



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



AÑO 6 | NÚM. 12 | OTOÑO-INVIerno 2013 | \$85.00



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

Contenido

- 04 Presentación
- 07 Apéndice histórico-crítico sobre psicología social
DE SALVADOR MOLINA M.
- 11 La provincia de la psicología colectiva
DE WILLIAM MCDUGALL
- 23 Los recipientes de la memoria colectiva: los artefactos
JORGE MENDOZA GARCÍA
- 39 Ni modos
ANGÉLICA GRACIDA JIMÉNEZ
- 41 El 41 de porfirio
ALEJANDRO CORTEZ TAPIA
- 43 El amo silencioso
DELIA REBECA GONZÁLEZ BARBA
- 44 Misterios en nuestra ciudad
DIANA NAYELI CHORA CHORA
- 46 La psicología colectiva y los miserables
VALERIA PEÑA CASTILLO
- 48 El “concierto” en la azotea
GABRIELA UGALDE VILLEGAS
- 49 Juventud sincronizada
SARA AINDA ENDEJE GARCIA
- 50 El amor a los 10 años. Las flores
URIEL ALEJANDRO RAMÍREZ GARCÍA
- 51 ¿La muerte de Judy Garland cambió al mundo?
DANIEL ALMANZA WONG

REVISTA EL ALMA PÚBLICA, año 6, núm. 12, otoño – invierno 2013, 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. 04-2013-030510533300-102, 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 30 de Diciembre del 2013 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

- 53 La sopa de piedra
KAREN YADIRA AGUILAR VIDAL
- 55 Todo, el lujo de las estrellas: Georges Bataille en *la religión surrealista*
CARLOS ARTURO ROJAS ROSALES
- 65 Heroísmo mítico en México
LUIS FRANCISCO CHÁVEZ SHAN
- 67 La blancura de la ballena
MARIA FERNANDA REBELO CÁRDENAS
- 69 ¿la mujer colectiva?
BRENDA CRUZ ROSAS
- 71 La mujer
EDÉN JAHZZEL MATA SAAVEDRA
- 72 Las luchas
ANA PATRICIA MARTOS ENCISO
- 73 "Mi historia de las mujeres"
BERNARDO IVÁN DÁVILA MARTÍNEZ
- 75 Por amor al arte
ROSAURA LORENA ARISTY JAIMES
- 77 Pensar en el espagueti
AMÉRICA ARIADNA XOSPA MORA
- 79 Psicología sin fin
MARIANA RUBÍ PATTERSON
- 81 Para una historia cultural. Jean Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli
JOSÉ HERNÁNDEZ QUINTERO
- 83 El pensamiento plexonáutico y la universidad ensimismada
CARLOS SILVA RÍOS



Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I

Claudette Dudet Lions, UNAM

Pablo Fernández Christlieb, UNAM

Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM

Gustavo Martínez Tejeda, UPN

Jahir Navalles Gómez, UAM-I

Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

Cuidado de la edición

Abdel López Cruz

Composición tipográfica, arte y diseño

Verónica García Montes de Oca

Asistente editorial

Osusbel Olivares Ramírez

Fotografía

Ilse Daniela Duarte García

Certificado de reserva a título de derechos
de autor: 04-2013-030510533300-102
ISSN 2007-0942

Presentación

A una mesa no se le debe pedir que se convierta en silla, porque no lo va a hacer: la mesa es mesa y así está bien. A las teorías y al pensamiento a menudo se les pide que se conviertan en cosas, en herramientas para arreglar el mundo por ejemplo, o en actividades y conductas: la petición que se les hace es que se conviertan en realidades; ello significa que existe la rara noción de que teorías y pensamientos no son reales, no forman parte de la realidad. Sería conveniente entonces preguntar qué son y dónde están. Pero si la realidad de la mesa es ser mesa y no se le pide que se convierta en otra cosa, la realidad de las teorías es ser teorías y no se ve por qué a éstas si se les insta a que se vuelvan algo distinto, como en la pera de un olmo.

Estos peticionarios tan poco sensatos son tan tozudos, tan imaginativos, tan fantasiosos, que hasta alucinan un diccionario en el que las palabras “práctica” y “aplicación” quieran decir eso, transmutar un objeto en otro según los deseos propios, y así poder pedir, pero ahora con exigencia, que la teoría sea llevada a la práctica, que el pensamiento se pueda aplicar, que se conviertan en lo que no son. Por regla general no funciona, pero es tan buena la autosugestión que suelen no darse cuenta o en su defecto acostumbran justificarlo de perlas: los psicólogos sociales buscan, por ejemplo, un diccionario de ingeniería para que les conteste lo que se imaginan.

Sin embargo, en el pensamiento teórico, y por ende en la psicología social, que forma parte de la teoría social o de las ciencias de la cultura o de las humanidades, para empezar, aplicación significa otra cosa, a saber: un saber aplicado es aquél que, siendo siempre pensamiento, se enfoca en alguna cuestión concreta que interpreta según su conocimiento y sus teorías, como cuando Max Weber se aplica a elucubrar la ética protestante, o Karl Mannheim el pensamiento conservador, o Thorstein Veblen la clase ociosa, o Serge Moscovici las minorías activas o Michael Billig la retórica de la reina Isabel. Ya lo que haga la reina Isabel con los pensamientos de Michael Billig es cosa suya.

Y la práctica, en la psicología social y en el resto del conocimiento y la cultura significa que el pensamiento se objetiva en un interlocutor, en un conversador, esto es, que hay alguien que lo lee o lo escucha, y piensa lo que le dicen y después hace lo que quiera, porque es igual de soberano que la reina de arriba. Entonces, la práctica, bien a bien consiste en escoger al interlocutor al cual se le va a dirigir la palabra: el asunto crucial de la práctica es a quién le habla, a quién busca y en quién piensa el psicólogo social cuando hace su trabajo. Y tiene por lo menos tres posibilidades.

El psicólogo social se puede dirigir a los habitantes de su objeto de estudio, (que es una posibilidad muy enfocada y muy aplicada), es decir, a la gente, a ciertos grupos, comunidades, gremios, clases, partidos, organizaciones, todos los cuales, como reinas isabeles, pueden responder como quieran. Al parecer, esta práctica es la que corresponde a los psicólogos sociales llamados profesionales, como los de la psicología comunitaria o los de la psicología política. Ahora bien, puesto que el psicólogo social también

escucha, también es receptor, paulatinamente se va imbuyendo del pensamiento de su interlocutor y va acatando sus lógicas, modos de hacer, ideas, expectativas, etcétera. El pensamiento y la teoría cambian según a quién se dirijan.

La segunda posibilidad es que a los psicólogos sociales solamente les interese ser mirados, atendidos, aprobados por la institución en la que están inscritos, y más específicamente, por las universidades en las cuales trabajan, que son, como se sabe, el lugar donde se desarrolla el conocimiento de las ciencias y las disciplinas, y es por lo tanto a esta institución a la que se dirigen, le hacen caso en sus directrices, evaluaciones, indicaciones, jerarquías, organigrama y concepciones del conocimiento, y por estas razones, hacen pues la psicología social que les dé más puntajes curriculares, publicando en revistas permitidas, haciendo las tareas estipuladas, usando las palabras que son correctas en ese medio, e interesándose en los “problemas de la sociedad” que la institución decide que son los buenos (violencia, corrupción, drogas, cosas así), que actualmente son los que opinan los empresarios, los legisladores y las encuestas. Como diría la teoría de sistemas, a una institución lo único que le importa es preservarse, en tanto institución, independientemente de si es universidad, iglesia o cártel, y lo demás es secundario y dispensable. A esto es a lo que se le denomina burocracia: un aparato cuyo único fin es su mantenimiento. Así, la universidad opera con un sistema de premios para aquellos que sólo se preocupan por medrar en su interior. Aquí, el conocimiento de la psicología social sirve para alcanzar mejores puestos, financiamientos, prestigios. Si bien es cierto que las universidades producen conocimiento diverso, y que el conocimiento en general es su moneda de cambio, por su propia lógica solamente auspician aquél que les sirve para conservarse como institución.

Y finalmente, los términos tales como psicología histórica, psicología colectiva, psicología pública, psicología de las masas, de los pueblos, de las mentalidades, y algunos otros, son los que están reservados displicentemente para aquellas psicologías sociales que se refieren y se dirigen, aplicándola de cuando en cuando, a su disciplina misma, a sus propios teoría y pensamiento, y por lo tanto, con quienes hablan, a quienes buscan, en quienes piensan, es a sus propios autores y textos, clásicos y contemporáneos, muertos y vivos; o dicho de otro modo, su práctica consiste en incidir en el pensamiento de la sociedad, lógrenlo o no. Estos psicólogos sociales también trabajan en las universidades, sobre todo las públicas, porque es ahí donde circula el conocimiento que les interesa, el académico y disciplinar, porque es ahí donde hay estudiantes, esos maravillosos cómplices a los que todavía les atrae el mundo amplio y no sus parcelitas disminuidas, y porque ahí es el único lugar donde les pagan por hacer esto. Sin embargo, no obstante trabajen en una universidad, no se rigen por la lógica de la institución sino por el ritmo de sociedad.

El Alma Pública es una práctica de la psicología social. Adivínese de cuál.



Criterios de publicación

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

Libros

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

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

Revistas

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

Capítulo de libro

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

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

Apendice Histórico-Crítico, sobre Psicología Social¹

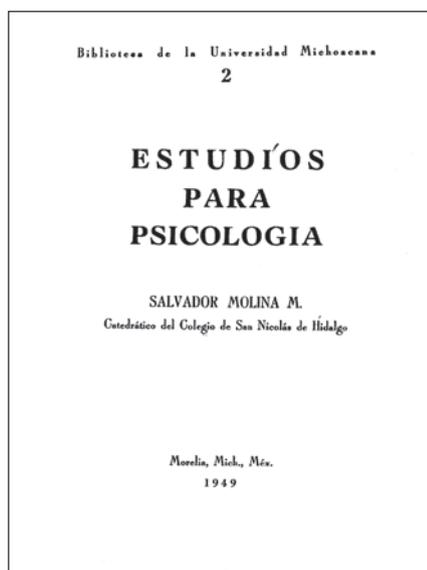
SALVADOR MOLINA M.

Bien conocido es el interés creciente que el estudio de los procesos psíquicos y de sus múltiples relaciones con la vida colectiva ha despertado en el último siglo. Esta curiosidad ha suscitado, en direcciones muy diversas, un gran número de investigaciones naturales presentadas como científicas desde su alumbramiento.

Pretender enumerar todas esas “ciencias” nuevas equivaldría a correr el riesgo de dejar

algunas en la memoria. Sin embargo, podemos citar algunas de entre ellas: interpsicología, psicología social, psicología colectiva, psicología de las razas, psicología de los pueblos, psicología de las masas, psicología de las sectas. Volks-Kunde, Volkerpsychologie. Volkerwissenschaft, por decirlo en dos lenguas y en algunas de las etiquetas adoptadas en cada una de ellas.

Singularmente, alrededor de 1890 a 1900, fue, bajo el nombre de psicología colectiva, aislada una disciplina, si no en el espíritu científico, al menos en el procedimiento; en esta disciplina, la llamada psicología de las colectividades fue y ha seguido siendo el principal objeto. La mayor parte de estos trabajos de psicología colectiva, por no decir todos, presentan, desde el punto de vista científico, los mismos manifiestos defectos.



Le Bon, por ejemplo, hace un amplio y constante uso de las nociones, tan confusas todavía y siempre, de raza, de pueblo, nación, masa, añadiendo por si fuera poco, de su cuenta el tomar unas por otras, el pasar sin escrúpulos de una a otra, trasladando así a segundo plano lo que tiene de obscuro y de desconcertante.

Toda colectividad es intelectualmente inferior a los individuos que la componen y constituyen, a este respecto, un

nivelamiento por lo bajo. Desde el punto de vista moral, la condenación es, sin embargo, menos formal; aunque la colectividad, en principio, sólo piensa en destruir, se halla moralmente capacitado, de acuerdo con las circunstancias, para mejorar o empeorar, pudiendo retornar al estado primitivo, a sus ferocidades, pero también a sus heroísmos. En esta regresión en la escala de la civilización, los impulsos irreflexivos de la colectividad nos son dados como condición: “Si las colectividades hubiesen razonado frecuentemente y deliberado sobre sus intereses inmediatos, ninguna civilización se hubiese desarrollado quizá sobre la superficie de nuestro planeta, y la humanidad carecería de historia”.

¹ Molina, S. (1949). *Estudios para Psicología*. México: El Colegio de Michoacán. pp. 117-122.





Nada más evidente, nada más claro, en apariencia, que la fórmula de Baldwin: “la psicología trata del individuo y la sociología del grupo”. Pero cuando se pasa de la teoría a la práctica, la gran dificultad está en saber dónde acaba el individuo y comienza la sociedad. Si es cierto, que todo acto de memoria supone la intervención de marcos colectivos, faltarlos, el hombre sería incapaz de reconstruir su pasado y de revivirle, nuestras concepciones corrientes de lo individual y lo colectivo no tienen aplicación posible. En efecto, todo acto de memoria es cosa individual; pero al mismo tiempo es cosa colectiva, ya que muchos de sus caracteres están constituidos por datos que sobrepasan al individuo y pertenecen a la sociedad de la cual forma parte. De esta manera, la individualidad real, lo que hay de exacta y exclusivamente individual empírica; ésta no ocuparía en realidad sino un lugar bastante restringido; existiría ya un algo colectivo en el seno de las conciencias; y la sociedad no sería ajena del todo a lo que llamamos los individuos, puesto que estaría siempre y en todas las circunstancias presente y operante en ellos. Sin prejuzgar si esta solución es la verdadera, o cuando menos la más verosímil en la actualidad, hay ahí un problema que se ha cometido el error de pasar muchas veces en silencio o de resolver a poco costo.

Ya hemos anotado la importancia del problema que plantea la exacta delimitación de lo individual y lo colectivo. Del sitio en donde se establezca la frontera entre los dos depende la extensión del campo en cuyos límites ha de desarrollar la psicología colectiva sus investigaciones. “La psicología social, dice Richard, parte de un hecho de observación; el de los productos de la actividad de un grupo humano, lenguaje, industria, arte, costumbres, legislación o por mejor decir, los conocimientos comunes y los símbolos, las creencias y las reglas de acción co-

**Nada más evidente, nada más claro,
en apariencia, que la fórmula de Baldwin:
“la psicología trata del individuo
y la sociología del grupo”.**



mún, entran en el contenido de la conciencia individual y la modifican”. La comprobación de un hecho tal impone un deber; establecer el inventario de todo lo que en la conciencia individual no procede de ella misma, sino de la colectividad. Si la psicología colectiva es, como quiere Külpe, la ciencia de los fenómenos psíquicos que tienen lugar en una comunidad de individuos, y la conciencia individual, se encuentra llena de aportaciones colectivas, muchos fenómenos mentales llamados individuales proceden en realidad de la psicología colectiva, sin que por ello sea necesario que las colectividades o los grupos hayan estado presentes y actuales en el momento de su producción. El punto de partida de toda psicología colectiva debe ser, pues, una hipótesis previa, consciente de que va a tener que sufrir incesantes revisiones, que fije la extensión probable de su dominio y el total de los puntos acerca de los cuales tenga que hacerle cesión la psicología individual.

Hay entre las ciencias una jerarquía lógica que expresando el modo de su consecución, regula no solamente el orden según el cual se enseñan, sino también el orden de su descubrimiento. Sabemos que la física viene después de las matemáticas, la química después de la física, la biología después de la química; que el biólogo debe saber química, el químico física y el físico matemáticas. En lo que concierne a la psicología colectiva, parece a primera vista evidente que su conocimiento viene después de la psicología individual y que, sobre el camino de la investigación, conviene ir del individuo a la sociedad y no de la sociedad al individuo. Sin embargo, esta evidencia no ha sido probada. Y precisamente el orden según el cual conviene emprender el estudio de lo individual y lo colectivo constituye el segundo punto que vamos a tratar de dilucidar.

Y precisamente el orden según el cual conviene emprender el estudio de lo individual y lo colectivo constituye el segundo punto que vamos a tratar de dilucidar.



Vamos a intentar probar que conviene pasar a cuenta de la psicología colectiva una gran parte de lo que, bajo los títulos de psicología de la inteligencia, de la voluntad e incluso de la efectividad, viene siendo considerado hasta la fecha como de la exclusiva incumbencia de la psicología individual. Según la fórmula que Ribot ha hecho suya después de Comte, nuestra psicología ha caído frecuentemente en el error de encastillarse en el estudio del adulto blanco, normal y civilizado. De tal manera que, como lo ha notado muy bien Ribot, ha venido dejando a un lado al anormal, al niño, al primitivo y al alienado, limitando así, indebidamente, su dominio. Pero al mismo tiempo, acrecentando también por extensión e indebidamente ese mismo dominio, como el propio Ribot ha hecho algo más que sospechar, ya que el adulto blanco, normal y civilizado, la consideración del cual ha traído siempre a la psicología, debe sin duda alguna sus particularidades mentales a su edad, a su blancura y a su cualidad de ser normal; pero más aún a la civilización de la cual es producto, es decir, a la sociedad de la cual forma parte. Circunstancias éstas que hacen que rebase el marco de la psicología individual, la cual no sabría, por otra parte, entenderse sola con él como sujeto exclusivo de estudio.

Nos proponemos sentar que las ciencias que tratan de la mentalidad humana, de las manifestaciones, de sus causas y de sus efectos, deben ordenarse y constituirse en el orden siguiente, psicofisiología, psicología colectiva y psicología individual.

La constitución de una psicología colectiva que responda a las exigencias objetivas del método y del espíritu científico es esperado con impaciencia, ya que su concurso es indispensable al desenvolvimiento progresivo de buen número de disciplinas afines. En tanto que la psicología social no está hecha, la historia, por ejemplo, no podrá darse por terminada como ha dicho Febvre, "cuando se considera la existencia de las sociedades humanas, no se tienen en cuenta en ellas la psicología individual, y mucho menos la colectiva". Aunque nuestras reflexiones no consigan delinear exactamente sus caminos en el porvenir, serán, al menos, útiles por el hecho de atraer de nuevo la atención hacia un problema de tanta importancia. Esta es la esperanza que nos ha sostenido en nuestro esfuerzo. 🐾

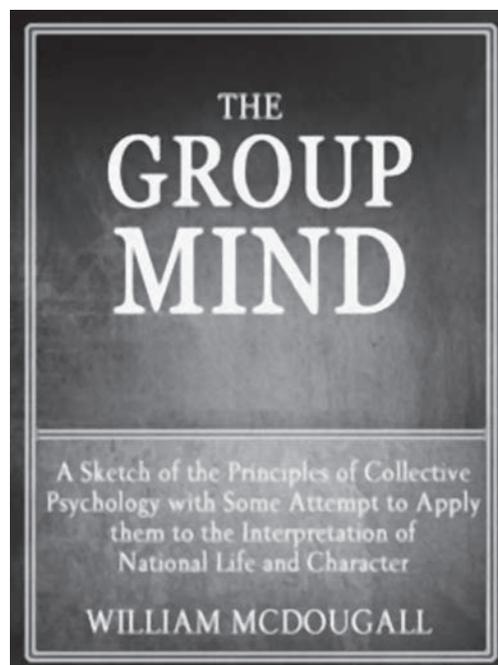


La provincia de la psicología colectiva¹

DE WILLIAM MCDUGALL

Definir con exactitud las relaciones entre las diferentes ciencias especiales es una tarea que no puede conseguirse por completo mientras dichas ciencias sigan creciendo y cambiando. Esta es una tarea peculiarmente difícil con respecto a las ciencias biológicas dado que aún no se ha alcanzado un acuerdo general sobre las concepciones fundamentales que las ciencias especiales deben emplear. Para ilustrar esta dificultad solo necesito referirme a un simposio reciente de la Sociedad Aristotélica en el que varios filósofos y biólogos distinguidos discutieron la pregunta “¿Son la física, la biología y la psicología categorías irreductibles?”. La discusión reveló diferencias de opinión extremas y no logró acercar a los contendientes hacia una visión común. La dificultad es todavía mayor con respecto a las ciencias humanas —antropología, psicología, ética, política, economía, sociología, y el resto—; y no se espera alcanzar ningún acuerdo general sobre esta difícil cuestión en el futuro cercano. Incluso valdría la pena que cada escritor que aspirara a sentar nuevas bases sobre cualquier parte de este campo de investigación tuviera que hacer el máximo esfuerzo para dejar claro, tanto para él mismo como para otros, su concepción de las relaciones entre esa parte y el resto del campo. Es así, entonces, sin espíritu dogmático o creencia alguna en la finalidad de la posición asignada a mi tema, que me aventuro a hacer la siguiente definición sobre el área de la psicología que concierne a este libro.

Escogí el título “La mente grupal” después de algunas dudas en favor de su alternativa, “Psicología colecti-



va”. Este último tiene la ventaja de haber sido usado ya por varios autores continentales, especialmente psicólogos franceses e italianos. Pero el título que escogí es, creo, más distintivamente inglés en cuanto a calidad y denota con mayor claridad el tema que deseo discutir.

Un título alternativo y no inapropiado hubiera sido “Un esquema de psicología social”, pero dos razones evitaron su adopción. En primer lugar, mi *Introducción a la psicología social* se ha vuelto generalmente conocida por el título abreviado de *Psicología social*. Este fue

¹ El presente texto corresponde a la introducción al capítulo I de McDougall, W. (1920). *The group mind*. Londres: Cambridge University Press. Traducción de Ana Inés Fernández Ayala.

un resultado inesperado y una designación poco afortunada, pues, como expliqué en el prefacio al presente volumen, ese otro trabajo estuvo diseñado simplemente como un propedéutico; solo pretendía despejar el terreno y sentar los fundamentos para la psicología social, dejando el tema en sí para un tratamiento posterior. En segundo lugar, concibo a la psicología de grupo solamente como una parte —si bien una muy extensa— del campo total de la psicología social; así, mientras la primera tiene que lidiar únicamente con la vida de los grupos, la última tiene además que describir y explicar la influencia del grupo sobre el crecimiento y las actividades del individuo. Esta es la parte más concreta de la psicología y naturalmente la última en aparición dentro del desarrollo de la ciencia; así, como otras ciencias, la psicología comenzó con las nociones más abstractas, con las formas de la actividad mental en general, y, con ayuda de las concepciones abstractas alcanzadas por los primeros estudiosos, progresó hacia la consideración de problemas más concretos, problemas presentados por personas de carne y hueso con toda su inagotable riqueza y complejidad.

Hasta las últimas décadas del siglo XIX, la psicología siguió preocupándose casi exclusivamente por la mente del hombre concebida de una manera abstracta, no como la mente de cualquier individuo en particular, sino como la mente de un individuo representativo en abstracción de sus configuraciones sociales, como algo dado para nuestra contemplación totalmente formada y completa.

Dos cambios importantes del pensamiento moderno han mostrado la necesidad de un tratamiento más concreto de los problemas psicológicos. El primero ha sido la preeminencia que adquirieron los problemas sobre la génesis [a los] que, aunque no fueron originados por Darwin, su trabajo les brindó gran ímpetu. El segundo ha sido la creciente comprensión de la necesidad de un tratamiento más sintético de todos los campos de la ciencia, la comprensión de que el puro análisis nos aleja más que nunca de los problemas

concretos y solo conduce a un sistema de concepciones abstractas muy remotas de la realidad, que no obstante podrán probar ser muy útiles a las ciencias físicas. Las ciencias biológicas y humanas en específico han sido profundamente afectadas por estos dos cambios del pensamiento moderno. Como bien ha demostrado Theodore Merz en el cuarto volumen de su monumental obra,² la necesidad se percibe cada vez más por la *vue d'ensemble*, por el modo sintético de observar a organismos, hombres e instituciones no como elementos unitarios, autónomos y completos en sí mismos, sino como meros nodos o puntos de encuentro de todas las fuerzas del mundo actuando y reaccionando en un tiempo y espacio ilimitados.

Por lo tanto, hasta años recientes la psicología era la ciencia de la mente individual abstracta. Cada estudio pretendía presentar, con ayuda de la introspección, una descripción analítica del caudal de su propia consciencia, una consistente clasificación de los elementos o rasgos que creía haber encontrado dentro, y algunas reglas o leyes generales del orden de la sucesión y conjunción de esos rasgos; postulando además alguno o varios principios explicativos o agencias activas tales como 'la voluntad' o el deseo de placer, la aversión al dolor o la 'asociación de ideas', que le permitieran explicar el flujo de los elementos distinguibles de la consciencia. La psicología que se alcanzó con estos estudios, tan necesarios y valiosos, sirvió de poco a los hombres que se enfrentaban a los problemas concretos de la vida humana y, por lo tanto, los ignoraron ampliamente. Pero, como señalé en la introducción a mi *Psicología social*, aquellos que abordaron esos problemas fueron generalmente estimulados por su interés en cuestiones de correcto e incorrecto, en cuestiones de normas y estándares de conducta cuya urgencia demandaba respuestas inmediatas para la orientación práctica de la vida humana en todas sus esferas de actividad, para modelar leyes,

² Merz, T. (1904). *A History of European Thought in the 19th Century* (IV). Londres: William Blackwood & Sons.

instituciones, gobiernos y asociaciones de todo tipo; o, como quizá sucedió con frecuencia, para la justificación y defensa de estándares de conducta, sistemas de creencias y formas de institución que el hombre ha aprendido a valorar como altamente buenos.

Así, la ciencia política de Hobbes fue la expresión de su intento por justificar la monarquía establecida por los Tudor y amenazada por las debilidades



William McDougal (1871-1938)

de los reyes Estuardo; mientras que la de Locke fue de igual manera el resultado de su deseo de justificar la revolución de 1688. Hobbes creyó que para el prefacio de su *magnum opus* en filosofía política valía la pena hacer un ilusorio boceto de la naturaleza humana y de las sociedades primitivas; sin embargo, como remarca el señor Gooch, “ni Hobbes ni sus contemporáneos sabían nada sobre la vida real de las comunidades primitivas.”³ Y puede añadirse que sabían igual de poco sobre los fundamentos de la naturaleza humana. Una vez más, las doctrinas sociales de Rousseau, con toda su falsa psicología, fueron formuladas con el fin de incitar a los hombres a revelarse contra las condiciones de la vida social prevaleciente en la Europa de ese momento. De manera similar, en el desarrollo de todo ese cuerpo de doctrinas sociales al que se llamó *utilitarismo* y que culminó en la ciencia política y económica de la Escuela de Manchester, cada paso fue motivado por el deseo de encontrar orientación teórica o justificación para las reglas que gobernaban la actividad humana. Y si retrocedemos hasta la *Política de Aristóteles*, encontramos una aspiración normativa o reguladora todavía más prominente.

Así, en todas las ciencias humanas, vemos que la búsqueda de lo que es ha sido inextricablemente confundida y obstaculizada por el esfuerzo de mostrar

lo que debe ser; y mientras más lejos vayamos en su historia, mayor será la predominancia del punto de vista normativo. Todos comienzan haciendo un esfuerzo por describir lo que debe ser; e incidentalmente dan una explicación falaz o fantástica de lo que es simplemente para sostener las doctrinas normativas. Y, al ir rastreando su historia hacia la época presente, encontramos que el elemento positivo va cada vez

más hacia adelante, hasta que tiende a preponderar sobre el propósito normativo, o incluso hasta suplantarlo. Aun en *Ética* es perceptible ahora en algunas zonas una tendencia a repudiar la postura normativa. Todas las ciencias sociales, entonces, empezaron su tarea en lo que, desde el punto de vista estrictamente lógico, era el cabo equivocado; en vez de primero crear una base de la ciencia positiva y luego construir las doctrinas normativas sobre esa base, avanzaron mediante constantes retrocesos hacia lo que debieron ser sus fundamentos. Ahora la parte más importante de la base positiva de las ciencias sociales es la psicología; por lo tanto, al principio se ve a las ciencias sociales ignorar a la psicología y luego regresar gradualmente hacia ella; se volvieron gradualmente más psicológicas y, en la medida en que lo hicieron, se volvieron más valiosas. Los escritores modernos sobre estos temas encajan en dos clases: los que han intentado trabajar sobre un fundamento psicológico y los que han ignorado o negado la necesidad de cualquier base de ese tipo. Los esfuerzos tempranos del primer grupo, entre los que se deben considerar aquellos de Adam Smith, Bentham y los Mill, aunque influyeron ampliamente sobre la legislación y la práctica en general, llevaron no obstante al método psicológico hacia un ligero desprestigio porque razonaron desde principios psicológicos excesivamente simplificados y de hecho engañosos, en especial con el famoso principio del hedonismo psicológico en el que tan ampliamente confiaron. Su

³ Gooch, G. P. (1914). *Political Thought in England from Bacon to Halifax*. Londres: Home University Library, p. 49.



psicología era, en suma, muy abstracta; no había logrado la concreción necesaria que solo la introducción de la postura genética y la *vue d'ensemble* podían darle. Otros escritores de ciencias sociales se contentaron con ignorar los logros de la psicología; pero, como se involucraron con las actividades de los seres humanos y con los productos de esas actividades, tales como leyes, instituciones y costumbres, apenas pudieron evitar cualquier referencia a la mente humana y sus procesos; entonces se apoyaron en las crudas y no analizadas concepciones psicológicas del discurso popular; a veces fueron más lejos y, aspirando a explicar los fenómenos que describían, hicieron vastas conjeturas sobre la constitución y el funcionamiento de la mente humana. Así, por ejemplo, Renan, cuando buscó explicar algún rasgo de la historia de una nación o sociedad, tenía el hábito, como muchos otros, de adscribirlo a un instinto peculiar que él había postulado para ese propósito particular, tal como un instinto político

o religioso, o uno de subordinación o de organización. Comte convirtió el egoísmo y el altruismo en las dos fuerzas maestras de la mente. Sir Henry Maine afirmó que “la satisfacción y la impaciencia son las dos grandes fuentes de la conducta política” y, tras afirmar que “ninguna fuerza que actúa sobre el género humano ha sido menos cuidadosamente examinada que el Partido, y sin embargo ninguna que sea mejor merece examen”, se contentó concluyendo que “probablemente el Partido no es nada más que una sobrevivencia y una consecuencia de la combatividad primitiva del género humano”.⁴ Más recientemente, el profesor Giddings descubrió la principal fuerza subyacente a todas las asociaciones humanas en *Consciousness of Kind*. Butler y los moralistas intuitivos postularon a la ‘conciencia’ o sentido moral como algo innato presente en el alma

⁴ Ensayo sobre “The Nature of Democracy” (1885), en *Popular Government*, Londres.

del hombre, mientras que los creadores de la escuela clásica de economía política en general se contentaron con asumir que el hombre es un ser puramente racional que siempre persigue inteligentemente el máximo interés personal, una premisa falsa de la que dedujeron algunas conclusiones que no han resistido la prueba del tiempo. Pueden encontrarse conjeturas igualmente vagas en casi cualquier trabajo sobre ciencias sociales —todas ilustran la necesidad de una psicología más concreta que la psicología individual anterior como base para estas ciencias, la necesidad de una ciencia positiva, no la de algún Robinson Crusoe hipotético, sino la del desenvolvimiento real de la vida mental del hombre dentro de las familias, tribus, naciones, sociedades de todo tipo que constituyen el mundo humano—.

El incremento general del interés en problemas genéticos, tan ampliamente estimulado por el trabajo de Darwin, volcó la atención de los psicólogos hacia el problema de la génesis de la mente humana desarrollada —el problema de su evolución en la raza y de su desarrollo en el individuo—. Entonces se volvió aparente de una vez que ambos procesos eran esencialmente sociales; que involucran, y en cada paso están determinados por, interacciones entre el individuo y su ambiente social; que, mientras el crecimiento de la mente individual está moldeado por las fuerzas mentales de la sociedad en la que crece, dichas fuerzas son a su vez producto de la interacción de las mentes que componen la sociedad; y que, por lo tanto, solo se puede entender la vida de los individuos y la vida de las sociedades si se las considera siempre en relación entre ellas. Se cayó en cuen-

ta de que cada hombre es un individuo solamente en un sentido incompleto; que no es más que una unidad dentro de un vasto sistema de fuerzas vitales y espirituales que, expresándose ellas mismas bajo la forma de sociedades humanas, trabajan por unos fines que ningún hombre puede vislumbrar; una unidad cuya función principal es transmitir indefectiblemente esas fuerzas, a las que solo puede cambiar o agregar algo en grado infinitesimal, y donde, por tanto, tiene muy poca significancia y no puede ser tenido en cuenta si se le considera como abstracción de ese sistema. Quedó claro que el juego de estos sistemas de fuerzas en cualquier momento de la historia está predominantemente determinado por condiciones que son a su vez producto de un larguísimo curso de la evolución, condiciones producidas por las actividades mentales de incontables generaciones y que son muy poco modificadas por los miembros de la sociedad que viven en ella en cualquier momento; así que, como se ha dicho, la sociedad se forma tanto de los muertos como de los vivos, y el papel que juegan los vivos en determinar su vida es muy insignificante comparado con el papel de los muertos.

Cualquier psicología que reconozca estos hechos e intente desplegar las influencias recíprocas entre el individuo y la sociedad en la que este juega su papel, puede llamarse psicología social. La psicología colectiva o de grupo es, entonces, una parte de este amplio campo. Tiene que estudiar la vida mental de las sociedades de todo tipo; y la comprensión de la vida de grupo que se pueda alcanzar tiene que ser usada por la psicología social para volver más concreta y completa la comprensión de la vida individual.

Cualquier psicología que reconozca estos hechos e intente desplegar las influencias recíprocas entre el individuo y la sociedad en la que este juega su papel, puede llamarse psicología social.

La psicología de grupos consta propiamente de dos partes, la que se ocupa de descubrir los principios más generales de la vida grupal y la que aplica estos principios al estudio de tipos particulares y ejemplos de vida grupal. La primera lógicamente precede a la segunda; aunque en la práctica es casi imposible mantenerlas completamente alejadas. El presente volumen se ocupa principalmente de la primera rama. Solo cuando los principios generales de la vida grupal han sido aplicados a la comprensión de sociedades particulares —de las naciones y del múltiple sistema de grupos dentro de la nación— le será posible a la psicología social regresar sobre la vida individual y darle un valor adecuado en su total y concreta plenitud.

La naturaleza de la psicología de grupo puede ilustrarse en referencia con la concepción de sociología de Herbert Spencer. Spencer señaló que, si uno se propone construir una pila estable con cuerpos sólidos de cierta figura, el tipo de estructura que resulte estará determinada por las figuras y propiedades de estas unidades, que si, por ejemplo, las unidades son esferas, hay muy pocas formas estables que la pila pueda asumir. Lo anterior es válido, dijo, para procesos físicos como la cristalización; la forma y propiedades del todo o agregado están determinadas por las propiedades de las unidades. Con menos plausibilidad sostuvo que esto también se aplica a las formas animales y vegetales y a los elementos de los que están compuestos. Y luego continuó con el argumento, en el mismo sentido, de que la estructura y propiedades de una sociedad están determinadas por las propiedades de las unidades, los seres humanos individuales, de los que está compuesta.

La última proposición es verdadera solo en un sentido muy parcial. Pues el agregado que constituye una sociedad tiene —en virtud de su historia pasada— cualidades positivas que no se derivan de las unidades que la componen en un momento dado; y en virtud de esas cualidades actúa sobre sus unidades de una manera muy diferente a la manera en que las unidades como tales interactúan entre ellas. Además, cada unidad, al volverse miembro de un grupo, despliega propiedades o modos de reaccionar que no despliega mientras permanece fuera de ese grupo, sino que permanecen latentes o en potencia solamente. Es posible, por lo tanto, descubrir esas potencialidades de las unidades estudiándolas solamente como elementos de la vida del todo. Es decir, el agregado que es una sociedad tiene cierta individualidad, es un verdadero todo que determina en gran medida la naturaleza y los modos de actividad de sus partes; es un todo orgánico. La sociedad tiene una vida mental que no es la mera suma de las vidas mentales de sus unidades que existen como unidades independientes; y un conocimiento completo de las unidades —si se las pudiera conocer como unidades aisladas y en la medida en que esto fuera posible— no nos permitiría deducir la naturaleza de la vida del todo en el sentido en que lo sugieren las analogías de Spencer.

Por esto, entonces, el agregado social tiene una vida mental colectiva que no es meramente la suma de las vidas mentales de sus unidades, se puede sostener que una sociedad no solo goza de una vida mental colectiva sino que tiene también una mente colectiva o, como prefieren algunos, un alma colectiva.

La psicología de grupos consta propiamente de dos partes, la que se ocupa de descubrir los principios más generales de la vida grupal y la que aplica estos principios al estudio de tipos particulares y ejemplos de vida grupal.



Las tareas de la psicología de grupo son, entonces, examinar la concepción del colectivo o mente grupal para determinar si es una concepción válida y en qué sentido lo es; desplegar los principios de la vida mental colectiva que no pueden ser deducidos de las leyes de la vida mental de individuos aislados; distinguir los principales tipos de vida mental colectiva o mente grupal; describir las peculiaridades de esos tipos y explicarlos en la medida de lo posible. En resumen, la psicología de grupo debe, primero, establecer los principios generales de la vida grupal (esto es psicología colectiva general); y después debe aplicar esos principios al máximo para entender ejemplos particulares de la vida de grupo. La psicología de grupo, así concebida, se encuentra de inicio con una dificultad que está en el camino de todo intento de la psicología por abandonar el estrecho campo de la tan abstracta psicología individual. Se encuentra con el terreno ya delimitado y ocupado por los representantes de otra ciencia, inclinados a resentir su intru-

sión como una transgresión a sus derechos. La ciencia que reclama haber ocupado el campo de la psicología de grupo es la sociología; y tendría cierta importancia que las demandas de estas ciencias se reconciliaran para que pudieran vivir y trabajar juntas en armonía. No pretendo reclamar toda el área de la sociología para la psicología de grupo. Como yo la concibo, dicha área es mucho más extensa que la de la psicología de grupo. La sociología es esencialmente una ciencia que tiene que tener una mirada comprensiva y sintética de la vida del género humano, y tiene que aceptar y hacer uso de las conclusiones de muchas otras ciencias más específicas, de las cuales la psicología, y especialmente la psicología de grupo, es tal vez la más importante. Pero otras ciencias especiales también tienen contribuciones muy importantes que hacerle, aunque menos íntimas. Así, si es cierto que las grandes civilizaciones han decaído a causa de cambios en el clima de sus hábitats, o a la introducción de enfermedades como la

malaria, entonces la climatología y la epidemiología tienen contribuciones que hacerle a la sociología. Si las peculiaridades de la dieta o el cruce de líneas raciales pueden afectar profundamente el vigor de los pueblos, la fisiología debe tener algo que opinar. La biología general y la ciencia de la genética están sacando a la luz muchos elementos que deben ser incorporados a la sociología. La economía, aunque necesite un trato mucho más psicológico del que ha tenido comúnmente, tiene también su contribución especial. Estas son solo unas cuantas ilustraciones sobre el hecho de que el campo de la sociología es mucho más extenso y más general que aquel de la psicología de grupo, aunque las conclusiones de la ciencia más estrecha puedan serle importantes a la primera.

En este texto se sostendrá que la concepción de una mente grupal es útil y, por consiguiente, válida; y como esta noción ya ha despertado cierta oposición y crítica, además de requerir una definición muy cuidadosa, puede resultar útil un intento por definirla y justificarla desde el inicio; aunque la justificación completa es más extensa. Algunos escritores han asumido la realidad de lo que se llama la *conciencia colectiva* de una sociedad, que significa una conciencia unitaria de la sociedad más allá y por encima de la de los individuos comprendidos en ella. Esta concepción es examinada y está provisionalmente rechazada. Pero se sostiene que una sociedad, cuando goza de una larga vida y consigue un alto grado de organización, adquiere una estructura y cualidades muy independientes de las cualidades de los individuos que entran en su composición y forman parte de su vida por un tiempo breve. Se convierte en un sistema organizado de fuerzas con una vida propia, tendencias propias, un poder de moldear a todos sus componentes individuales y un poder de perpetuarse como un sistema idéntico a sí mismo, sujeto únicamente a cambios lentos y graduales.

En un trabajo previo, donde bosquejé a grandes rasgos el programa de psicología,⁵ escribí: “Cuando el estudiante del comportamiento ya aprendió de los varios

departamentos de psicología... todo lo que le pueden enseñar sobre la estructura, génesis y modos de operación de la mente individual, queda todavía un gran campo que espera su exploración. Si dejamos de lado, en calidad de no demostradas, especulaciones como la visión de James de que la mente humana puede entrar en una unión o comunión real con la mente divina, y nos negamos a admitir cualquier modo de comunicación o influencia entre mentes más que a través de los canales normales de percepción sensorial y movimiento corporal, debemos no obstante reconocer la existencia en cierto sentido de mentes supraindividuales o colectivas. De manera justa se podría definir a una mente como un sistema organizado de fuerzas mentales o intencionales; y, definida en este sentido, se puede decir propiamente que cada sociedad humana con alto grado de organización posee una mente colectiva. Las acciones colectivas que constituyen la historia de cualquier sociedad tal están condicionadas por una organización que solo puede ser descrita en términos mentales, y que por lo demás no está comprendida dentro de la mente de ningún individuo; la sociedad está más bien constituida por el sistema de relaciones entre las mentes individuales que son sus unidades de composición. En circunstancias cualesquiera, las acciones de la sociedad son, o pueden ser, muy diferentes de la mera suma de las acciones con las que sus distintos miembros reaccionarían a la misma situación en ausencia del sistema de relaciones que les da el carácter de sociedad; o, en otras palabras, la forma de pensar y actuar de cada hombre, en tanto que piensa y actúa como miembro de una sociedad, son muy diferentes a su forma de pensar y actuar como individuo aislado”.

Este pasaje ha sido citado por el autor de un trabajo notable sobre sociología,⁶ quien también redactó el texto de una polémica contra la concepción de la men-

⁵ *Psychology, the Study of Behaviour* (1912). Londres: Home University Library.

⁶ Maciver, R. M. (1917). *Community*, Londres.

te grupal. Escribe: “Este pasaje contiene dos argumentos en favor de la hipótesis de las mentes ‘colectivas’ supraindividuales, ninguna de las cuales soporta un examen. La ‘definición’ de una mente como ‘un sistema organizado de fuerzas mentales o intencionales’ es totalmente inadecuada. Cuando hablamos de la mente de un individuo nos referimos a algo más que esto. La mente de cada uno de nosotros tiene una unidad aparte de la de tal sistema”. Pero dudo que el señor Maciver pueda explicar exactamente qué tipo de unidad es la que postula. ¿Acaso es la unidad de la sustancia del alma? Yo mismo he argumentado en cierto grado que este es un postulado o una hipótesis necesaria,⁷ pero supongo que Maciver no acepta ni intenta referirse a esta concepción. ¿Es la unidad de la conciencia o de la conciencia de uno mismo? Entonces la respuesta es que esta unidad no es de ninguna manera una función general y establecida de la mente individual; estudios modernos sobre desintegración de la personalidad han mostrado que esta es una conjetura cuestionable, minada por todos los hechos de la psicología normal y anormal mejor resumidos bajo el término del doctor Morton Prince de *coconciencia*.

La mente individual es un sistema de fuerzas intencionales, pero no es en absoluto un sistema siempre armonioso; más bien es demasiado apto para ser el escenario de violentos conflictos que a veces (en las más graves psiconeurosis) dan como resultado la ruptura y desintegración del sistema. No sé cómo se podría describir la mente individual de otra forma que como un sistema de fuerzas mentales; y mientras Maciver no logre mostrar en qué otro sentido concibe él que tiene “una unidad diferente a la de tal sistema”, su objeción no puede ser considerada seriamente. Sobre la supuesta mente colectiva pregunta: “¿Piensa, desea, siente y actúa el sistema creado de tal forma?”⁸ Mi respuesta, como se expone en las páginas siguientes,

es que sí hace todas esas cosas. Pregunta además: “Si varias mentes construyen mediante su interacción una organización ‘que solo puede ser descrita en términos de la mente’, ¿debe atribuírsele a la construcción la propia naturaleza de las fuerzas que la construyeron?” A esto respondo: mi punto es que las mentes individuales que entran a la estructura de la mente de grupo en cualquier momento de su vida no la construyen; más bien, al llegar ellas a una reflexionada conciencia de sí mismas, se vuelven miembros del sistema, son moldeadas por él, participan en sus actividades, se ven influidas por él en todo momento en todo pensamiento y sentimiento y acción de una forma que no pueden entender completamente y de la cual no pueden escapar; en vano lucharán para liberarse de sus fuerzas infinitamente sutiles y multitudinarias. Y este sistema —Maciver mismo insiste con fuerza en otra conexión— no consiste en relaciones que existen fuera e independientemente de las cosas implicadas, es decir, las mentes de los individuos; consiste en lo mismo que las mentes individuales, sus hilos y partes se encuentran en estas mentes; pero las partes de las diferentes mentes individuales se definen y complementan recíprocamente y juntas forman el sistema que consiste en todo el conjunto de mentes; y por lo tanto, como escribí, solo “pueden ser descritas en términos de la mente”. Cualquier sociedad es literalmente un sistema mental más o menos organizado; el material de lo que está hecho es material mental; las fuerzas que operan dentro de él son fuerzas mentales. Maciver va más allá: “Hay organizaciones sociales de todo tipo y grado de universalidad. Si Inglaterra tiene una mente colectiva, ¿por qué no va a tenerla Birmingham y por qué no cada uno de sus distritos electorales? Si una nación tiene una mente colectiva, entonces también la tienen una iglesia y un sindicato. Y debemos tener mentes colectivas que forman parte de mentes colectivas mayores, y mentes colectivas que se intersecan con otras mentes colectivas”. Hasta aquí puedo estar tranquilo. El grado necesario de organización para que

⁷ En *Body and Mind* (1911), Londres.

⁸ *Op. cit.*, p. 76.



pueda decirse propiamente que una sociedad goza de vida mental colectiva o que tiene una mente grupal es una cuestión de grado; y el que expone sobre la mente grupal no tiene ninguna obligación de ofrecer una respuesta precisa a esta pregunta. Mi argumento es que los grupos más altamente organizados despliegan una vida mental colectiva de manera tal que se justifica la concepción de la mente grupal, y que para entender la vida colectiva en estas formas tan difíciles y complejas podría ser útil estudiarla a partir de los grupos más simples y menos elaborados donde sea menos claramente aplicable la concepción de una

mente grupal. Con respecto al traslape e intersección de los grupos y a la consiguiente dificultad de asignar límites a grupos cuya unidad está implícita en el término *mente grupal*, yo señalaría que tal dificultad surge solo en conexión con las formas más básicas de la vida grupal, y que las formas inferiores de vida animal presentan una dificultad paralela. ¿Estará Maciver familiarizado con la organización de una esponja, o con la del llamado ‘insecto’ del coral, o con la de la fragata portuguesa? ¿Negaría la unidad de un ser humano o se rehusaría a admitir que posee una mente por ser difícil o imposible de determinar los límites de la unidad de estos organismos inferiores? Maciver continúa: “El segundo argumento es una falacia obvia. Si cada hombre piensa y actúa de diferente manera como miembro de una multitud o asociación y como individuo fuera de cualquier relación inmediata con sus compañeros, sigue siendo cada uno el que piensa y actúa; las nuevas determinaciones son aún determinaciones de mentes individuales al estar influidas por la agregación... Pero este es un mero caso extremo del hecho obvio de que cada mente es influida por cada tipo de ambiente. Asumir una mente supraindividual porque las mentes individuales son alteradas por las relaciones mutuas (como ciertamente son alteradas por sus relaciones con las condiciones físicas) es definitivamente gratuito”.⁹ A esto respondo que el ambiente que influye en la vida del individuo como miembro de un grupo organizado no es ni la suma de sus compañeros de grupo como individuos ni tampoco algo que tenga una existencia mental aparte. Es el grupo organizado como tal, que existe solo o principalmente en las personas que lo componen, pero que no existe en la mente de ninguna de ellas y que opera con tanto poder sobre cada una simplemente porque es algo indefinidamente mayor, más poderoso, más integral que la mera suma de esos individuos. Maciver cree que “es importante apartar del camino la engañosa

⁹ *Op. cit.*, p. 77.

Los lazos de la sociedad están en los miembros de la sociedad y no fuera de ellos. Son las memorias, tradiciones y creencias de cada uno las que conforman las memorias, tradiciones y creencias sociales.

doctrina de las mentes supraindividuales correspondientes a organizaciones y actividades sociales o comunales”, y por tanto continúa diciendo que “no hay una gran mente ‘colectiva’ por encima de las mentes individuales en la sociedad igual que no hay un gran árbol ‘colectivo’ por encima de todos los árboles individuales en la naturaleza. Una colección de árboles es un bosque y eso es lo que podemos estudiar como unidad; y una agregación de hombres es una sociedad, una unidad mucho más determinada; pero una colección de árboles no es un árbol colectivo ni una colección de personas o mentes es una persona o una mente colectiva. Podemos hablar de cualidades de árboles en abstracción de cualquier árbol en particular, y podemos hablar de cualidades de mentes como tales, o de algún tipo particular de mente en relación con cierto tipo de situación. Al hacerlo estamos considerando simplemente las características de elementos similares de mentes individuales como podríamos considerar las características de elementos similares identificables en árboles individuales y en tipos de árboles. Concebir que por estas identidades existe una mente ‘colectiva’ aparte de las de los individuos o un árbol colectivo aparte de los ejemplos diversos es correr contra el muro de la teoría de las ideas.” Ahora bien, yo no pretendo comprometerme con la teoría mencionada. No es porque las mentes tengan mucho en común entre ellas que hablo de la mente colectiva, sino porque el grupo como tal es más que la suma de los individuos, tiene su propio procedimiento de vida según las leyes de la vida grupal, que no son las de la vida individual, y además porque su peculiar vida grupal actúa sobre la vida de los individuos y la modi-

fica profundamente. No llamaría árbol colectivo a un bosque; pero sí sostendría que en ciertos aspectos un bosque, una arboleda o un soto tienen de forma rudimentaria una vida colectiva. Así, aunque el bosque siga siendo el mismo después de cien o de mil años, todos los árboles que los constituyen podrán ser individuos diferentes; y una vez más el bosque como un todo será capaz y de hecho modificará la vida de cada árbol al atraer humedad, protegerlos de vientos fríos y violentos, albergar a varias plantas y animales que los afectan, y así sucesivamente.

Pero citaré un elocuente pasaje de un trabajo reciente de sociología que apoya mi visión. “Los lazos de la sociedad están en los miembros de la sociedad y no fuera de ellos. Son las memorias, tradiciones y creencias de cada uno las que conforman las memorias, tradiciones y creencias sociales. La sociedad, como el reino de Dios, está dentro de nosotros. Dentro de nosotros, dentro de cada uno de nosotros, y no obstante es más grande que los pensamientos y entendimientos de cualquiera de nosotros. Para los pensamientos y sentimientos y voluntades sociales de cada uno, la mente socializada de cada uno —en el complejo esquema de su relación con el mundo social— no es la mera reproducción de los pensamientos y sentimientos y voluntades del resto. Unidad y diferencia tejen también aquí su eterna red, el gran esquema social que ninguno de los que somos parte puede ver jamás en su totalidad, pero cuya infinita sutileza y armonía podremos comprender y admirar cada vez mejor. A medida que una comunidad crece en civilización y cultura, sus tradiciones dejan de ser formas de pensamiento claras y determinadas, sus usos dejan de ser uniformes, su espíritu ya no puede

resumirse en unas cuantas frases. Pero el espíritu y la tradición de un pueblo no se vuelve menos real al volverse más complejo. Cada miembro deja de encarnar toda la tradición, pero es porque cada uno encarna parte de una tradición mayor a la que contribuye la labor voluntaria de cada individualidad. En este sentido, el espíritu de un pueblo, aunque exista solo en los miembros individuales, sobrepasa cada vez más la medida de cualquier mente individual. Otra vez la tradición social se expresa mediante instituciones y registros más permanentes que las cortas vidas de los miembros de la comunidad. Estas instituciones y registros son como si fueran valores sociales almacenados (tal como puede decirse que, en particular, los libros son conocimiento social almacenado), nada en sí mismos, no son parte de la mente social sino los instrumentos de la comunicación de tradiciones de miembro a miembro, así como del pasado muerto al presente viviente. De la misma forma, con el incremento de estos valores almacenados, de los cuales algunos miembros se percatan de ciertas partes pero ninguno del total, el espíritu de un pueblo sobrepasa cada vez más la medida de cualquier mente individual. Son estas fuerzas sociales de dentro y de fuera, trabajando en las mentes de los individuos cuya propia herencia social es una parte esencial de su individualidad, almacenada en las instituciones que mantienen del pasado o establecen en el presente, las que moldean el espíritu comunal de las generaciones sucesivas. En este sentido también puede decirse que una comunidad es más grande que los miembros que existen en ella en algún momento, pues la comunidad misma sale del pasado para entrar en el presente, y los miembros que la forman en algún momento son parte de una gran sucesión, al principio moldeados ellos mismos por fuerzas comunales antes de convertirse, ya moldeados, en los determinantes activos de su moldeamiento futuro". ¡Una declaración admirable! "El gran esquema social que ninguno de nosotros puede ver jamás en su totalidad" —"el espíritu de un pueblo" que "sobrepasa cada vez más la medida de cualquier mente

individual" —"el espíritu comunal de las generaciones sucesivas" —"la comunidad" que es "más grande que los miembros que existen en ella en algún momento"; todas estas son denominaciones alternativas de ese sistema organizado de fuerzas mentales que existe sobre y por encima, pero no independientemente, de los individuos, de los que cada uno encarna algún fragmento y que es la mente grupal. Y el que escribió esta declaración es el señor R. M. Maciver; el pasaje aparece en la sección de su libro designada a "apartar del camino la engañosa doctrina de las mentes supraindividuales". En la misma sección continúa diciendo que "cada asociación, cada grupo organizado, puede y de hecho tiene derechos y obligaciones que no son los derechos y obligaciones de ninguno ni de todos sus miembros tomados por separado, sino solo de la asociación actuando como una unidad organizada... Como unidad, la asociación puede convertirse en una 'persona jurídica', una 'corporación', y desde la postura legal el carácter de unidad concebida como tal es muy importante... La 'persona jurídica' es una *unidad real*, y por lo tanto más que una *persona ficta*, pero la realidad que posee es de un orden totalmente diferente al de las personas que la establecen". Pero Maciver añade —perversamente, a mi parecer— que "la unidad en la que estamos pensando no es mecánica ni orgánica y ni siquiera psíquica". No puedo sino pensar que, al negar la naturaleza orgánica y psíquica de esta unidad, Maciver está bajo la influencia de la desafortunada y todavía prevaleciente forma de pensar de lo psíquico como idéntico a lo consciente que ha dado interminables problemas en psicología; porque ha motivado el intento inútil, constantemente renovado, de describir la estructura y organización de la mente en términos de materia consciente, ignorando las tan importantes diferencias entre actividad mental —que a veces es, aunque quizá no siempre, conciencia— y estructura mental, que no lo es. La estructura y organización del espíritu de la comunidad es en cualquier aspecto tan estrictamente mental o psíquico como la estructura y organización de la mente individual. 🐾

Los recipientes de la memoria colectiva: los artefactos

JORGE MENDOZA GARCÍA



L

LA IDEA

Los artefactos son una especie de objetos cercanos y significativos. En consecuencia, los objetos distantes que carecen de significado se quedan como cosas, con todo y su función inicial. Con los materiales significativos se van edificando los recuerdos de las sociedades, a lo que también se le denomina *memoria colectiva*: esa forma con sentido que tienen los grupos de traer el pasado al presente. En dicho proceder se incluyen distintos materiales —como los monumentos, los archivos, el cuerpo, la música—, pero en este trabajo solo se desarrollan dos: la escritura y las imágenes, artefactos mutuamente complementarios para el análisis del pasado de una sociedad, pues con base en ellos se reconstruyen sucesos, personajes, periodos y eventos significativos para una colectividad. Y si a estos materiales con que se confecciona la memoria colectiva se les altera, destruye o desaparece, los recuerdos tienden a alterarse, derruirse o desaparecer, es decir se van con los artefactos. Así se va configurando el olvido social: la ausencia de lo significativo en una sociedad. Las sociedades están edificadas, en cierta forma, sobre la base de esta relación memoria-olvido.

DEL ARTEFACTO

Artefacto etimológicamente alude a “arte”, a “algo hecho”, a un “objeto producido por el hombre”, a una creación humana, como puede ser un nudo en el pañuelo que las comunidades campesinas tradicionales producen o las grandes catedrales góticas de siglos y sociedades pretéritas. Ambas, no obstante, para fines de la memoria colectiva, se despliegan en el mismo proceso: permiten mantener el significado de acontecimientos en la vida de una persona o una colectividad para su posterior recuerdo. Esto bien puede denominarse *memoria colectiva* con *artefactos*.

La memoria de las palabras, es decir su etimología, ya era usada por los retóricos griegos: con ella construían argumentos y hacían tratados sobre la memoria. En consecuencia, y recordando esa idea, lo que aquí se pretende es partir de las etimologías para proyectar la reconstrucción de la memoria por medio de los artefactos.

Algunos historiadores tratan los artefactos como “vestigios” (Burke, 2001); no obstante, aquí se asienta la noción de artefactos en la adscripción ya señalada y que, al menos desde Vygotsky (1930), se concibe como un sistema mediador entre el ser humano y su entorno, como posibilitador de recuerdos, como material de reconstrucción, lo cual permite trabajarlos desde una perspectiva psicosocial en la memoria colectiva. Esta idea también la expuso Georg Simmel cuando habló de cultura y artefactos: “Que en un desarrollo tal el hombre incluya *algo que le es externo*. Ciertamente, el carácter cualitativo es un estado del alma, pero un estado tal que se alcanza por el camino de la utilización de *objetos conformados convenientemente*” (Simmel, 1957, p. 122).

En otras palabras, las personas están ligadas a los objetos; existe un vínculo afectivo, al que Jean Baudrillard denomina “presencia”. En este trazo de relaciones afectivas, de vínculos, “el hombre no

está libre de sus objetos, los objetos no están libres del hombre” (Baudrillard, 1968, p. 52). Son esas cosas físicas inscritas en actos sociales, en un contexto de relaciones, a las que nos dirigimos. Desplegamos ciertas actitudes hacia los objetos físicos que nos rodean: “tomamos hacia ellos la actitud de seres sociales” (Mead, 1999, p. 210); o como a su manera lo refirió Maurice Merleau-Ponty (2003, p. 27): “la cosa es un sistema de cualidades ofrecidas a los diferentes sentidos”. Y, justamente, en esa traza de pensamiento “a menudo actuamos, con referencia a objetos, de lo que podríamos denominar una manera inteligente, aunque podemos actuar sin que la significación del objeto esté presente en nuestra experiencia” (Mead, 1999, p. 111). Nuestro autor francés alude a objetos inteligentes o con significado: los “objetos significativos. Nuestra relación con las cosas no es una relación distante... viven en nosotros como otros tantos emblemas... El hombre está investido en las cosas y estas están investidas en él” (Merleau-Ponty, 2003, p. 31). Las cosas tienen cierto “halo”.

Habrà que señalar también que la noción de memoria colectiva que se asume en este trabajo es la inaugurada por Maurice Halbwachs (1925; 1950, quien la enuncia como un proceso social de reconstrucción de un pasado significativo para una colectividad. Dicho con otras palabras por un integrante de la escuela soviética de la memoria, el recuerdo social es algo más amplio que lo que indican términos como *rememoración* o *reminiscencia*, nociones más individualistas ellas, toda vez que el recuerdo es una “actividad íntimamente marcada por un sentido del pasado”, en tanto que es una actividad característica de reivindicación del pasado grupal. Es esa traza de reflexión, la memoria colectiva, o el recuerdo social, se puede entender como “la evocación colectiva de un pasado común y la conmemoración de acontecimientos que pueden ser previos a la experiencia de cada uno”, pero que de alguna

manera es conformada por el modo en que se ordena el mundo de los artefactos (Radley, 1990, pp. 67-69). En sentido estricto, en la memoria colectiva o el recuerdo social existe una significación social o colectiva de los objetos del mundo material, razón por la cual los artefactos, además de otras funciones, facilitan la relación entre las actitudes de las personas y los intereses que guían sus recuerdos.

Se puede advertir que, en el mundo social en que nos movemos, los objetos materiales se presentan de tal manera que permiten el recuerdo, lo cual ocurre tanto en situaciones amplias, por ejemplo en el pasado de una cultura —imáginese Teotihuacan—, como en situaciones cotidianas —piénsese en el mundo doméstico de la casa—; ese entorno organizado facilita “no solo lo que debería recordarse”, sino incluso “cómo debería conducirse este recuerdo” (Radley, 1990, p. 64). En ocasiones es precisamente eso lo que permite encontrar continuidad entre un pasado no vivido y el presente experimentado, porque los objetos tienen una adscripción que posibilita establecer “un vínculo con el pasado”, en virtud de que ciertos artefactos contribuyen al recuerdo, lo cual sabía perfectamente Halbwachs (1941, p. 163) cuando escribía: “los hombres se enfrentan a la resistencia de las cosas materiales... grabadas en las piedras, en las iglesias, en los monumentos, donde las creencias y los testimonios de otros tiempos han tomado forma de objetos sólidos y duraderos”.

La memoria colectiva como la plantearon sus autores primigenios (Halbwachs, 1925; 1950; Blondel, 1928) se va edificando por medio de sus espacios y sus fechas pero, como aquí se intenta mostrar, puede también hacerlo mediante ciertos artefactos, como hojas con algún impreso, boletos de transporte, plumas, muebles, edificios, fotografías, piedras, música; o instrumentos, cuya etimología alude al material, medio de hacer algo, como los objetos de trabajo de una sociedad primigenia. Se encuentran, asimismo, los monumentos, cuya etimología alude al recuerdo

y a la duración, de ahí que se hable de permanencia (Gómez de Silva, 1985). Y son ellos los que duran porque permanecen, toda vez que estos artefactos han sido creados ex profeso para ayudarnos a recordar, como ocurre con las lápidas, placas o inscripciones en honor de algo o alguien: se han levantado o inscrito para que acontecimientos o personas memorables no se pierdan en el olvido: operan desde el presente hacia el pasado; esa es su función.

Ahora bien, no toda cosa u objeto deviene artefacto, no toda cosa tiene un distingio. El significado es el que está implícito en los artefactos: se puede pensar con afecto en los objetos cercanos, con un vínculo, y se les puede considerar artefactos. En cambio, aquellos distantes no lo son. La cercanía puede advertirse o mirarse en sociedades pequeñas y antiguas, y se vuelve un poco más complicada en sociedades amplias, como las naciones, o muy modernas, como las actuales. En concreto: cuando en la vida hay pocos objetos se pueden crear más vínculos; o viceversa: cuando hay más objetos, se crea un vacío: “cuando la cultura contaba con pocas cosas de uso común, el estatus de dichos objetos era idéntico al estatus de las personas mismas que los utilizaban, de modo que no había separación psíquica entre uno y el mundo, es decir, entre sujeto y objeto” (Fernández Christlieb, 2002, p. 18). O como lo expresó Georg Simmel: antes, quien producía algo y lo vendía conocía a quien compraba ese producto, y conocían y sentían el objeto; existía una relación entre ambos, entre la gente y los objetos. Con la mercantilización del mundo actual, esa relación se ha perdido. Existe “indolencia” en el actual mundo urbanizado y saturado de cosas. Su esencia es “el embotamiento frente a las diferencias de las cosas... la significación y el valor de las diferencias de las cosas y, con ello, las cosas mismas son sentidas como nulas”. La mercantilización, la producción en serie o la producción masiva, el valor monetario que se les impone a las cosas van vaciando de

significado las cosas mismas, se va su sentido, van palideciendo esos objetos: la “decoloración de las cosas” cuando se equiparan con el dinero puede no ser tan evidente; no obstante, “en la relación que el rico tiene con los objetos adquiribles con dinero, es más, quizá ya en el carácter global que el espíritu público otorga ahora en todas partes a estos objetos, se ha acumulado en magnitudes sumamente perceptibles” (Simmel, 1957, p. 252).

Ese sinsentido, esta dilución del significado, este desdibujamiento del vínculo afectivo de las personas hacia sus objetos se va dando especialmente en la modernidad. Zygmunt Bauman (2007) le llama “mercado” a ese medioambiente, atmósfera, espíritu que descobija a los objetos. Ese “mercado” donde hoy se encuentran las cosas, los objetos, dicho con mayor precisión, los productos y mercancías que tienen clientes y generan demanda. Esa es la razón de ser del capitalismo, que consiste en transformar el capital y el trabajo en mercancía, en bienes de cambio. Esos bienes de consumo se adquieren si hay gratificación del deseo. “Sociedad de consumo” se le denomina a todo eso que enmarca este tipo de adquisición de productos. Ahora bien, el trato que se establece entre el consumidor y el producto es de uso y de manejo, no de vínculo o contemplación, que se tenía ante los objetos que a uno le importan en tiempos anteriores: una carta de diez años atrás, al igual que una flor que hace las veces de separador en un libro, que alguien regaló en años pasados, se contemplan, se palpan, se sienten, como la vieja mecedora de la abuela. Eran otros tiempos, anteriores y muy viejos, en que se disponía de pocos objetos: “la humanidad que poseía cosas singulares no ha abandonado nuestra memoria. Pobres en cosas, nuestra riqueza solo consistía en los hombres. Hablábamos solo de ellos y de sus relaciones. Vivíamos en y de nuestras relaciones” (Serres, 1985, pp. 47-48), y de las relaciones con esos objetos, habría que agregar.

En cambio, ante los productos mercantiles, lo que queda es manejarlos, usarlos, utilizarlos para otra acción que se considera más relevante, eso sucede cuando deviene el espíritu de acumulación, cuando impera la lógica de la separación (Fernández Christlieb, 2002). Ciertamente, en la actualidad la gente no se vincula con muchos objetos, la modernidad y sus grandes producciones hacen que el ser moderno domine, controle y ordene los objetos. Los manipula y usa, técnica de por medio: ahora, con tanta cosa, se puede hablar de relaciones ausentes, *conexiones*, se les denomina.

En estos tiempos, con este pensamiento y estas prácticas, los objetos son productos que quedan como cosas inertes, que no dan más, que no objetan ni convocan a estar con ellos, una cosificación rampante. En el mercado, donde impera la oferta y la demanda, “la necesidad de reemplazar lo ‘anticuado’, lo que no satisface o simplemente no queremos más, ya está prevista en el diseño de los productos en cuestión... la corta vida útil”. En sentido estricto, es la apoteosis de lo nuevo y la denostación de lo viejo: “Una de las principales maneras en que los consumidores lidian con el desafecto es deshaciéndose de los objetos que causan desafección. La sociedad de consumidores desvaloriza la durabilidad, equiparando lo ‘viejo’ con lo ‘anticuado’, lo inútil y condenado a la basura”. Y para ello echa a andar todo un mecanismo, sistema, dispositivo, porque existe la inutilidad, lo impráctico, todo aquello que estorba, que debe desecharse porque es reemplazable, lo mismo silla que casa, pareja o abuela: “la sociedad de consumidores es impensable sin una pujante industria de eliminación de residuos” (Bauman, 2007, pp. 36-37).

No obstante, parece que a pesar de tantos objetos, acumulación, cantidades desmesuradas, hay algo que no termina por llenarse. Se comenzó a tener cosas para ir llenando huequitos, vacíos de las habitaciones, de las casas, de los edificios, de las

Un “objeto” material, boleto de metro o tren por ejemplo, sirve para viajar, pero si se trata del primer viaje, ese mismo “objeto”, “boleto”, deja de serlo y deviene artefacto porque en él quedará inscrita una experiencia.

ciudades, de los medioambientes, de los espíritus. La acumulación de objetos y cosas nuevas venía dándose desde hace dos siglos, pero a finales del XX se hizo especialmente notable; hay ya mucho que ver y manipular y poco que contemplar. Se presenta eso que se denomina *fatiga perceptual*, ese fenómeno en que “los ojos dejan de mirar lo que ven y la piel deja de palpar lo que toca; es decir, reaparece el hueco, pero ahora se trata de un vacío por saturación” (Fernández Christlieb, 2002, p. 18); saturación desvinculatoria, carente de afectividad y significación.

No obstante, a la par de esta industria de desdones y de relegamientos, aún permanecen pensamientos y prácticas que vehiculan afectos, relaciones, interacciones, vínculos con los objetos en el día a día. Esa ligadura entre las personas y los objetos es algo que se vivenció claramente cuando había pocos objetos, y se denominó *frenesis*, los objetos tenían algo de las personas y las personas a los objetos no los sentían como lejanos (Fernández Christlieb, 2002). Por ejemplo, un objeto denominado artesanal tiene en su devenir el trabajo de quien lo elaboró, quien lo creó, guarda cierto esfuerzo y significado, y en él hay pasado inscrito.

Estos objetos son los artefactos, toda vez que dejan de lado una función con la que inicialmente han sido dotados, dejan de lado su funcionalidad. Un “objeto” material, boleto de metro o tren por ejemplo, sirve para viajar, pero si se trata del primer viaje, ese mismo “objeto”, “boleto”, deja de serlo y deviene artefacto porque en él quedará inscrita una

experiencia. Esa es su virtud: el artefacto guarda lo acontecido, al menos su significado, y este se arrastra desde el presente. A ese artefacto alude Baudrillard cuando señala que el objeto es algo más que lo que se usa, va más allá del “cuerpo material que resiste”, es “un recinto mental”, toda vez que “el objeto estrictamente práctico cobra un estatus social” (Baudrillard, 1968, pp. 97-98). Lo mental y lo social aquí son lo compartido, lo significativo, una sola entidad; no es lo personal lo que se impone, sino lo que los grupos, colectividades o sociedades marcan, pautan como relevante, como con sentido, como aquello digno de mantenerse en el recuerdo o digno de recordarse. De eso trata la memoria colectiva. De ahí que sea entendible que haya “objetos de recuerdo”, de antaño, que vienen de lejos: algunos de ellos llamados barrocos, folclóricos, antiguos, que brindan o posibilitan testimonio, nostalgia, vuelta al pasado. Un objeto viejo, antiguo, no es ya funcional, no se usa, no tiene elemento práctico, más bien remite al pasado y significa el tiempo. Llegan a ser objetos cálidos, contrapuestos a lo frío de los objetos apartados y modernos, que son más bien distantes.

Pues bien, la visión que aquí se asume es la de la psicología social. El nombre originario de esta disciplina a fines del siglo XIX e inicios del XX era psicología colectiva, y estaba impregnada de su tiempo, del pensamiento y debate colectivo, no creía mucho en la división positivista de la ciencia y por eso canjeaba y debatía con distintas perspectivas y disciplinas, el intercambio era uno de sus pilares.



Por eso es que de ese espíritu se impregna el presente trabajo, como un esfuerzo de memoria, para retornar a sus orígenes.

MATERIALES DE LA MEMORIA:

ARTEFACTOS

El artefacto es distinto del utensilio, toda vez que este último remite a lo útil, a utilizar, al uso, que es lo que sucede con los productos, que se toman y manipulan. En cambio, el objeto en los tiempos de una sociedad de recuerdo es artificial, de artefacto. En buena medida porque hay tiempo endosado en ellos o, de manera más precisa, el tiempo se ciñe a los objetos, se va plasmando, quedando, y el tiempo para ser social requiere significados. De ahí que se pueda expresar que los objetos-artefactos aportan memoria a la percepción del mundo (Moles, 1975, p. 31). Un objeto se vuelve artefacto de varias maneras; para el caso de la memoria, esta puede ser la traza: el objeto es algo con estabilidad y fijeza en el tiempo, en el espacio y en el lenguaje; en él se depositan experiencias significativas. Hacer memoria colectiva es el proceso de localizar los recuerdos en esos objetos socialmente significativos (Fernández Christlieb, 1994, p. 103). De esta forma, los objetos devienen mediación con el pasado, se vuelven signos materiales. Una gran cantidad de objetos que van constituyendo los recuerdos son como una especie de “bosque de signos”. Objeto de alguna manera designa “el objeto amado” (Baudrillard, 1968, pp. 94-97), se le dota de significado, el significado, como lo ha argumentado Jerome Bruner (1990), es social, es cultural, dicho de manera rápida y sintética. Ahora hay que desarrollar el argumento.

La memoria mnemotécnica es una memoria cultural. Hay una memoria natural, biológica, orgánica, cuya base es el cerebro y no el significado. Pero esa no cabe aquí, ya que tiene otros procedimientos y otros propósitos, explica otras cosas; otra es su realidad, una natural no una cultural, que es la

que aquí concierne. En este trabajo se analiza la memoria colectiva, una memoria cultural. Ahora bien, por *mnemotécnica* hay que comprender “todos los procedimientos de memorización que incluyan la utilización de ciertos medios técnicos externos y están dirigidos a dominar la propia memoria” (Vygotsky, 1931, p. 248). Y esos procedimientos culturales de memorización, a decir del psicólogo cultural soviético, se miran en diversos escenarios y de distintas maneras. Con los infantes trabajó mucho este estudioso, y a ellos les presentaba tarjetas, como “auxiliares” para recordar palabras, que los ayudaban a construir su memoria. En esos casos, las tarjetas “cumplían el papel de signos” y constituían “actos instrumentales”, para edificar el recuerdo social, con la ayuda de esas tarjetas los infantes edificaban una memoria narrativa (Vygotsky, 1931, p. 252).

Objetos, artefactos, instrumentos, signos, he ahí los materiales con que se va edificando la memoria colectiva. A los artefactos, Berenice Carrasco (2006, p. 34) los denomina *recipientes*, en tanto que “recogen nuestro pasado”, y son muy diversos. Antes de exponer algunos objetos y su relación con la memoria colectiva, hay que indicar algunas cuestiones más sobre los artefactos, no con el propósito de hacer una taxonomía, sino de dar cuenta de su posición disímil en el mundo social.

Artefactos los hay en distintos niveles y propósitos, los durables y permanentes, como la escritura o los edificios, magnos, que bien pueden abarcar una cultura entera, las ciudades mesoamericanas constituyen un buen ejemplo al respecto. Enrique Florescano lo argumenta de la siguiente manera: estelas, centros ceremoniales, pirámides, inscripciones de por medio, constituyeron una manera de comunicar el pasado: “un sistema unificado de valores y comportamientos sociales”, lo cual se posibilita con el surgimiento de las ciudades, pues la arquitectura, escultura y pintura, entre otras artes,

conforman vehículos que permitirán plasmar símbolos y comunicar sus mensajes a la sociedad. De esa manera, por ilustrar, la pirámide, tan nuclear en esas culturas, deviene artefacto divulgador de múltiples mensajes: su función inicial de representación espacial del cosmos se mantiene al paso del tiempo, y después se expresará en distintos ritos de resistencia durante la Colonia. A ella se unirán otros elementos visuales, como la pintura, el diseño urbano o las estelas. Con las primeras ciudades que levantó la cultura Olmeca “las estelas se asociaron con la pirámide y el centro ceremonial, las estelas fueron el monumento privilegiado para representar al soberano y también simbolizaban el árbol cósmico”. La estela, lisa, sin pintura o esculpida en piedra, como sea, se erigió como “monumento conmemorativo de acontecimientos ocurridos en el lugar donde estas se levantaban” y “la mayoría de estos monumentos transmitía mensajes claros, expresados en símbolos que todos podían comprender” (Florescano, 1987, p. 245). Memoria amplia, de sociedades enteras.

Existen de igual forma los artefactos provisionales, “marcadores transitorios”, como una marca en el suelo, una bandera en la punta de una montaña; o indicadores para una acción, como el hilo en el dedo de la mano. En este caso, lo que posibilitan los artefactos provisionales es que en ese paso del presente al futuro no se genere olvido. No obstante, ambos, tanto permanentes como transitorios, tienen la intención de potenciar la memoria desde el presente y proyectarla en el futuro.

Así como hay objetos creados intencionalmente con el propósito de recordar, como las postales, los *souvenirs*, los vasos con inscripciones para datar una fecha o suceso, existen otros que adquieren esa función a posteriori, como las pirámides o las impresiones. De esa manera parecen actuar algunas cosas en el mundo social, pues al principio un objeto cualquiera, una pluma, por decir algo, se

emplea de cierta manera, con ciertas incidencias; después, al ser redesignado desde otro tiempo, por ejemplo desde el presente, adquiere otro matiz, función y sentido. Si la pluma de la que hablamos perteneció al *Che* Guevara, cobra un interés y tiene una inclusión en un mundo de objetos del



recuerdo, pues esos objetos terminan por objetar a su interlocutor, quien los mira, escucha o siente de alguna manera (Fernández Christlieb, 2003). Así, ocurre un “desplazamiento” de ese material, fortuito o dirigido, y ello es lo que faculta que la cualidad del objeto sea ya un artefacto, en este caso artefacto de la memoria. Contrario a los ar-

tículos “perecederos”, fugaces, que desaparecen como aparecen rápidamente (Bauman, 2007), los artefactos de la memoria permanecen, porque significan y “contienen” algo que la sociedad les ha depositado: sus experiencias y significados.

Ocurre que algún objeto aparece y la gente se detiene tratando de encontrar una historia, un pasado, una explicación, y entonces evoca; así se presentan algunos objetos, porque interpelan, como las figuritas encontradas al excavar en una casa, una fotografía o una carta sacada del cofre. Otros, sin embargo, están en un mundo materialmente ordenado, son deliberadamente organizados con la pretensión de mantener el sentido de un pasado. Como aparecen los intencionados o los a posteriori, se encuentran los artefactos socialmente organizados (que bien pueden incluir a los anteriores), y en tal caso encontramos los museos caseros, de agrupaciones o de culturas, así como cajas con documentos, archivos, galerías y bibliotecas, creados y organizados con la intención de almacenar y comunicar el presente y pasado de una cultura a futuras generaciones, que aún no existen pero que ya se anticipan y se consideran en cierta medida.

Todos ellos, y otros más, dan cuenta de una continuidad entre pasado y presente por medio de la memoria. Halbwachs (1950, p. 131) lo ponía en estos términos: “Los objetos materiales con los cuales estamos en contacto a diario no cambian o cambian poco, y nos ofrecen una imagen de permanencia y de estabilidad”, y parecería que son “como una sociedad silenciosa e inmóvil” pero comunican un sentido del pasado. Dicho con otras palabras: las personas no localizan en los objetos un fin de supervivencia sino el “de vivir en lo sucesivo, continuamente, conforme a un modo cíclico y controlado, el proceso de su existencia y rebasar así, simbólicamente, esta existencia real en la que el acontecimiento irreversible se le escapa” (Baudrillard, 1968, p. 110).

No obstante que para Joel Candau (1998) los artefactos no son sino “extensiones de la memoria” en tanto que dice que solo permiten extender la memoria, desde las pinturas prehistóricas hasta los símbolos y la escritura, pasando por el lenguaje, se puede responder que la humanidad ha levantado monumentos, ha creado instrumentos y artefactos para recordar: desde inscripciones en los árboles hasta pirámides y monumentos, y ellos van constituyendo la memoria de una sociedad, de una cultura pues, como se verá más adelante, si estos artefactos se derruyen, los contenidos de la memoria tienden a la desaparición.

Los objetos, instrumentos y artefactos de la memoria tienen larga historia y se van modificando de acuerdo con sus tiempos y condiciones, no así su intención, que en todo momento es comunicar para no caer en el olvido. De esta forma, por ilustrar con un caso, en la cultura mesoamericana el conocimiento se recolectaba y se almacenaba en “medios perdurables”, ya fueran visuales, orales o escritos, artefactos que permitían su legado a generaciones posteriores (Florescano, 1999, p. 13). Si ello ocurría en el mundo precolombino, al paso del tiempo llegaron otras creaciones: cementerios, catedrales (Fulcanelli, 1970), monumentos, ciudades enteras (Florescano, 1987), museos (Bolaños, 2002), música, hasta arribar al siglo XX que, por su parte, asistió a una innovación tecnológica que trajo consigo la conservación de imágenes en movimiento con todo y su discurso expresado. Este avance tecnológico posibilitó, a su vez, que se almacenaran de distintas formas las experiencias de sociedades enteras.

EJEMPLOS DE ARTEFACTOS: ESCRITURA E IMÁGENES

En este apartado se dará cuenta de dos tipos de artefactos: la escritura y las imágenes. Al final, se argumentará cómo la ausencia de los artefactos va trazando la ruta del olvido social.

Escritura

Un artefacto, instrumento, forma mnemotécnica, es la escritura: “las incisiones primarias que nuestros antepasados hacían en un árbol, los nudos que se hacían para recordar, vienen a ser los antecesores de nuestra escritura actual” (Vygotsky, 1931, p. 259). Tenían la misma función: convocar al recuerdo. La escritura va constituyendo y ampliando la memoria. De hecho, se puede aseverar que “la escritura surge como guarda del recuerdo” (Lampolski, 2009, p. 80).

La escritura posibilita que la memoria se doble: conmemoraciones y celebraciones de eventos considerados importantes que se plasman en, por ejemplo, bloques; entre más eventos y cosas que conmemorar y celebrar, más inscripciones, sitios y objetos con que recordarlos, como las estelas u obeliscos, como ocurría en el Antiguo Oriente. Sabedores y previsores de la supervivencia y la comunicación de experiencias hacia adelante, en las grandes civilizaciones, como Mesopotamia, Egipto, China y Mesoamérica, la memoria se dirigió hacia el calendario y las distancias, es decir en el sentido de que los hechos que se registraban superaran la generación que los vivió o plasmó. Ya fueran eventos de corte religioso o geográfico, la entidad era la misma, el trivium: tiempo, espacio y hombre en acción, esa es la materia de la memoria en ese momento: una memoria cultural, una memoria colectiva. Otras culturas estuvieron atravesadas por otro tipo de registro, mediadas por otras creencias: “la literatura de Babilonia y de Asiria era principalmente religiosa: estaba formada por himnos, conjuros y leyendas”, asimismo “existió una literatura épica con base histórica” (Moorhouse, 2004, p. 252), cuya base era el recuerdo social.

Estos registros tienen su antecedente: la cultura oral, tradición de larga duración con la que se formaron las sociedades antiguas, y en cuyo método se almacenó el conocimiento sobre el pasado (Ong,

1982). La cultura oral con sus contenidos corría el riesgo de marcharse con sus transportadores, luego entonces había que inscribir el pasado en formas más duraderas que la corta existencia de los portadores de ese conocimiento. Hace unos miles de años, un tipo de escritura lo posibilitó. Tal escritura data del 2000 a. C., aproximadamente, y permitió mantener y comunicar sucesos hasta entonces sostenidos mediante la tradición oral, como se hizo con los poemas de Homero en Grecia o los himnos de los Rig-Veda en la India. La escritura, como ahora la conocemos, en ese entonces no fue tan necesaria para alargar la vida de lo que se narraba.

Los griegos, como ocurre en diversos campos del conocimiento, son otro punto de referencia; Occidente se ha alimentado de ellos y mucho. En el siglo VII a. C. apareció la escritura alfabética y, por tanto, una nueva forma de comunicar lo pasado (Vernant, 1999). Poco después, en el siglo V a. C. ateniense, dominado por Pericles (muerto en 429 a. C.), caracterizado por una alta concentración de actividad cultural, Occidente conoció el uso público y consciente de la escritura y la lectura, correspondido con un modo de orden político cuasidemocrático en una sociedad esclavista. El uso público se daba al exponer ante todos los ciudadanos inscripciones cinceladas en material duro que contenían leyes, documentos financieros, nóminas de cargos, listas de víctimas de guerra, etcétera. Mediante la manifestación pública, un ciudadano que deseara informarse sobre los asuntos públicos tenía la posibilidad de hacerlo mediante la lectura. Con la anotación, claro, de que había un alto alfabetismo. Quizá a ello se deba el que Jacques Le Goff (1977) señale que la “gran época” de las inscripciones fue la de Grecia y Roma antiguas, de las que se ha dicho que son “civilizaciones de la epigrafía”. Inscripciones en cementerios, plazas, avenidas, calles, en las montañas; en todos lados se acumulaban rótulos para perpetuar el recuerdo y conmemorar. En el

caso grecorromano, la piedra y el mármol fueron los materiales que soportaron el advenimiento de la memoria, los denominados archivos de piedra. Las piedras y los lugares sirven de recipientes a la memoria que necesita cualquier cultura que quiera sobrevivir y permanecer.

La escritura devino constitución y ampliación de las formas de la memoria colectiva. Con la escritura, la memoria de un grupo permanece aunque este desaparezca, pues lo escrito persiste. La escritura “actualiza con extraordinaria agudeza el problema de la fijación de la tradición” (Lampolski, 2009, p. 89), toda vez que se escribe no solo para transmitir mensajes sino también para conservarlos: cualquier texto, de índole y extensión disímolas, se escribe esencialmente por dos motivos relacionados: “para asegurar su conservación para el presente y el futuro o para que eventualmente sea releído tanto por quien lo escribió y sus contemporáneos como por quienes vengan después” (Petrucci, 2002, p. 105).

Se ha escrito en diversos soportes, desde hueso y estofa, piel y cilindros, arcilla y cera (en Mesopotamia), cortezas de abedul (antigua Rusia), hojas de palmeras (India), caparazones de tortuga (China), hasta papiro, pergamino y papel (Le Goff, 1977). No obstante el material y contenido, habrá que señalar que todo documento tiene carácter de artefacto en tanto que tiende a perpetuar el recuerdo. Contribuciones materiales para el mantenimiento de la memoria, ensanchamiento del pasado relevante para una cultura, para una colectividad.

Ahora bien, hay que indicar que en las sociedades alfabetizadas la memoria escrita es producto del juego de tres tendencias: a) la producción de escritura; b) la conservación de lo escrito en sus diversas formas, y c) la eliminación de lo escrito (Petrucci, 2002). Por lo demás, hay un tipo de escritura dirigido especialmente a conservar la memoria, o cierto tipo de memoria, y es la que se edifica con

una concepción de tiempo de por medio, que incluyen registros conscientes sobre el pasado y el presente de eventos que se consideran dignos de permanecer, dirigidos a los contemporáneos y a las generaciones por venir: “una combinación de palabras escritas y representadas por medio de dibujos tiene la máxima oportunidad de dejar una impresión perdurable, apoyándose mutuamente ambos recursos” (Moorhouse, 2003, p. 219).

La escritura con imprenta de por medio, siglos después, posibilitará el mantenimiento de sucesos pasados, significados, cultura, conocimiento, en libros. Los libros, en cierta medida, han sido como una especie de recipiente donde se guarda lo que no se quiere olvidar, lo que se desea comunicar y lo que se anhela recordar. Eso lo tenía claro Jorge Luis Borges que, en uno de sus trabajos, reconstruye toda una civilización perdida mediante las fracciones de una biblioteca. La imprenta le otorgó un carácter estable a lo que empezó a publicar, de igual manera favoreció el desarrollo de, por ejemplo, las lenguas vulgares (Febvre y Martin, 2005, p. 368).

Es cierto que no toda escritura está vinculada con la memoria, ni todos los grupos pueden escribir sobre su pasado. Hay ciertos grupos de poder que en diversas sociedades se apoderan del pasado o escriben cierto pasado para legitimar su actuación y posición presente. De ahí que exista la necesidad de recuperar lo relegado: hay que ser en cierto sentido paleógrafo, es decir, estudiar la escritura. Y quizá habrá que interesarse menos en la escritura monumental y más en la no monumental, esto es, la de los márgenes, ahí donde están las narraciones cotidianas, las del pensamiento social. Por otro lado, hay que hurgar en la destrucción de lo escrito, que remite al olvido.

Imágenes: pinturas y fotografías

Los historiadores, por ejemplo, han preferido trabajar más con documentos que con imágenes. No

obstante, las imágenes comienzan a hacerse un lugar al lado de los documentos y los testimonios para la reconstrucción de sucesos del pasado, en tanto que pueden dar cuenta de lo que permanece y cambia, como las ideas de enfermedad y salud, o los criterios de belleza o fealdad, así como de aquellos que se han preocupado por la apariencia externa y que han pretendido proyectarse de determinada manera hacia un futuro. Las poses, de igual manera, se mantienen en imágenes. De hecho, el pasado de la cultura material “sería prácticamente imposible sin el testimonio de las imágenes”. Dar cuenta de las opiniones políticas o actitudes pasadas, sobre todo de varios siglos atrás, remite a los grabados, igual que ocurre con la propaganda. Así, las catacumbas de Roma permiten adentrarse en torno al cristianismo primitivo, y en los cuadros de Joseph Vernet puede “leerse la historia de las costumbres, las artes y las naciones” (Burke, 2001, pp. 11-13).

En efecto, las imágenes, como pinturas y fotografías, pueden dar cuenta de situaciones y episodios pasados, las imágenes son tomadas menos por su calidad estética y más por su función de testimonio, de posibilidad de informar de eventos anteriores. Recientemente, los estudiosos de las cuestiones del pasado las han mirado como “documento histórico”, aunque desde la visión aquí trabajada se aducen como “artefacto de la memoria”, ello porque son objetos “a través de los cuales podemos leer las estructuras de pensamiento y representación de una determinada época” (Burckhardt, en Burke, 2001, p. 13), cuya función es ilustrativa y potente.

Asunto que sabía bien Johan Huizinga, el autor de *Homo ludens*, quien se dedicó a estudiar el pasado de los Países Bajos porque se impresionó con una exposición de pintura flamenca, y lo mismo le aconteció a Frances Yates, estudiosa del Renacimiento francés, quien utiliza los testimonios visuales como documentos históricos, y ha terminado por escribir un tratado sobre memoria, *El arte de la memoria*. El propio Philippe Ariès ha definido las imágenes como “testimonios de sensibilidad y vida”, que es a lo que alude la memoria colectiva cuando se reconstruye (Halbwachs, 1925; 1950). Por eso, Burckhardt, el estudioso del arte italiano, decía de las imágenes y monumentos que eran “testimonios de las fases pretéritas del desarrollo del espíritu humano” (en Burke, 2001, p. 13), no obstante haya quienes señalen que no hay tal cosa como espíritu de época o de lo colectivo y se piense en un espíritu individualista (Gombrich, 1999, p. 41).

Pero atmósfera de tiempo y de período o no, las imágenes han estado imbricadas con la memoria desde su surgimiento allá con los griegos como arte de la memoria (Yates, 1974), y así continuaron durante varios siglos. Las culturas mesoamericanas de igual manera lo practicaban; ya fuera como forma mental compartida o como algo plasmado en algún material, no son meras extensiones sino constituyentes de la memoria y su comunicación.

Es necesario expresar que en muchos casos “la producción de imágenes también suministra una ideología dominante. El cambio social es reemplazado por cambios en las imágenes. La libertad para

El propio Philippe Ariès ha definido las imágenes como “testimonios de sensibilidad y vida”, que es a lo que alude la memoria colectiva cuando se reconstruye (Halbwachs, 1925; 1950).

consumir una pluralidad de imágenes y mercancías se equipara con la libertad misma” (Sontag, 1977, p. 249). En ese sentido, hay que considerar también la utilización de las imágenes como propaganda y como visiones estereotipadas del otro. Aunque también se encuentra la otra parte, la otra cara, la de reivindicación, como sucede con el trabajo de algunos muralistas en distintas latitudes.

Dicho lo anterior, hay que indicar que asistimos a dos revoluciones en términos de imágenes, la de los siglos XV y XVI con la imagen impresa, xilografía, grabado, aguafuerte, y la del siglo XX con la imagen fotográfica, incluidos el cine y la televisión. Las imágenes se multiplican y recorren cada vez más distancia e incluso llegan a desbordar ciertos círculos elitistas como, por ejemplo, la pintura que solo en ciertos grupos podía realizarse. A las razones que se esgrimen para las pinturas pueden agregarse las que se reflexionan para la fotografía: no son mero reflejo de la realidad, pero pueden ayudar en tanto que a) ofrecen testimonios de ciertos aspectos de la realidad social que muchos trabajos escritos dejan de lado; b) se da cuenta de una diversidad de intenciones y puntos de vista; c) hay atestación de distintas mentalidades, ideologías e identidades, toda vez que “la imagen material o literal constituye un buen testimonio de la ‘imagen’ mental o metafórica del yo o del otro” (Burke, 2001, p. 37).

La fotografía es vista aquí en ese sentido. De ser “mero complemento del texto escrito, la imagen llegó a ser en muchos casos el centro de atención donde la palabra impresa (o hablada) complementó la imagen. La fotografía tiene que ver en eso”. La fotografía permite ir reconstruyendo la existencia de la creación humana en tanto que “inmortaliza lo perecedero”. En ese sentido, las imágenes que los seres humanos crean pueden entenderse, además de como un bien cultural, como una forma de la memoria insertas en un “contexto cultural en el

que se crean y el cual determina su uso y su significado” (Köppen, 2001, pp. 88-89). En ese sentido, las fotografías también son una herencia cultural.

Con la fotografía, a diferencia de la pintura, los temas se amplían, se presenta una especie de “democratización de las experiencias” puestas en imágenes. Uno de los primeros usos de la fotografía, o de los primeros temas fuertes, tiene que ver con la familia, la boda por ejemplo, ha sido un tema vertebral en el uso de estas imágenes. En ese mismo orden, las fotografías de los hijos pequeños son cruciales: la fotografía se convierte en elemento que recorre la vida de las familias, y hay quienes les rinden cierto culto y hasta programan reuniones de días enteros para mirar las imágenes que ya han visto cantidad de veces, ahí se reconstruye el pasado de esa sociedad llamada familia; en conjunto, habrá que señalar que hacer fotografías de la familia es como elaborar una especie de crónica de esta.

Se ha destacado, asimismo, que “coleccionar fotografías es coleccionar el mundo”, de ahí que se señale que cuando se siente nostalgia se hacen fotos, pues una fotografía bien puede insinuarse como “una cita, lo cual asemeja un libro de fotografías a uno de citas”, o como forma de almacén pues, ciertamente, estos son tiempos en que “tenemos nuestros espectros de papel, paisajes transitorizados. Un museo liviano y portátil” con el que podemos viajar cuando estamos lejos del terruño (Sontag, 1977, pp. 102-107). Olvidar las fotografías del viaje, por ejemplo, es olvidar parte de lo acontecido.

MANIPULACIÓN O DESTRUCCIÓN DE ARTEFACTOS: OLVIDO SOCIAL

La memoria colectiva se posibilita, como se ha argumentado en el presente trabajo, sobre la base de los artefactos, desde la escritura hasta los monumentos, pasando por las imágenes, fotografías, pintu-

ras, cine, literatura, arte y cuerpos, entre otros. Pues bien, el manejo deliberado e impositivo, la manipulación o destrucción de estos artefactos crea, genera o delinea otro tipo de proceso: el olvido social. El concepto de olvido social, con dicha nomenclatura, ha sido poco facturado. De hecho, se puede advertir que es una idea que va cobrando forma, se va llenando de contenido, y en este caso se asume una perspectiva: el olvido social se concibe como la imposibilidad de evocar o expresar acontecimientos significativos que en algún momento ocuparon un sitio en la vida del grupo, colectividad o sociedad, y cuya comunicación se ha bloqueado o prohibido por entidades supragrupales, como la dinámica social o el poder. En este último caso, los grupos de poder pretenden silenciar o relegar los otrora sucesos significativos de una colectividad, toda vez que les resultan incómodos para legitimarse en el presente, de ahí que en distintos momentos pretendan imponer su visión particular sobre el pasado de toda una sociedad. En consecuencia, el mundo experiencial pasado de una colectividad disminuye, se encuentra encogido; el olvido puede ser concebido como una ausencia (Vázquez, 2001, p. 68) que se presenta cuando, por ejemplo, los materiales con que se forja la memoria se van trastocando, desgastando, alterando, derruyendo o destruyendo.

Las imágenes también informan de las distorsiones, asunto que sabía perfectamente en la entonces Unión Soviética José Stalin, que mandó borrar a sus adversarios: la muerte fotográfica con el aerógrafo y el escalpelo. Difuminaciones y reencuadres. En una fotografía aparecen originalmente Lenin y Trotsky (el creador del Ejército Rojo), durante la celebración del segundo aniversario de la Revolución de Octubre en la Plaza Roja, años después aparece sólo Lenin, Trotsky ha sido borrado. La soberbia del poder fue tal que las fotos de muchos dirigentes del momento se esfumaron. Eso sucedió con Isaac Zelensky, secretario de Organización del Partido

Comunista de la Unión Soviética (PCUS) que en 1924 se hizo cargo del entierro de Lenin. Ese mismo año, Stalin lo atacó por “hostilidad insuficiente hacia Kamenev y Zinoviev” (quienes también serían desvanecidos de las imágenes oficiales, por oponérsele), fue arrestado en 1937, juzgado un año después y finalmente fusilado. La imagen de Zelensky fue tachoneada de los retratos de todos lados: libros de educación, anuarios, recuentos. Junto con Zelensky otros “enemigos del pueblo” fueron proscritos, intentando con ello que quedaran en el olvido. Para su proscripción contaban con delatores que denunciaban actividades “burguesas” de los acusados: las paredes tenían oídos y ojos, por eso es que George Orwell escribió su 1984 y el *Gran Hermano*, aludiendo al régimen de la Unión Soviética y su entonces dirigente. Las fotos de muchos líderes soviéticos fueron arrancadas de los manuales, otras salpicadas de tinta, esa era la orden de los maestros a los infantes para que no se tuviera constancia de los indeseados: “a muchos volúmenes —políticos, culturales o científicos— publicados en las dos primeras décadas del régimen soviético les habían sido arrancados por los censores capítulos enteros” (King, 1998, p. 57). Esas fueron las constantes, y se presentan como marcas, como cicatrices de las desapariciones: el recorte de las tijeras, el uso de la tinta india o el borrón de la fotografía. Como lo muestra un retrato (anónimo) en el Leningrado de 1926: aparecen, de izquierda a derecha, Nikolai Antipov; Stalin, Serguei Kirov y Nikolai Sheverník. Años más tarde Antipov ya no está en la imagen, después desaparece Shverník, y para 1949 queda sólo Stalin. En esas imágenes este es glorificado y se le muestra como “el gran líder y maestro del pueblo soviético”, mediante pinturas del realismo socialista, esculturas monumentales y fotografías alteradas o falsificadas “representándolo como el único y verdadero amigo, como el camarada y sucesor [natural] de Lenin” (King, 1998, p. 53).

La fotografía, en tal caso, con sus cicatrices y sus borrones, permite entrever los excesos del poder, y las maneras en que se han ido produciendo los desplazamientos de las personas o grupos, diseñando formas explicativas que justifiquen un pasado inexistente. Asimismo, contribuye a dar cuenta de las distintas versiones que sobre el pasado existen al cuestionar la que el poder trata de imponer.

Por otro lado, sabedores del cuerpo como recinto de lo acontecido, a los pensamientos y gobiernos totalitarios les da por desaparecer los cuerpos de sus víctimas, porque mantener los cadáveres indica los excesos que se han cometido. A los militares chilenos, salvadoreños, guatemaltecos, argentinos, mexicanos, en las pasadas décadas les dio por desaparecer los cuerpos de sus víctimas. Los militares chilenos, para ejemplificar, desplegaban todo un operativo: primero los ejecutaban, después los arrojaban en fosas clandestinas, más tarde estas eran ubicadas, se exhumaban los cuerpos y posteriormente se arrojaban al mar: “no sé la cantidad exacta... Lo único que sé es que después que los sacaban ponían los restos en sacos —de cordel o de cáñamo, uno a uno para que no se desarmaran—, los llevaban a un camión para trasladarlos” en un helicóptero. Ese es el relato de un cabo retirado del Ejército chileno durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990). Así se intentaba “borrar” todo “rastro” de los detenidos-desaparecidos de los que se tienen noticia en el país sudamericano. Tales prácticas las realizaban la Caravana de la Muerte y la Caravana del Desentierro (AFP y DPA, 2003, *La Jornada*, 30/06/03).

México tiene también sus desaparecidos. Eduardo López Betancourt, quien fuera procurador de Justicia y secretario general de Gobierno durante la administración de Rubén Figueroa Figueroa, en el estado de Guerrero, dio a conocer que, en los años

setenta, de la Base Aérea Militar de Pie de la Cuesta salían aviones con cadáveres y personas vivas para ser arrojadas al mar (Habana, 2003; *La Jornada* 30/11/03). Así de crudo lo manifiesta: “le puedo asegurar que los aviones salían de la zona militar de Acapulco con cadáveres y personas vivas para ser precisamente aventadas al mar abierto” (*La Jornada*, 30/11/03, p. 12), intentando no dejar testimonios y signos de las atrocidades que se cometieron contra los secuestrados-desaparecidos que en nuestro país, a decir de sus familiares, suman más de mil casos.

Ese pensamiento olvidador es el que lleva a quemar y destruir artefactos depositarios de memoria. Las colonizaciones y los mecanismos de conquista dan cuenta de ello. Uno de los primeros frailes franciscanos que llegó a Yucatán (en lo que ahora es el sur de México) con intenciones de conversión, fue Fray Diego de Landa, especialmente feroz, que llamaba a los nativos “perros herejes idólatras”. Muchas obras mayas fueron destruidas por orden suya, pero otras más, como algunas imágenes, fueron escondidas por los indígenas, quienes continuaban practicando sus ritos religiosos en la clandestinidad. Fray Diego, cruel con la cosmovisión maya, erigió en 1562 un tribunal religioso en Yucatán que no fue sino una inquisición: piedras sagradas e imágenes fueron decomisadas en los juicios, muchos indígenas huyeron a la selva a suicidarse, otros más se ocultaron con sus artefactos resguardados. La labor cruenta y olvidadora de Fray Diego continuó y así, con auto de fe, hizo quemar alrededor de cinco mil “ídolos” y objetos sagrados, entre los cuales se encontraban códices que narraban el devenir de ese pueblo. Después, arrepentimiento de por medio, se dedicaría a “salvar” la visión maya en un texto que lleva por nombre *Relación de las cosas de Yucatán* (Molina, 2008, pp. 55-56). Memoria versus olvido. La constante disputa en el recorrido de las sociedades.

MEMORIA CON ARTEFACTOS, UN CIERRE

El mundo material perdura y puede sobrevivir a sus creadores, y esas creaciones sirven de monumento “a sus esfuerzos e ideales”. Asimismo, en ocasiones ocurre que el sentido que adquieren tales materiales se expresa de manera independiente del que sus autores originalmente les asignaron; y también devienen argumentos, elementos a partir de los cuales pueden construirse interpretaciones diversas y un sentido del pasado de una colectividad. En efecto, el recuerdo se da en un mundo de objetos, como también de palabras, y los recipientes-artefactos son esenciales en la memoria de una sociedad. En sentido estricto, “la gente crea objetos o instala artefactos para que algo sea recordado o conmemorado en el futuro. El mundo de los objetos como cultura material representa, por lo tanto, el registro tangible de los logros humanos” (Radley, 1990, p. 65), y en ellos se inscriben las experiencias significativas que se traducen en recuerdos. El cantante cubano Compay Segundo expresa esta idea así: “yo nunca usé la corbata, ni tampoco usé el pañuelo, creyendo que así guardado, conservaría el recuerdo”.

El recuento de acontecimientos y episodios, la memoria colectiva, lo hace mediante diferentes artefactos, y no de uno solo, porque la reconstrucción de las experiencias solo es factible sobre la base de la exploración de múltiples materiales, de distintos artefactos, de disímiles objetos; ora las imágenes, pero al lado de los cuerpos y los cementerios: la memoria de las Muertas de Juárez en México lo sabe bien. Y si de brindar versiones alternativas a las que el poder intenta imponer sobre los tiempos anteriores, las fotografías pueden ayudar: México, Latinoamérica y los países del Este de Europa del pasado siglo son muestra de ello; si de la continuidad se trata, los monumentos ayudan a esa labor.

En conjunto, los artefactos a) permiten la inscripción de ciertas experiencias que de otra forma se perderían o diluirían en el transcurrir del tiempo;

b) facultan la comunicación de esos conocimientos a grupos que aún no se encuentran pero en los cuales se está pensando; c) ese mismo conocimiento permite la supervivencia y el mantenimiento del grupo, pues las experiencias que se tienen sobre el pasado facultan desplegar cierto tipo de actuación y no otra en determinadas condiciones; d) asimismo, otorgan sentido a ciertos acontecimientos del pasado, sin el cual se caería en el desuso y la desmemoria; e) ese mismo sentido consiente, a su vez, el hilo de continuidad entre el pasado y el presente, sin el cual la ruptura, discontinuidad y novedad estarían como fórmula de la sociedad; f) permite que no se caiga en el olvido, porque caer en el olvido implica la desaparición de la esperanza. Y sin esperanza no hay futuro ni sociedad.

Como quiera, para que los objetos permitan el recuerdo se requiere, también, que existan ideas, mitos, leyendas, narraciones, cuentos, anhelos, etcétera, que los sostengan y comuniquen, toda vez que pertenecen a cierto orden, tiempo y situación, como ocurre con el rifle de un expresidente en Chile, el diario de algún combatiente en Cuba, el pantalón agujereado de Emiliano Zapata en México: alrededor de ellos se tejen narrativas e ideas sobre lo que permiten evocar. Lo mismo pasa con las máscaras de gas recuperadas en algún campo de exterminio judío; el cabello de los desaparecidos, los huesos en las fosas clandestinas. De esa forma, un objeto que hoy es funcional se puede traducir mañana en uno de recuerdo, en un artefacto. Así lo muestran, en el Museo de la Revolución del Sur, en Tlaltizapán, Morelos, México, las prendas que Zapata traía puestas cuando fue asesinado. Venustiano Carranza y Jesús María Guajardo no lo creerían: casi un siglo después de ser traicionado y asesinado, la ropa de un campesino se vuelve objeto de culto y artefacto de la reconstrucción de un episodio importante del pretérito de la sociedad mexicana. En artefacto, en recipiente de la memoria. 🏛️

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFP y DPA (2003, 30 de junio). Revela ex militar chileno operativo para desaparecer cuerpos de opositores. *La Jornada* (37).
- Bartlett, F. (1932). *Remembering. A study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baudrillard, J. (1968). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2003). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Blondel, Ch. (1928). *Introducción a la psicología colectiva*. Buenos Aires: Troquel.
- Bolaños, M. (ed.) (2002). *La memoria del mundo. Cien años de museología 1900-2000*. Gijón: Trea.
- Bruner, J. (1990). *Actos de significado*. Madrid: Alianza.
- Burke, P. (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Candau, J. (1998). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones Sol.
- Carrasco, B. (2006). La vida alrededor de la tarima: la memoria colectiva del son jarocho tradicional en el sur de Veracruz. (Tesis de maestría). México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Febvre, L. y Martin, H. (2005). *La aparición del libro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Christlieb, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P. (2002). Psicología colectiva de las cosas y otros objetos. *Psicología Social. Revista internacional de psicología social*, 1 (1, 9-19).
- Fernández Christlieb, P. (2003). *Los objetos y esas cosas*. México: El Financiero.
- Florescano, E. (1987). *Memoria mexicana*. México: Taurus.
- Florescano, E. (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Fulcanelli (1970). *El misterio de las catedrales*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Gombrich, E. (1999). *Los usos de las imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez de Silva, G. (1985). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: PUF.
- Halbwachs, M. (1941). *La topographie légendaire de évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. París: PUF.
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. París: PUF.
- King, D. (1998). El aerógrafo y el escalpelo. *Luna córnea* 14 (53-57).
- Köppen, E. (2001). El patrimonio fotográfico de México: una responsabilidad para los bibliotecólogos. *Investigación bibliotecológica*, 15 (31, 86-111).
- La Jornada* 30/06/03; 30/11/03.
- Lampolski, M. (2009). La teoría de la intertextualidad y el cine. En Navarro, D. (sel. y trad.). *El pensamiento cultural ruso en Criterios I*. (78-145). La Habana: Centro Teórico-Cultural Criterios.
- Le Goff, J. (1977). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Mead, G. H. (1999). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moles, A. (1975). *Teoría de los objetos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Molina, S. (2008). *101 villanos en la historia de México*. México: Grijalbo.
- Moorhouse, A. (2004). *Historia del alfabeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ong, W. (1982). *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de cultura Económica.
- Petrucchi, A. (2002). *La ciencia de la escritura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Radley, A. (1990). Artefactos, memoria y sentido del pasado. En Middleton, D. y Edwards, D. (comps.). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. (63-76). Barcelona: Paidós.
- Riegl, A. (1987). *El culto moderno a los monumentos*. Madrid: Visor.
- Serres, M. (1985). *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus.
- Simmel, G. (1957). El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura. Barcelona: Península.
- Sontag, S. (1977). *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara.
- Vázquez, F. (2001). La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J. (1999). Historia de la memoria y memoria histórica. En Barret-Ducrocq, F. (dir.). ¿Por qué recordar? Barcelona: Granica. (20-24).
- Vygotsky, L. (1930). El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. México: Grijalbo, 1979.
- Vygotsky, L. (1931). "Desarrollo de las funciones mnemónicas y mnemotécnicas", en Vygotsky, L. (1996). *Obras escogidas*. Madrid: Visor. (III, 247-264).
- Yates, F. (1974). *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus.

Solamente en el ocio el pensamiento toma forma.

Marcela Serrano

Ni modos

A veces somos tan individualistas... y ocurre que un buen día no estamos.

Mientras uno trata de imaginarlo, entra esa sensación de vacío: sentimos cómo se nos revuelve el estómago, vemos las estrellas y creemos que estamos mirando las galaxias por un segundo y después volvemos al ahora, a la sensación segura de que no estamos ahí flotando, sino que estamos aquí tocando el piso con nuestros zapatos. Y procuramos racionalizar la muerte, cuando la muerte no está en nuestro mismo plano. Algún filósofo del Medioevo lo dijo, no recuerdo quién, tal vez Santo Tomás o San Agustín: el hombre y Dios se encuentran en planos distintos, es por eso que no podemos comprender las cosas de Dios, porque es imposible. Pero aquí viene una idea surgiendo de la cabeza como una masa que toma forma, que ya estaba ahí, que siempre había existido, pero que ahora trata de formar una cabeza y unas extremidades amorfas, el hombre. ¿Qué es el hombre?

Entonces recuerdo que apenas ayer leí un capítulo de *Rayuela* que tenía que ver con el alma y el cuerpo, el dualismo que nos carcome todos los días la cabeza. Mentira, solo a algunos, y a pocas personas. El caso es que mencionaba eso, uno a veces piensa: “¡Un poco más de tiempo y quizá yo mismo lo habría pensado con las mismas palabras!”. (Claro, cuando uno piensa que piensa con palabras y no con imágenes). Pero uno nunca lo sabrá, porque Cortázar nació antes que uno, aprendió a escribir antes que uno y tomó esa hoja y lo escribió antes que uno...

Tal vez, si el tiempo no nos rebasara, nadie sería nadie, o todos seríamos todos. Pensaríamos cosas que pensó Aristóteles, o tal vez podríamos decir un buen día al despertar algo que dijo el mismísimo Kant. Tal vez la línea de tiempo sigue un camino, uno solo, recto, con dirección hacia adelante, lo cual indica que avanza. Tal vez

● ANGÉLICA GRACIDA JIMÉNEZ

no sea la línea temporal, sino una línea de pensamiento, porque eso es finalmente la historia: una línea del pensamiento que va aprendiendo. Es como si todos nuestros cerebros se unieran en la cabeza de un hombre, por hacerlo más real, y este hombre avanzara, caminara con nuestros pasos. Y, de pronto, el conocimiento no es de quien lo dijo, es de todos, porque todos lo sabemos y pudimos haberlo dicho.

Ahora volvemos. En este capítulo se mencionaba y describía cómo nos damos cuenta de pronto de que estamos pegados a algo, a un cuerpo, como ahí se dice. Siento el estómago, sé que hay una bolsa dentro de mí que se llena, lo toco, lo siento y digo: “Esto soy yo, Pero esto NO puedo ser yo. Yo soy algo más”. Así lo afirmamos porque lo otro nos suena vacío, simple. No podemos ser eso, un montón de músculos, huesos, sangre, grasa y demás, porque ¿cómo es que de algo tan físico, tan real, pueda surgir el pensamiento, imaginando estas líneas torpemente escritas en la computadora?

Y entonces pensamos en el alma: “Soy esto que está dentro, esto que me parece más bello que cualquier cuerpo, esto que soy yo, que piensa y que siente”. Pero ¿por qué decimos que está dentro?, ¿por qué no fuera? ¿Por qué el alma no nos rodea? ¿Por qué no es como un viento infinito que se revuelve con tu alma, por ejemplo? Y nosotros nos juntamos con otra alma, porque somos alma en ráfagas de viento, y venimos y nos mezclamos y volvemos, porque tenemos que volver, ¿no?

Y entonces pensamos que esta sustancia que se encuentra fuera o dentro, y que no es sustancia pero que no encontramos otra forma menos humana de llamarla, debe venir de alguna parte, como sabemos o medio sabemos de dónde viene nuestro cuerpo. Pero esta cosa, esta cosa que queremos ser y que llamamos alma debe tener



un origen. (Dejemos el tema de porque esta sustancia habría de tener un origen para después).

Entonces nos da miedo no saber de dónde viene esto que somos, y el piso se nos mueve porque no vale lo mismo que esta sustancia que se mezcla o permanece. Entonces recordamos al hombre que camina con nuestros pies y pensamos que esa no es la respuesta a esta pregunta: Estas almas deben venir de algo aún más grande. Todos nos movemos por esto, el mundo gira alrededor del alma porque no queremos ser cuerpo, solo, inútil y lleno de ambiciones naturales e instintos. Y pensamos que existe algo que algunos llaman Dios, que no es cuerpo y su alma. El alma que es, es perfecta. Y entonces nos sentimos en paz por crear o tal vez recordar a este ser, que existe y que crea, y que no nos deja en una incertidumbre metafísica.

Pero aquí, alguna persona cuyo tiempo le parece infinito piensa que no estaría mal empezar otra vez con las patadas en el culo y se empieza a flagelar. Aquí vamos de nuevo. ¿Cómo sabemos que esta cosa llamada Dios existe? Porque, cuando morimos —y aquí viene la realidad azotándose duramente contra nuestros ojos—, cuando morimos se dice que se siente que el alma se desprende. Y como sentimos nuestro estómago hincharse cuando estamos llenos, de la misma forma podemos sentir casi con las yemas de los dedos nuestra alma.

Y de pronto estamos en la cama pensando en nuestra alma, sintiéndola. Y pensamos en desprendernos porque confiamos en que está ahí esta cosa magnífica, y que cuando morimos —hemos escuchado, y vale confiar en la humanidad— algo que estaba y que ahora nos mira, no nos mira, mira a nuestro cuerpo, o al cuerpo desde arriba... Se va yendo, y sigue pensando y está recordando, y que no le falta nada. Y entonces uno piensa que tenía razón y que ya estuvo: el alma tiene todo eso, no le falta nada, así que el cuerpo

no era necesario, ¡entonces sí nos atrapa!, ¿no? Con ella sí podíamos pensar y hacer todas estas cosas que nos parecen tan elevadas, ¡y sentir!

Y entonces nos vamos yendo, porque esto es lo que queremos ser. Y nos vamos yendo y yendo hacia algún lugar, pensando que debe ser el lugar de dónde venimos, que no podemos regresar a este mundo material lleno de cuerpos que caminan sin dirección, que ya salimos de ahí, somos libres. (¿Realmente estamos atrapados?) Y podemos al fin ser esto que queremos por siempre y para siempre. Pero no sabemos adónde llegaremos y nunca lo sabremos hasta que muramos. Ni siquiera sabremos si de verdad tenemos esta alma, aunque la sintamos como sentimos la boca del estómago. Porque este es el mundo, ¿no?, y el mundo no se cansa de sorprender. Entonces, como siempre, llega ese punto en el que dices: "Ni modos", y FIN.

Y quieres ponerle un fin y un punto a lo que acabas de pensar, pero te das cuenta de que no hay fin porque no sabes nada, y has estado escribiendo cosas sin sentido y sabes muy bien que lo volverás a pensar, y probablemente llegues a lo mismo, al "ni modo" desde otra perspectiva, si nos va bien, y si no desde la misma... Y tienes la sensación de querer terminarlo YA, de una vez, de tajo cerrar el documento, porque ya no sabes si sientes los zapatos sobre el piso, y no sabes si hay una sustancia misteriosa alrededor y dentro de ti que se mezcla o permanece, y que tal vez el hombre que camina con nuestros pies y que sabe todo lo que sabemos ahora nos está mirando. Y entonces te dan escalofríos y comienzas a sentir las teclas bajo tus dedos, y piensas que lo pensarás después, así que no es como si estuviéramos desistiendo (y te das ánimos), es más bien como si lo estuvieras posponiendo, porque sabes que volverá a golpear dentro de ti, y te sientes mejor... y respiras y te da gusto, y dejas de escribir tan rápido, y si estás de buenas hasta te ríes y te sientes bien porque *ni modos*. 🐞

El 41 de Porfirio

● ALEJANDRO CORTEZ TAPIA

En una noche oscura del ya lejano 1901, el día 20 de noviembre, unos policías muy curiosos, por no decir chismosos, acudieron a inspeccionar el lugar donde se daba una fiesta muy pero muy lujosa cerca de la calle Paz, en el Centro Histórico. Pero ¿qué tiene esto de particular? Pues lo particular fue que solo acudían hombres, aquellos policías metiches fueron con el chisme a sus superiores, así que

un grupo de gendarmes acudió y, ni tardos ni perezosos, organizaron una redada. Y tremenda sorpresa se llevaron: encontraron a muchos vestidos de mujer, elegantemente... con peluca, aretes y maquillaje.

Los oficiales formaron a los sorprendidos asistentes y comenzaron a numerarlos. Fueron contando de uno en uno, ¡y cuál sería su sorpresa al llegar al número 41: era Ignacio de la

41



Torre, el yerno del General Díaz! El “honorable y respetado” presidente trató de sosegar todos los chismes, para evitar el escándalo y sobre todo la vergüenza para su hija Amada Díaz, por tal motivo se le dejó en libertad y solo se contaron cuarenta y una personas. Pero el chisme corrió como la pólvora y dicha noticia tomó carácter de nacional. A los pocos días, el general Díaz fue a hablar con el hombre del momento, es decir, con su yerno. Y aunque jamás se sabrá a ciencia cierta lo que hablaron, sí se puede intuir, ya que dejó de apoyar a Ignacio de la Torre en sus aspiraciones para la gubernatura del Estado de México... Y gracias a la picardía del Mexicano y a la jocosidad de la chismografía nacional, pero para desgracia del yerno, el número 41 estuvo en boca de todos durante días, meses o incluso años. Y esto, confederado al sarcasmo y la picardía del mexicano, se asoció a la homosexualidad, esto se volvió el tema del momento. Se hablaba de eso en el teatro, en los diarios, en la pintura...

En general fue un tema del que todo el mundo sabía y cada uno le añadía algo al suceso, así que no se sabe cuál es el hecho real.

Lo único que se sabe en concreto es que el número 41 quedó como algo innombrable y de todas las formas posibles se evitó usar el número tanto en salones de clases, cuarteles militares, numeración de habitaciones o de empleados, e incluso se llegó al grado de que los hombres que tenían esa edad evitaban mencionarlo. Era como si el número fuera maldito o algo por el estilo.

Poco a poco, esta mala costumbre de usar de forma despectiva ese número ha ido desapareciendo, no se sabe en razón de qué, pero se podría decir que es gracias a la mayor libertad de expresión en muchos sentidos y gracias a que la diversidad ya es respetada y se entiende que no se es “anormal” por tener diferente preferencia sexual. Pero en la época de Porfirio, esto jamás podría pensarse, y mucho menos del yerno del respetado presidente. 🐼

Las respuestas inmediatas y absolutas son el pan de cada día de nuestra civilización. No se intenta identificar los patrones recurrentes por el temor a que se reconstituya la memoria.

John Ralston Saul, *Los bastardos de Voltaire*

El amo silencioso

● DELIA REBECA GONZÁLEZ BARBA

Un día, al despertar, ya no estaba, había desaparecido. Sin duda alguna lo habían robado. Al principio, las personas no se percataban. Su mirada viajaba más allá de esta ciudad, vagando entre la profundidad y lo contemplativo de su vida, pero ¿cómo no lo harían? Solo era un detalle, un pequeño pero irremplazable pedazo de metal que controlaba la vida de miles de personas: era el minuterero del campanario.

Normalmente no percibimos el tiempo, pero este siempre está presente entre nosotros, como un fantasma silencioso que hace eco en la mente, el cuerpo y el ambiente, del cual nosotros somos amos y sirvientes a la vez. Esto fue algo que comprendió un joven inglés antes de que el minuterero fuera robado.

A finales del siglo XIX, en una pequeña ciudad al sur de Inglaterra, Robert Lane llegó a la localidad contando con veintidós años de edad, tres libras, cuatro cambios de ropa y una mirada desafiante. Esta era una de esas ciudades donde las personas solo venían de paso. Nadie se quedaba más de un mes, excepto los nativos de allí, y a Robert no le sucedió diferente. Llegó con la meta de armar el reloj que sería colocado en el campanario, a la vista de todos, convirtiéndose sin quererlo, en un cambio que llegaba en forma de hombre. Dado que era un lugar pequeño y lento, en comparación con las grandes urbes de la actualidad, toda la alteración a la rutina se difundía más rápido que el correo de su Majestad. Y como él era toda una novedad, no quedó exento de ser el blanco de las miradas curiosas que querían librarse de su monótona vida por un rato. Sin embargo, una característica de la novedad es que dura poco.

Al inicio, muchos llegaron a visitarlo. Pero solo una persona logró impresionar a Robert, ella fue Jane Doe, una acaudalada joven de diecinueve años de edad, cuyas únicas inclinaciones

sentimentales eran hacia los materiales fechosos, efímeros y fríos como ella. A pesar de eso, ambos se enamoraron el uno del otro. Pero hubo un problema, Robert estaba enfermo, su padecimiento era incurable. El tiempo lo destruía poco a poco y no había nada que hacer. Cuando ella se enteró, intentó encontrar cualquier cura para él, y llamó a todos los médicos de la región para que le dieran un poco de esperanza.

Sin embargo, el tiempo siguió corriendo, los minutos se hicieron horas, las horas se hicieron días y los días se hicieron minutos que acababan con rapidez. Poco a poco, él se iba consumiendo, y ella solo veía cómo empeoraba. Así que decidió robarse el tiempo, aquel enemigo que avanzaba sin preguntarle a nadie y que a su paso se llevaba lo que ella quería. Robert terminó de armar el campanario antes de ser incapaz de hacerlo, con lo que le dejó a esta pequeña ciudad un recuerdo de que el tiempo no es una ilusión, pues antes de que él llegara era intangible e impostergable, el presente era eterno. Pero una vez armado, el tiempo avanzó a la velocidad que quiso: rápido en momentos de alegría y lento durante la espera, y dejó a todos a merced de ese tic tac interminable. El presente se volvió un ritmo entre el pasado y el futuro, donde ahora cada presente se disolvía en el siguiente, moviéndose y dejándose llevar.

Por eso, Jane robó el minuterero. Si los minutos no avanzan, tampoco los días (o al menos eso creía), así todos se libraban de ese tirano, despiadado y cruel, que le quitaba lo que ella amaba. Contrató a un par de hombres que subieron al campanario y se llevaron la manecilla. Sin embargo, el tiempo no dejó de avanzar: somos sus siervos todos por igual.

Pocos saben esta historia, pero ella conservó ese minuterero como recordatorio de que incluso la persona más acaudalada es víctima de este amo silencioso. 🐞



Misterios en nuestra ciudad

● DIANA NAYELI CHORA CHORA

La calle, avenida o calzada que pisamos tiene una historia que relatar, tal es el caso de la Calzada de los Misterios es una de las avenidas del norte de nuestra ciudad que con gran orgullo nos puede narrar a través de sus quince monumentos que le acompañan a lo largo de su recorrido que son los que le dan origen a su nombre, construidos en 1675 que conmemoran cada uno de los quince misterios del Rosario; estos enormes monumentos fueron fabricados con piedra, tienen 4 metros de largo por 1.50 de ancho y 8 de alto y se les conocía como humilladeros o como se les conoce actualmente Misterios; era costumbre que quienes hacían el recorrido de México a la villa de Guadalupe en peregrinación rezaran mientras tanto el Rosario, guiándose por estos monumentos.

Pero como toda buena historia ésta tiene origen prehispánico, cuentan que fue construida desde los tiempos prehispánicos, y que era una de las tres grandes calzadas que atravesaron el entonces lago de Texcoco, y su principal labor era conectar a las entonces capital mexicana de México-Tenochtitlán con los que en su momento fueron considerados como poblados de tierra firme, el entonces pequeño poblado de Tepeyac; usada también como un dique el cual separaba el agua dulce que caía de los cerros del agua salada del lago de Texcoco y al igual que otras calzadas construidas por los mexicas ésta era doble, con un canal al centro y poseía puentes móviles, tenía un núcleo de arcilla o de piedra.

En este poblado se encontraba un pequeño templo dedicado a la diosa Tonantzin quien en la mitología mexicana era considerada como la madre de los dioses, y esta calzada nos platican, que se acompañaba a una doncella durante una procesión en la que era obligada a bailar, luego la subían a la cima del cerro Tepeyac y en medio de un baile frenético la degollaban, entonces el sacerdote mayor tomaba la cabeza entre sus manos y continuaba bailando hasta que concluía la ceremonia. El templo era visitado al igual que la actual Basílica, por personas de toda Mesoamérica.

En esos tiempos esta calzada era conocida como Calzada del Tepeyac. Nos dicen que durante la conquista fueron destruidas muchas obras de ingeniería levantadas por la mano indígena, pero por ser ella una de las principales vías siguió vigente dada su importancia a lo largo del periodo colonial ya que por ella pasaron tanto las peregrinaciones que se hacían al Santuario Mariano desde el inicio del culto a la virgen de Guadalupe, como también vio pasar a los mismos peregrinos que acudieron hacia dicho recinto para también pedir por inundaciones que azotaron en ese tiempo a la ciudad.

En 1604 sufrió graves daños debido a una inundación; fue reconstruida en cinco meses, habiendo intervenido en la obra dos mil trabajadores. El Virrey y Arzobispo Fray Payo Enríquez ayudaron en la reparación, conservación y embellecimiento de esta.

A mediados del siglo XVII vio nacer otra avenida paralela que compartió el mismo objetivo: conocida como Calzada de Guadalupe y para mediados del mismo siglo se le acompañó en su parte Oriente quince monumentos de factura barroca, los cuales fueron dedicados a los misterios rosario mariano y que representan en sus nichos, escenas del mismo y son el símbolo e idéntica de la misma.

A fines del siglo XIX fueron construidas las vías del Ferrocarril de Veracruz, alterando su trayecto. También sufrió varios cambios con el crecimiento de la ciudad.

En 1982, se sintió orgullosa ya que se le dio el nombre Misterios a una estación de la Línea 5 del metro de la ciudad de México cuyo símbolo

es uno de los monumentos colocados en ella, y orgullosa también por ser todavía parte de nuestra cultura y acompañar a las personas en su ir y venir de cada día, ser parte del sentimiento, del pensamiento que le da existencia de algún modo a sus calles, su pavimento, sus luces, su claridad durante el día y su penumbra durante la noche, y todo aquello que le da forma, sintiéndose cómoda por ser ella y nada más.

Y así como esta avenida muchas más tienen una historia, con sus anécdotas generacionales, obras y siglos que podríamos conocer si le diéramos la oportunidad a nuestra mirada de meterse al fondo del mundo, porque ella puede llegar todavía mas allá de donde se alcanza a tocar. 🚲



La psicología colectiva y los miserables

● VALERIA PEÑA CASTILLO



La psicología colectiva le corresponde el estudio de un pensamiento que tarda siglos en generarse y establecer cambio. Es el pensamiento de una tradición, de memorias, de rutinas y costumbres. Para ello, es imprescindible hablar a grandes rasgos de la época específica en que la historia transcurre, con el fin de tener ejemplos de lo que se habla en el libro. Víctor Hugo nos muestra cómo las situaciones ajenas al país envolvían a las personas en un ambiente vago. Algunos destellos que salían de las profundidades de 1789 y 1792 flotaban en el aire sin un lugar donde parar. La juventud estaba en proceso de metamorfosis, si el contexto permite la anotación. Se transformaba, de forma tácita, por el propio movimiento de la época. Por una

parte, los realistas se hacían liberales; por la otra, los liberales se hacían demócratas; otros grupos de pensadores eran más concretos. En ellos se marcaba un principio; se comenzaba a divisar las realizaciones infinitas; ellos buscaban un fundamento en el derecho y se apasionaban por lo absoluto. Lo absoluto, por su misma complejidad, impulsa el pensamiento hacia lo eterno, y lo hace flotar en el espacio ilimitado. Pero nada mejor que el sueño para engendrar el porvenir: “la utopía de hoy será carne y hueso mañana”.

La psicología colectiva es una ciencia romántica. Lo que consta al romanticismo es una sociedad desconsolada por el efecto del pensamiento de la ilustración, una sociedad solitaria. En el libro se habla de una sociedad cuyos miembros puede

pasar días de completa austeridad, ni pan ni cama, sin refugio o esperanza alguna con cada amanecer; la burla de los vecinos y el disgusto social, la conformidad ante cualquier trabajo, las huellas del tiempo en la persona como la amargura, el abatimiento, al punto de sentirse ridículo por ser pobre. Lo anterior se vuelve una escena común.

No son las personas, víctimas del trajín del día, las que sienten el desamparo humano, sino que es el espíritu de la época quien lo padece. Por lo que el pensamiento colectivo es otro que el pensamiento individual.

Se habla de una sociedad melancólica, angustiada, lo que se ejemplifica cuando el autor es capaz de encuadrar cómo la vida no deja a nadie ajeno al sufrimiento, al dolor y a los matices nostálgicos. En ellos se libran batallas anónimas que tienen sus propios vencedores, tan heroicos o más que los de luz pública. Así se crean concretas y excepcionales naturalezas. La miseria, una madre ajena que nadie pide, es quien gesta la vida de muchos en el día. La pobreza forja la fortaleza del alma; el olvido alimenta la dignidad; la desgracia es el mejor consuelo para los generosos. El alma, naufragando en este vaivén, puede convertirse en un cadáver.

El pensamiento romántico se encuentra en un mundo que no es el suyo, y tiene la necesidad de pertenecer. El pensamiento romántico se dedica a construir ese mundo. Los levantamientos en Francia durante el siglo XIX están inspirados en este espíritu. Para la Ilustración, el pasado no debía volver; el romanticismo, por el contrario, se encuentra a sí mismo en el pasado. El pensamiento romántico se encuentra en el pasado y en la historia; esta historia es de los ausentes, que no tienen nombre ni mucho menos alguna cuna... Los perdedores.

La historia verdadera es aquella que no se cuenta, es la que se hace lejana día con día, con las actividades cotidianas de la gente. Este pensamiento histórico es colectivo: descubrir la historia es descubrir la sociedad. Tomaré como ejemplo a los pilluelos mencionados en la novela. El pilluelo es una figura común del ambiente de París; un ser pequeño y libre. A pesar de ser un hijo no reconocido, por el hecho de ser el hijo de la calle, se vuelve una criatura engendrada por París; es un "algo" joven, que practica un oficio, viste lo que tuvo y llega a tener sin que el tiempo lo apremie; aunque lo apremia con su inocencia y la alegría. El mundo que lo acoge lo ha perdido. La aparente casta del pilluelo es de ellos y nada más. Conocerlos resulta un encuentro mágico y triste a la par; entender la forma de un niño a quien le ha tocado vivir así y sobresalir en lo que puede sin perder una sonrisa es enternecedor; hasta entender, también, que habrá que volver a buscar en el manto negro estrellado dónde descansar, esperando el alba para volver a lo que la vida y los días esperan de él. Para encontrar qué comer, cómo ir al teatro y cómo reír.

Para concluir, románticamente *alma* era el término que comúnmente se podía utilizar para referirse a los pensamientos y sentimientos. Posteriormente se usó el término espíritu, que hacía referencia de entes románticos y a una inteligencia que no estaba depositada en los individuos, sino que radicaba en una manera de ser, una forma de pensar, un modo de vida, un humor, un ambiente, un clima, un ánimo. El *espíritu* no se encuentra en los individuos, sino viceversa. Se le denominó *espíritu* a esa entidad pensante y sintiente que tiene el tamaño de la sociedad y la magnitud de la historia. 🐞

El “concierto” en la azotea

Era un martes. No, me parece que era un jueves, era un día frío de principios de año. Era 30 de enero, para ser exactos. En el número 3 de Saville Row se encontraban cuatro hombres. Se sentía un ambiente melancólico, como es normal en esa época del año, y encima de todo se percibía cierta tristeza en uno de esos cuatro hombres. Todos estaban ahí por una reunión de trabajo, debían arreglar algunos asuntos. Ninguno tenía ganas de hablar de negocios, cada uno tenía sus problemas, pero John parecía ser el más afectado. A pesar de los conflictos que había entre ellos, no podía dejar de preguntar qué tenía ese día el guitarrista.

Resulta que lo que le afectaba era eso por lo que todos sufrimos alguna vez, eso que todos buscamos y evitamos a la vez: amor. Bueno, en este caso, el fondo de todo era el amor que sentía hacia una mujer, pero el problema no tenía que ver con el sentimiento, sino con la relación. Aparentemente había habido algún conflicto con Yoko, una chica extranjera con la que tenía una relación hacia ya algunos años.

Pues sí, aunque esta historia pudo haber tenido tantos caminos diferentes para desarrollarse, llegamos inevitablemente a “el tema”.

El chiste es que John no sabía cómo sentirse mejor. Al principio no quería tocar el asunto, pero los demás lo convencieron de que les contara. Comenzó a hablar y todos lo escucharon. Al terminar se sentía mejor, pero mientras relataba todo se fue sintiendo cada vez más cerca de su pareja, y a la vez lejos; sintió la necesidad de algo, pero no sabía qué era.

Los demás, contagiados del sentimiento, y a pesar de la poca simpatía que sentían hacia la chica de su compañero, decidieron apoyarlo y le propusieron hacer algo para ella.

● GABRIELA UGALDE VILLEGAS

Como lo que mejor sabían hacer era hacer música (ya que eran una banda de rock), decidieron hacer música para ella.

Por pura casualidad —de ese tipo de casualidades que unen a las personas en un mismo lugar, como a los mismos John y Yoko el día que se conocieron—, ese día, la chica tenía cita con el médico en el edificio de enfrente, precisamente a la hora del almuerzo.

Todos se apresuraron a subir los instrumentos y el equipo a la azotea, se acomodaron y calcularon el tiempo en el que Yoko estaría en el edificio de enfrente.

Empezaron tocado “Get Back” para calentar, y siguieron con “Don’t let me down”.

La gente que iba por la calle se emocionó al escuchar a la banda tocando. Muchos se subieron a las azoteas de los edificios vecinos para verlos en acción.

Fue un gran espectáculo, todo pensando para darle una sorpresa a Yoko, la pareja de John.

Lo curioso fue que Yoko había cancelado su cita con el médico aquel día para ir a buscar a John a su casa, ya que también quería solucionar las cosas.

Así, John Lennon, Paul McCartney, George Harrison y Ringo Starr se presentaron en la terraza de los Apple Corps, su compañía discográfica, en Saville Row número 3 el jueves 30 de enero de 1969, acompañados del teclista Billy Preston, dando el concierto más inesperado e impactante que se hubiera dado en la historia; aunque la verdadera razón fue la situación por la que estaban pasando John y Yoko. El conflicto que tuvieron en aquella ocasión sigue siendo un misterio, pero claramente lo superaron, ya que unos meses después estaban celebrando su boda. 🎊

Juventud sincronizada

● SARA AINDA ENDEJE GARCIA

● **En** los últimos años se han registrado sucesos en la política, las modas y en los cambios sociales en los que la juventud ha tomado parte activa de la sociedad. Han gritado, vitoreado, difundido y hasta marchado para dar cuenta a los demás cómo es una nueva generación juvenil.

● Esta juventud es multicolor. Asiste a conciertos por un artista favorito y también por protesta. Asiste a marchas disfrazada de “zombi” y también marcha para expresar el disgusto hacia la política. Se tiñe de diferente color según el motivo de su reunión. A veces parecería que gusta de usar el negro y el rojo para reclamar lo que ocurre en la sociedad. A veces gusta de usar colores llamativos, alegres o raros por estar a la moda y mantener un récord Guinness. Se tiñe hasta la cara para demostrar su acuerdo con lo que deben defender como número uno, defender una moda y gritar que en México se puede tener el más grande reconocimiento, aunque sea por hacer show. Y los adultos preguntarán: “¿Por qué hacer eso?”:

● Eso es una de las características de la juventud: la rebeldía. Toda generación ha tenido a su juventud y la califican de rebelde, desorganizada, y de no saber qué quiere en realidad. Pero la juventud tiene su forma de explicar y demostrar que ese desorden es organizado, lleva un ritmo, una sincronización, un orden.

● Miles de jóvenes se han reunido en el zócalo de la capital del país para asistir a conciertos o protestas. Es un cúmulo de masa desorganizada, en opinión de la gente mayor, que no tiene un motivo claro para reunirse, pero claro que lo tiene, siempre lo ha tenido, si no, no estarían reunidos ahí. Una protesta es un motivo, es algo que a todos los que están ahí reunidos les hace palpitar el corazón, el alma. Su artista favorito también es su motivo, su corazón se pone eufórico de estar en ese lugar. Para esa juventud, su motivo es gritar:

no estar de acuerdo con las elecciones, gritar que aman a tal artista. Su centro de atracción a veces será el escenario, donde esperan ver a su artista favorito o a ese “líder” que ha organizado la protesta, pero a veces será una riña en ese lugar. Otro lugar de atracción podrá ser un conflicto con los policías, podrá estar el escenario pero su atención es no dejarse de la represión que la policía quiera hacerles. O hasta la propia salida del lugar resultará el centro de atracción cuando todo haya concluido. Esa juventud está organizada de varias maneras, aunque parezca ser solo un conjunto de gente dispersa en una explanada.

Para cantar y gritar tienen su ritmo. Pueden estar lejos del escenario, pero con ver un video o escuchar solo la melodía pueden tener un canto sincronizado, no es necesario estar cerca del escenario o escuchar claramente la canción o porra, saben sincronizarse con los demás, saben ordenarse para vitorear y gritar con un ritmo. No les importa si cantan afinados, demuestran solo ser parte de esa colectividad, se olvidan de sus diferencias individuales para hacer del conocimiento a los demás que pueden escuchar un canto sincronizado. Hacen suyas las características de los demás. Ocurre lo mismo con las manifestaciones: pueden ir a la cabeza de la marcha gritando porras, protestas y los de atrás saben qué gritar, saben lo que los demás gritan. ¿Por qué dicen que no están organizados? Basta con bajar esa expectativa para escuchar su ritmo, para ver su sincronización. Es una juventud que habla de sus opiniones, de sus modas, a un ritmo diferente de los demás. No importa de dónde son, ellos son solo uno, comparten su motivo, comparten su ritmo, comparten un canto sincronizado.

Es una juventud que grita, salta, camina; sincronizada hacia un horizonte aunque no parezca claro para algunos. Esta juventud tiene su ritmo. 🎤

El amor a los 10 años.

Las flores

● URIEL ALEJANDRO RAMÍREZ GARCÍA

“Construir una casa es hermoso.

¡Pero mucho más bello es hacer crecer una planta, crear una vida nueva, una flor que se extenderá, que te recompensará por tus cuidados!”

Cultivar un pueblo es como cultivar una planta: ninguno de los dos se forma de un día para otro, se requiere paciencia y el ambiente adecuado.

Parece hasta injusto comparar una comunidad con una planta, así que, bien, comparémosla con algo más complejo: el campo. El campo cumple los requisitos que a su vez cumple un pueblo o una comunidad. El primero de ellos es una organización; véase como una forma de gobierno en la comunidad. En ninguna circunstancia puede haber caos. Hasta en la naturaleza se necesita organización. El más claro ejemplo son los aromas: las flores no andan combatiendo con las demás ni invadiendo su aroma, siempre hay un orden, quizá aún mayor que en los pueblos. Se evitan todo tipo de confusiones.

Cada olor nos lleva a la siguiente característica en común: el lenguaje. Todas las plantas hablan un lenguaje diferente con su aroma. En la comunidad, el lenguaje es la base del ser humano. No podríamos imaginar un momento o un lugar sin lenguaje.

No solo los pueblos son similares a la naturaleza. Las masas, por su parte, comparten atributos que podemos observar no en el campo sino

en los jardines o las jardineras, esos pedazos de naturaleza que así como pueden ser instalados pueden ser removidos. Lo mismo pasa con las masas, se crean por el simple hecho de ser. Solo se necesita tierra fértil (y a veces ni tanto) para que empiecen a desarrollarse.

Las jardineras funcionan como un todo. Necesitan cierta cantidad de flores, pasto y, además, adornos para que la gente se sienta atraída hacia ellas, como si su único objetivo fuera el ser bonitas. Lo mismo ocurre con las masas. No podemos descomponerlas en sus individuos, y si a alguien se le ocurre intentarlo se dará cuenta de que no encontrará nada.

Para las masas, casi cualquier pretexto puede convertirse en tierra fértil, solo se necesita que haya un ritmo y la multitud aparecerá.

Si bien el objetivo de las masas no es el de solo ser bonitas (al menos al principio), serlo termina por convertirse en uno. Parecería que se les olvida el objetivo principal y se conforman con el simple hecho de pertenecer y hasta resultar atractivas a los demás.

Ni en las jardineras ni en las masas cabe la idea de un líder, lo único que puede ser es ese lugar donde se concentra la mayor parte de la masa, las flores más atractivas.

“La verdadera vida del niño es la del campo. Incluso en la ciudad, es necesario asociarlo todo lo posible con el mundo vegetal.” 🌿

La estética es de lo que se habla cuando no se sabe qué hacer con la ética.

Juan Cruz

¿La muerte de Judy Garland cambió al mundo?

● DANIEL ALMANZA WONG

Judy Garland fue una de las actrices y cantantes más prominentes de las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado, famosa en todo el mundo, reconocida principalmente por su interpretación como Dorothy en el filme *The Wizard of Oz*, del año 1938. ¿Es posible que su estrella trascendiera los escenarios y el mundo artístico? ¿Fue su muerte la causa del movimiento social de liberación de las minorías sexuales que desde 1969 se han mantenido en pie?

Existe la creencia de que el fallecimiento de la estrella, el 22 de junio de 1969, motivó en parte el levantamiento en *Stonewall Inn* durante la madrugada del 28 de junio de 1969, tomado por muchos como el evento inicial en la historia del movimiento por la igualdad de la comunidad LGBT. La principal indicación de esto es, obvia-

mente, la coincidencia de las fechas: la noche del día anterior, solo unas horas antes de las revueltas, había ocurrido el funeral de Judy. Por supuesto que esto no indicaría nada si no fuera porque el público más fiel de la famosa se conformaba por el colectivo homosexual. De hecho, es creencia popular que el origen de la bandera arcoíris como símbolo de la comunidad LGBT viene de la canción *Over the Rainbow* del filme que catapultó a Garland al estrellato.

¿Qué significaría resolver que, efectivamente, su muerte desencadenó los eventos de aquella noche? (Esa fecha, por cierto, se conmemora anualmente con los desfiles del orgullo LGBT en casi todo el mundo). Le daría un lugar a Judy Garland en la historia de los derechos civiles, y por siempre quedaría su huella en la libertad de millones de personas que conforman a la comunidad homosexual.

ψS



En el caso de muchas minorías, solo hasta que ocurre alguna tragedia los esfuerzos se focalizan y, como resultado, la situación de tales minorías mejora ligeramente. Podemos contar entre estos casos las consecuencias del asesinato de Matthew Shepard en Estados Unidos de América y recientemente el asesinato de Daniel Zamudio en Chile que han marcado un hito en la igualdad social en sus respectivos países. Pero si acaso el dolor por el deceso de Judy hubiera causado las revueltas de *Stonewall*, sería un caso excepcional en que la muerte de una persona transformara al mundo entero.

Parece bello pensar que la muerte de una mujer condujera a la sublevación de una comunidad completa. Sin embargo, todo indica que la vinculación de la muerte de Judy con la revuelta de la madrugada del 28 de junio nació principalmente de un comentario sarcástico hecho por un escritor antihomosexual del periódico *The Village Voice*, que intentaba minimizar la lucha de los ahora héroes de Greenwich Village: jóvenes menores de edad que no tenían donde vivir, personas rechazadas por sus familias, y los transformistas, las heroicas *drag queens* de la comunidad, que incluso tras su desempeño como fuerzas libertadoras han sido relegadas a segundo plano y visitadas con malos ojos, tanto en aquel entonces como en tiempos recientes.

Algunos de los participantes de aquella noche que permanecen con vida consideran ofensiva la insinuación de que la muerte de

Judy los llevó a reaccionar. Ella tenía cuarenta y siete años y se presentaba en teatros carísimos; su estrella era más bien adorada por otro tipo de personas que tal vez no frecuentaban el *Stonewall Inn*.

Los héroes de *Stonewall* en realidad luchaban contra una más de las redadas de la policía, una redada más que decidieron que no sería como tantas otras. La homosexualidad en New York era considerada ilegal en público y en negocios privados, por lo que los bares como el *Stonewall* eran sujetos de redadas policíacas al menos una vez al mes, en las que se arrestaba a numerosos asistentes, principalmente a hombres vestidos de mujer. Aquella noche, las inconformidades de la comunidad simplemente estallaron y el movimiento comenzó.

Es bonito creer que fue el dolor provocado por la muerte de Judy lo que alentó las revueltas, pero lo más probable es que ese hecho no haya influido de manera directa en los disturbios de *Stonewall*. No cabe duda de que la especulación y la mentira pueden darle vida a la historia y hacerla más interesante. Pero si uno se enorgullece de reconocer siempre la verdad, no tiene sentido mentirse o ignorar la evidencia pensando que su muerte fue la chispa que inició el incendio el 28 de junio de 1969.

Aun así, el mérito de la bandera arcoíris queda todavía en discusión. Podemos creer, sin la necesidad de mentirnos, que Judy Garland influyó en nuestra historia, sin involucrar su muerte y sin desprestigiar la lucha de los héroes de *Greenwich Village*. 🏳️

La sopa de piedra

● KAREN YADIRA AGUILAR VIDAL

Hace mucho tiempo, en un pueblito lejano, una mujer se llevó una sorpresa cuando un extraño tocó a su puerta y le pidió algo de comer.

—Lo siento, no tengo nada en casa.

—No se preocupe —respondió el extraño—. En mi bolsa traigo una piedra para hacer una deliciosa sopa, solo necesito que me preste una olla y fuego.

La mujer, muy intrigada, accedió a darle la olla y la puso sobre el fuego. Mientras el extraño preparaba su sopa, la señora fue a contarles a todos los del pueblo lo que estaba ocurriendo.

En cuanto la sopa comenzó a hervir, todo el pueblo ya estaba rodeando al extraño, para ver si era cierto lo que se contaba.

El extraño echó la piedra al agua, la probó y exclamó: “¡Qué sopa tan deliciosa, solo necesita unas papas!”.

No bien había terminado de decirlo cuando una mujer ya las había traído de su casa para agregarlas a la sopa.

Volvió a probar y muy pensativo dijo: “Si tan solo tuviera carne, sería perfecta”.

Otra mujer fue a su casa y regresó con un gran trozo de carne que fue agregado a la sopa.

Volvió a probar y dijo: “Lo único que le falta son unas verduras, eso la haría exquisita”.

Un vecino regresó con cebollas y zanahorias. Después de incorporarlas a la sopa, el extraño volvió a probar y dijo: “¡Traigan platos para todos!”.

Al escuchar esto, todos corrieron a conseguir platos y cubiertos para probar la asombrosa sopa.



Luego se sentaron todos alrededor de la olla a disfrutar la comida. Mientras estaban ahí se sentían muy felices, riendo, charlando y compartiendo sus alimentos por primera vez.

En medio del alboroto, el extraño se fue silenciosamente, pero dejó la piedra para que la usaran siempre que quisieran hacer la sopa más maravillosa del mundo.

Esta breve anécdota data del siglo XV, aproximadamente, ya que el fuego se ponía en medio para calentar y esto impedía que se diera una buena comunicación.

Lo maravilloso de esta historia es que un extraño, al provocar curiosidad entre un grupo de personas hizo que compartieran sus alimentos y se metieran en una plática amena y llena de risas.

El tema de la sopa nos hace recordar de inmediato a nuestra madre, a la protección que esta nos brindaba. Así ocurría en la Edad Media: cuando no había suficiente alimento y los niños tenían mucha hambre, las madres se las ingeniaban para satisfacer a sus pequeños, por lo que les decían que prepararían sopa de piedra; vertían agua y piedras en una olla y las ponían a

hervir, pero los niños se quedaban dormidos antes de que la sopa quedara terminada. Aunque los niños se durmieran con hambre, se sentían protegidos y con la esperanza de que comerían algo.

Al mencionar una sopa, tal vez imaginemos la que nos cocinaba nuestra madre, esa sensación de calor y protección, ese sabor que nos reforzaba y nos hacía olvidar un mal día y el frío que nos congelaba los pensamientos. Esa sopa que nos unía en la mesa para tener una cálida plática y risas contagiosas, que nos hacía dormir tranquilamente sin pensar en qué nos esperaba al despertar.

Eso es lo que representa la sopa de piedra: la protección que todos nos aferramos a sentir. Aunque nuestra lógica nos diga que es imposible preparar una sopa de piedra, en nosotros existen esas ganas de sentirnos bien y protegidos, de sentir eso que en algunos momentos hemos olvidado, como que llegue un extraño con un mágico platillo y terminemos unidos, riendo sin parar, o mejor aún que nuestra madre nos diga: "Tú descansa, yo te prepararé un buen plato de sopa".

Las ideas de interés me obsesionan y me preocupan en la sociedad, pero desaparecen en la región de las hipótesis; en esta, soy magnánimo, equitativo, compasivo, porque puedo serlo sin que resulten consecuencias de esta actitud.

Denis Diderot, citado por Raymond Bayer

Todo, el lujo de las estrellas: Georges Bataille en *la religión surrealista*



CARLOS ARTURO ROJAS ROSALES

“La religión surrealista” es una conferencia dictada por Georges Bataille el 24 de febrero de 1948 en el Club Maintenant. En ella, el autor deja ver que el surrealismo es el renacimiento del hombre primitivo y el momento de la liberación como estallido de la existencia humana. Ve en este movimiento el momento de una soberanía que apuesta por la insubordinación y la negación del interés material.

Bataille señala que el arte es una infracción que cobra en el mundo moderno una importancia similar a la que tenía la religión en otras épocas. El hecho de que lo sagrado no se pueda reducir a cosa ni a proyecto alguno en la temporalidad de la cosa se debe a que se asume como realidad profunda. En ese sentido, él pensará al surrealismo como una religión, que trata de “encontrar, fuera de la actividad técnica que pesa sobre las masas humanas actuales, ese elemento irreductible por el cual el hombre solo puede asemejarse perfectamente a una estrella”¹

¹ Bataille, G. (2008). *La religión surrealista*. Buenos Aires: Los Cuarenta, p. 47.

Y es en la actualidad de lo imposible que aparece en la literatura cuando hay acceso a lo sagrado, como aquello heterogéneo que implica el horror de la experiencia bajo sus formas de lo bajo, la voluptuosidad, el horror y la muerte. Se plantea la pregunta de si hay que amar al juego como esa voluntad de suerte que implica encontrarse con ese momento.

Ello toma la forma: “debo vivir arriesgando mi suerte, precipitándome con placer en el azar, perdiéndome en la inmanencia, derrochando mis fuerzas sin regatear, riéndome de mí mismo, etcétera —amando el juego, en definitiva—”.²

Para ese momento, el escritor francés trabaja con el Esquema de una historia de las religiones (1948) y Teoría de la religión (1948). Para hablar de cómo retoma el asunto del hombre primitivo hay que reaccionar sobre Nietzsche. Bataille va a decirnos sobre los límites que encuentra en la reconversión del amor fati; en la Voluntad de Suerte señala: “el límite de Nietzsche: asignar una forma a la suerte —a él le faltaba jugar, acentuar la parte del futuro— exageración del gusto por el pasado —imposible prevenir con antelación las formas de la soberanía—”.³

Se puede entender bajo esta voluntad de suerte otro lugar, el de Hegel cuando determina la identidad del sujeto trabajador con el universo, es decir su objeto, para el caso del trabajo el esclavo emancipado es el trabajador que se convierte en Dios, porque simplemente ha suprimido la suerte y la risa.⁴

Lo mismo entiendo, nos dice, cuando habla de la dialéctica amo-esclavo. El amo asume el riesgo de la muerte; el esclavo simplemente quiere sobrevivir a toda costa y acepta los términos de trabajar

bajo coacción para el amo. Es el trayecto del ir del juego al miedo a la muerte. A decir de Bataille, Hegel saca de ahí su concepto de ser humano, pero ahí existe la supresión del juego, de la suerte, de la risa, de la parte maldita.⁵

¿Qué se propone Bataille con ese renacimiento del hombre primitivo entonces? Él va a reaccionar en esa misma constelación de ideas, lejos de la supresión del juego, la suerte, la risa, la parte maldita; piensa que ese ser humano, desde luego, ya es conciencia: el yo que se opone al objeto, pero que es lo cercano a la resonancia de lo sagrado.

Cercano al animal, dado el mundo de intimidad e inmanencia, donde el contagio de las pasiones no tiene como captura y recinto a la conciencia domesticada, a esa conciencia que se establece en la supresión del juego, la suerte y la risa, sino que es aún vivo en las cercanías de lo sagrado, donde aún no hay diferencia entre lo puro y lo impuro.

El renacimiento del hombre primitivo que ha de buscar el surrealismo va a entenderse como una meta difícil, pues no tendría la misma cercanía a la animalidad como en el hombre primitivo. El hombre surrealista supone, en ese regreso a lo primitivo, estar ya limitado y circunscrito a la conciencia, pero que trata de buscar en sí los mecanismos del inconsciente. Nunca dejará de tener conciencia de aquello a lo que apunta.⁶

Apunta como por reflejo a la cuestión de la soberanía, a su práctica: la transgresión. La soberanía se despliega siempre en los límites de lo posible y lo imposible, en el inconcebible que separa a los seres humanos en sus relaciones, en el vacío en el que están. La soberanía es perceptible por destellos

² Bataille, G. (1979). *Sobre Nietzsche*. Madrid: Taurus, p. 18.

³ Bataille, G. *Œuvres complètes*. París, Gallimard, XII volumes, 1970-1988 (Annexe 4: “Le rire de Nietzsche”), p. 311. Citado en Iwano Tajuki (2009). *La divinité chez Georges Bataille*. *The Journal of Humanities*. Meiji University (31 de marzo, 2009) 19-49.

⁴ Bataille, G. (1974). *El culpable*. Madrid: Taurus, p.118.

⁵ Bataille, G. (1974) *Op. cit.*, pp. 120 y ss.

Derrida, J. (1984). De la economía restringida a la economía general (un hegelianismo sin reserva), en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, pp. 356 y ss.

⁶ Bataille, G. (2008). *La religión surrealista*. Buenos Aires: Los cuarentas, p. 42.



presentes en los pequeños instantes, pero escapa al conocimiento racional, a la previsibilidad, al cálculo.

Soberanía como emanación de la voluntad individual colocada fuera de sí misma, conector de una persona con otra, relación de seres inacabados condenados a la discontinuidad, que buscan la comunicación a través de la búsqueda del instante soberano, en el que rozarán la flama de la continuidad con la fusión de sus cuerpos y sus almas.

Dos que se encuentran ante la puerta de lo imposible en el deseo de totalidad. Y ahí la soberanía está implícita con el pleno y el vacío de aquel instante imposible en el que culmina cualquier verdadera comunicación entre dos seres. La soberanía está ligada a la representación de la muerte y al crimen. Dice Bataille que “la comunicación, sin la que para nosotros nada sería, está asegurada por el crimen.

La comunicación es amor y el amor ensucia a aquellos que une”... Y más lejos aún: “Toda comunicación participa del suicidio y del crimen”.⁷

De nuevo a la línea de argumentos, la relación de surrealismo con renacimiento es una de estas semejante a la soberanía. El renacimiento es el anuncio y cambio de perspectiva, la mirada que muta lo que es mirado para ponerlo en una posición que hace de esa cosa una que no es simple y plana.

El surrealismo hace un cambio en la mirada donde, en la asunción de una perspectiva, esta es volteada al interior. No se mira desde una perspectiva distinta, sino se mira de una perspectiva desencadenada de lo interno y se ve en qué se convierte el mundo y la vida en ese desencadenamiento de la mirada, la experiencia y la pasión.

Y ahí, una mezcla donde el hombre es uno religioso que está en una fulgurante, animosa e intensa

comunicación consistente con la violencia de las pasiones, solo ahí en ese momento Bataille nos señala que el surrealismo cruza con el romanticismo y es una religión.

Esa incesante búsqueda de regreso al inconsciente y a su violencia fundamental, la ida más allá de la razón: entrar a la locura, los mitos y los ritos, es el inicio de una vida que rompe, que se libera de cumplir con el interés de conservar la vida y hacerla durar.

Bataille va a decirnos que la emancipación propuesta por el surrealismo es movilizar hacia la comunicación de esto primitivo y soberano que hay en el fondo del hombre, el gesto de la transgresión soberana. Para ello hay que incluir la parte maldita en las consideraciones sobre el origen de la energía y la materia.

Contrario a la economía política, en la parte maldita nos va a decir que existe siempre un excedente de energía en el mundo. En la economía política clásica, la penuria de energía permanente obliga a la gestión económica bajo la idea de lo limitado. Ideológicamente, la sociedad se edifica sobre esta idea de la carencia.

Bataille no dice nada sobre la gestión de los recursos a los que siempre se les supone escasos, pero en alguna medida hay partes que nos llevan a pensar que el exceso será a la soberanía lo que el excedente es a la economía general: “la necesidad que tiene la tierra de perder aquello que no puede contener... se han sacado malas consecuencias de un principio tan simple. Todo sistema que dispone de una cierta cantidad de energía debe gastarla”.⁸

Bataille nos dice dos postulados caros a la sociedad moderna. El primero es que el trabajo es una actividad permanente porque estamos amenazados permanentemente por la falta de recursos que garanticen nuestra subsistencia: la penuria está sobre

nosotros, por lo que acumular garantiza un poco de sosiego contra esa amenaza. El segundo es que la continuidad del trabajo debe hacerse como una anticipación al futuro inmediato, jamás despilfarrar.

La economía general, por su parte, rechaza eso, pues nos dice que no hay nada como la acción económica, de sentido o de trascendencia, en la que se encuentran siempre al acecho la utilidad y el cálculo racional. No hay una tal acción trascendente, pues esa idea solo absorbe el presente en el futuro.

Bataille en ese caso optará por la ignorancia, como Nietzsche. Y los proyectos son una nada pues tener uno es reducirse a la práctica del cálculo, la parcialidad y la fragmentación, lo cual nos aleja del instante soberano que aspira a la totalidad. Al haber un excedente de energía, este siempre está consagrado a la pérdida, economía solar que reverbera en la energía solar como modelo.

El punto crucial es que el momento de la pérdida exige un gasto necesario y existe un desbordamiento de la energía vital que se pierde, sin causa o razón, se disipa en la pura pérdida. La economía general es la visión de la energía que circula en el cosmos, dice:

En la superficie del globo se produce un movimiento que resulta del movimiento de energía en este punto del universo. La actividad económica de los hombres se apropia de este movimiento, es la realización de las posibilidades que de él resultan para ciertos fines.⁹

Así, en la economía general de Bataille, como el límite del crecimiento es el mismo límite de lo posible, dado eso el gasto se realiza sin pretextos y en una rítmica muy precisa, es un sistema abierto y no cerrado. El gasto es lo natural y lo que se puede hacer frente a ello es retardarlo.

⁸ Bataille, G- (1987). Introducción teórica, en *La parte maldita*. Barcelona: Icaria, p. 56.

⁹ Bataille, G. (1987). *Id.* pp. 58 y ss.

Por eso mismo, en el pensamiento de Bataille es un poco risible basar la economía en los problemas de la producción y de las formas de regular y administrar las materias y los recursos que siempre, de entrada, son escasos. Entonces, la consumición se plantea como esa capacidad de destruir el excedente de energía que no puede utilizarse.¹⁰

Va a señalar que, si se sabe esto, la moral y el pensamiento deben invertirse, y por ello pone en la discusión el asunto de ubicar el destino de las sociedades en relación con sus prácticas con los excedentes, el uso de las riquezas sostiene una violencia que está en el origen de las luchas entre grupos humanos por la apropiación de ese excedente; el destino que se le da es el que produce los cambios de estructura y de la historia.¹¹

Entonces esto supone la inversión de la lógica del pensamiento, un cambio en nuestra moral; esto es que nos pone en juego, es decir reintroducir la muerte. Se trata de una moral que mira a la muerte cara a cara. No se trata de aportar bienes a algún ser o a un movimiento que trate de superar al propio ser. La moral que propone Bataille es la de la muerte, del interés general, y a eso se refieren la soberanía y el gasto sin retorno.

En efecto, puede haber desarrollo social y crecimiento, pero con la condición de que se ponga por delante el principio de la pérdida, primero el excedente y luego la pérdida, una vez que se agota el crecimiento.¹²

Perder es condición de crecimiento, lo cual se ha supuesto irracional, pero lo que nos deja ver Bataille es que la pérdida dará sentido pleno a la historia de las civilizaciones. La energía que no se consagra al crecimiento porque no se han alcanzado sus límites y cuando el gasto de esa energía ya no se invierte

en fines sociales improductivos, lujos, estupideces políticas, y demás cosas totalmente inútiles, el excedente energético va a consumirse en la guerra.

La guerra no se hace en pos de hacerse con los excedentes de los otros, sino que es la purga del excedente energético de las sociedades involucradas.¹³ Entonces, en el orden de esta exploración, la moral que se señala va sobre la dirección de la soberanía. La muerte, que es de hecho el origen de las angustias y de las ansiedades individuales, del miedo colectivo y del terror generalizado, nos subraya el hecho de que no existe acción utilitaria sin pérdida.

Lo que queda es una cosa más o menos donde la pérdida parcial es un medio de morir sobreviviendo, una aproximación a la muerte lo más cerca que se pueda aguantar. Podemos decir que lo que obsesiona a la sociedad contemporánea es querer un crecimiento sostenido imparable, incontenible, un desarrollo eterno. Miedo de morir que hace que se rechace la muerte.

El imperativo moral de la sociedad es el *happening* de la rabiosa acumulación contra la muerte que acecha y que con ello nos encadenamos a esa lógica donde nos ponemos al borde extremo de estas angustias. Acumular no es superar la muerte, la acumulación secretamente nos pone más cerca de ella, donde el gasto de energía está fuera de control y se nos va de las manos.

En todo caso, el crecimiento está vinculado a que haya operaciones económicas sin que haya provecho de ellas, sin que haya cálculo que se ejerza sobre ellas; no es como en la economía clásica, donde el intercambio sin beneficio o interés no es parte de la economía o que son procesos irracionales.

Si solo hay cálculo y beneficio, el azar y la suerte se excluyen y con ello no hay soberano ni soberanía. La pérdida no es suerte, sino que está en la lógica del gasto, que es una ley natural del ciclo energético.

¹⁰ Bataille, G. (1987). *Op. cit.*, p. 61.

¹¹ Bataille, G. (1987). *Op. cit.*, p. 105.

¹² Bataille, G. (1987). *Op. cit.*, p. 65.

¹³ Bataille, G. (1987). *Op. cit.*, pp. 219 y ss.

El arte en el mundo profano será una efusión que contradice la reducción del mundo a fines distintos de él mismo, el arte en este sentido general habita el instante y el deseo.

Por lo tanto, la conducta se debe correlacionar con el gasto económico y la moral en todo caso es la del soberano: la moral de la transgresión y el exceso.

Experimentar los límites en la transgresión que está ligada a lo ilimitado. Es lo más allá de lo posible, de cálculo y la utilidad, de todo lo que se apuesta como trascendente. Va a decir Bataille que “la transgresión es la noche profunda de la soberanía, es decir, es una negatividad de la que no se extrae ninguna consecuencia dialéctica, es decir la síntesis. Es la negatividad, sin lugar donde emplearse, en la que no hay desborde, un gesto que se colma en la propia inutilidad, una profanación sin objeto y una pérdida improductiva.”¹⁴

Entonces, para el caso del surrealismo, la ruptura implica esta soberanía, que en ese caso se ajusta a que debía ir contra toda forma artística que ensalzara a la conciencia, el orden y las buenas maneras de la trascendencia. Buscar representantes en el entendido de recuperar los poderes que se pueden llamar primitivos es un llamado a recuperar a la conciencia en sus orígenes, un precursor imposible hacia ese origen del hombre.

La escritura automática es un ejemplo de ir a esa búsqueda en los rumbos del inconsciente, es esa voluntad de lo imposible que el surrealismo parece para Bataille. Y es uno de los puntos clímax donde Bataille va a ver en el surrealismo el valor del carácter de soberanía que puede poseer el surrealismo.

En las relaciones entre surrealismo y hombre primitivo se presentan al mismo tiempo el nexo entre surrealismo y religión. Bataille va a tocar este punto en el movimiento como investido de los caracteres de lo religioso, sin dejar de reconocer sus diferencias. Bataille antes que eso va hablar de que el arte y la religión tienen relaciones cercanas. El arte como lo inútil, como el momento de la destrucción de la utilidad, próximo a la fiesta y al sacrificio.¹⁵

Estos temas del sacrificio y de la fiesta en la *Teoría de la religión* serán vistos como formas no cerradas de lo humano, en su ser abierto se expresa una tensión que nos pone en la cara el asunto del contagio de pasiones y de lo heterogéneo:

En la medida en que el mundo sagrado declinó y la sociedad profana tuvo mayor importancia, la literatura y el arte asumieron, aparentemente, las formas profanas. Pero ¿alguna vez este supuesto profano fue algo más que un aspecto degradado de lo sagrado? La literatura y el arte profanos, al tomarlos en su imponente masa, no proporcionaron a los hombres más que un sucedáneo de las emociones primeramente encontradas en el santuario donde se les reveló lo más terrible.¹⁶

El arte en el mundo profano será una efusión que contradice la reducción del mundo a fines dis-

¹⁴ Bataille, G. (2005). “El hombre soberano y Sade”, en *El erotismo*. Barcelona: Tuquets, pp. 168-184.

¹⁵ Bataille, G. (2001). *Teoría de la religión*. Barcelona: Taurus, pp. 31-65.

¹⁶ Bataille, G. (2001). *Op. cit.*, p. 116

En la risa, el erotismo o la comunicación hay ya la aspiración hacia abajo, hacia una forma de continuidad que el lenguaje, la sociedad o la individuación suprimen.

tintos de él mismo, el arte en este sentido general habita el instante y el deseo. Si ya dije que se trataba de estar del lado del derroche al hablar de la soberanía, Bataille ahora le adjunta la ausencia de metas definidas y le pone el que la pasión solo corroe sin otra finalidad que la pasión misma, sin otro fin al cual corroer.¹⁷

Bataille va a tratar al surrealismo entonces como poseedor de elementos vinculados con la religión que tienen una resonancia irresuelta. Verá esa voluntad de lo imposible que está tras lo religioso en el sentido de desencadenar las pasiones, y a la desaparición del sujeto como depositario, resguardo y seguridad de la conciencia que pretende durar infinitamente, donde el propio desencadenamiento no se vive como lo infinito.

Regresemos por la experiencia interior que nos llevará a entender lo imposible. Esta, según lo entiendo, nos presenta la tensión entre el saber absoluto y el no saber absoluto; tomando este último lado, existe aún la comunicación de lo incomunicable que comienza por la angustia aceptada y vivida hasta el final.

En esta experiencia, la comunicación es la plena desaparición del sujeto, para que haya algo que circule entre él y los demás, es la risa, el erotismo o la comunicación lo que excluye al lenguaje. La comunicación solo existe en el momento en que la integridad del yo se ve amenazada cuando se abre en él una

brecha que lo acerca a la continuidad de la que normalmente está separado. Y ahí aparece lo imposible.

En la risa, el erotismo o la comunicación hay ya la aspiración hacia abajo, hacia una forma de continuidad que el lenguaje, la sociedad o la individuación suprimen. Bataille va a decirnos que hay una comunicación débil, que es la del mundo del trabajo y la actividad y una comunicación fuerte, la del sacrificio con todos los acentos nietzscheanos de la soberanía: la risa, la cólera, el juego, la danza, la poesía, la borrachera, las lágrimas la angustia y el erotismo: Lo imposible.

Bataille va a rescatar del surrealismo su parte maldita, elemento oscuro y heterogéneo que en la búsqueda surrealista es el que crispa la sensibilidad que se acerca tanto a la locura que queda a veces atrapada en ella y en sus elementos, concordantes con lo religioso:

No se trata solamente de un agua negra, de una sangre negra, sino de un corazón negro y este elemento negro siempre domina, triunfa, asegura no sé qué desarraigo del mundo que nos dominó en otro tiempo.¹⁸

Lo mismo se deja ver en la importancia del mito y el rito dentro del surrealismo, que en la vida religiosa son lo que permite la participación con lo sagrado, y ahí Bataille verá la disolución de lo diferente en una fusión: “Surrealismo dio preeminencia a la idea de

¹⁷ Bataille, G. (1969). *Documentos*. Caracas: Monte Ávila, p. 148.

¹⁸ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 45.

mito que respondía a una nostalgia viva en el espíritu de los hombres actuales; viva no solo desde Nietzsche sino incluso desde el romanticismo alemán”.¹⁹

El juego con el lenguaje que supone el surrealismo se ve a la luz de lo heterogéneo y alejado de la sociedad racional y técnica, el lenguaje como lo heterogéneo suponía desenmascarar la demencia a partir del automatismo, el mundo presente en los mitos y lo imaginario de las leyendas. Mientras que lo opuesto es la sociedad homogénea y ajustada a la razón, ve Bataille cómo el surrealismo opone las imágenes que atentan contra las buenas conciencias.

Imágenes que se despiertan por el uso de un lenguaje desencadenado y que es a menudo reprimido por la sociedad. La sociedad se deja ver por esto mismo como una construcción maquinal que para conservarse y durar necesita el trabajo del hombre y su separación del universo.

El trabajo y la ley, en la *Teoría de la religión* de Bataille son los artifices de la sociedad profana:

No queda ninguna duda de que, junto con los ritos del hombre primitivo, la preocupación del surrealismo fue encontrar, por fuera de la actividad técnica que pesa sobre las masas humanas actuales, ese elemento irreductible por el cual el hombre solo puede asemejarse perfectamente a una estrella.²⁰

En el surrealismo verá Bataille una vida apasionada, incandescente, escandalosa, la estrella como una luz que se autoconsume y se autoconsuma, lejana al cuidado de los intereses personales y la duración, eso es intensidad. Una estrella inscrita en el fondo oscuro que le da lugar en la noche. Incita a pensar en el surgimiento de la luz que brilla con incandescencia en la conciencia humana, esa es la imagen más gráfica del surrealismo que nos lega Bataille.

¹⁹ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, pp. 46 y ss.

²⁰ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 47.

Una imagen que pasa por el trabajo sobre el lenguaje que despertará su fuerza mágica de ir más allá del lenguaje lineal temporal y lógicamente: “El método al que Bretón reducía la literatura, es decir la escritura automática me aburría o solo podía divertirme torpemente”.²¹ Pero aun esto no deja de encontrar interés en el fundamento del surrealismo.

Propone dos formas de entender y valorar la escritura automática, el de la ruptura que invocaba y el resultado que se obtenía. Para eso apuntará: “Con un encadenamiento que, a partir del mundo de la actividad técnica, se da en las palabras mismas, en la medida en que estas palabras participan del mundo profano o del mundo prosaico. Quien se sienta cómodamente, se olvida completamente de quién es para escribir al azar en un papel blanco las locuras más vivaces que aparecen en su cabeza, puede no conseguir nada en el plano del valor literario”.²²

Entonces quedemos en algo claro, Bataille va a afirmar antes la ruptura que el resultado o valor literario. Con ello nos indica que la experiencia está por encima del imperativo de la duración y la finalidad de la acción o de la obra misma. Es una llamada a la insubordinación que nos deposita justo en la soberanía.

La ruptura es una ruptura soberana, pues no se trata de un resultado sino de intensificar la pérdida y la destrucción de la personalidad, porque lo que late en la profundidad de ello es el abandono del cuidado de sí, y del aura del escritor como punto nodal de toda la acción. Es renunciar a la prerrogativa de Dios:

Ya no saberlo todo, quererlo todo, encadenar todo y nunca olvidarse de sí mismo.²³

Después de todo, es una voluntad de suerte, apertura al azar y al gasto de quien escribe en la

²¹ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 129.

²² Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 48.

²³ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 49.

pérdida de la conciencia y la coherencia lo cual está ligado a la muerte de Dios. Es decir, es ir más allá de la idea del sujeto que sostiene la existencia de Dios y el orden del mundo, pues está la afirmación de la conciencia y su lado claro y distinto que mantiene el mundo como se conoce desde la idea cartesiana en la modernidad.

El surrealismo implica para Bataille el no ir con la idea de necesidad y ponderación del orden racional, sino ir con el aspecto negro, maldito, decadente que hay que imponer sobre el mundo previsible y absurdo, desencantado en y por la racionalidad y la técnica.

Pero a todo esto, Bataille criticará al surrealismo —y de paso al comunismo— por no dejar y olvidar qué hay detrás de su intento, la pretensión de carrera literaria, de que no hay una negación del interés personal y del grupo, de que hay una figura que se ensalza como un santón, a eso le va a llamar el fracaso del intento de renacimiento imposible de un orden sagrado y primitivo, que se topó únicamente con la realidad ya alterada por la conciencia.

Señala: “Desaparecida la conciencia íntima estamos reducidos a los análisis conscientes del lugar que ocupamos en el mundo, bajo el que solo quedan momentos de conciencia”.²⁴

Y ahí cabe preguntar por el acto poético para ir más allá de la lógica del interés, si es posible una comunicación profunda desde la poesía: “El acto poético: ¿cómo podría tener lugar mientras dos seres están profundamente separados por el interés personal que existe en cada uno de ellos? [...] Incluso el interés por la existencia de un movimiento, en particular de un editor o de una revista, reducen la comunicación poética a la preocupación por formarse un juicio análogo al que se forma en la fabricación”.²⁵

El nexa que quiere indagar es con el comunismo. No hay en el surrealismo una negación plena del interés material. El comunismo, por su parte, con su negación de este aspecto no resulta en el interés común sino que va a dar en el interés técnico, que es aún algo particular.²⁶

En lo profundo de esta pregunta por la poesía y de esta visión sobre el surrealismo y el comunismo está la idea de unir a la conciencia con la despersonalización. El surrealismo lo considera, lo puso en su agenda, pero hay que ir más adentro:

El surrealismo buscó sostener mitos y rituales que pusieran en jaque la sociedad atada a su desarrollo técnico, pero estos eran considerados superfluos, banales, en suma, no eran creídos por una comunidad extendida [...] hay que crear un mito verídico que no quede atado a un proyecto, definiendo a una suerte de mito que es la ausencia de mito²⁷[...] Se le debe sumar la ausencia de comunidad, pensando en una comunidad que no se sustancialice, donde no haya “la posibilidad de distinguir al hombre del resto del mundo”.

La poesía entonces se encuentra frente a la ausencia de poesía en una impotencia, donde la comunicación en la poesía sea una violencia del lenguaje hacia la lucidez que es oscurecer la conciencia, a generar la indistinción; a que la palabra poética sea la transformación, se sacrifique, se vuelva desmesura, sea sangrienta, se vuelva hasta el silencio.

Uno puede ver en este aspecto la necesidad de crear los famosos diccionarios de los surrealistas, de los amigos de Bataille, de él mismo. Romper con la forma civilizada del lenguaje para crear una lengua desencadenada, heterogénea, amoral, poética y maldita.

²⁴ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 50.

²⁵ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 53.

²⁶ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 50.

²⁷ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 54.

Veamos la potente resonancia de esto con la idea de lo religioso: hay un suprimir aquello que separa a las personas, la idea del sacrificio o la fiesta que suprime las individualidades para crear un nuevo individuo o la colectividad (ahí vemos lo mismo por ejemplo que Emile Durkheim, Marcel Mauss o Levy Bruhl²⁸). Bataille, por su parte, dirá que esa comunidad no es un hecho social o una patria, sino que es una elección, es una comunidad afectiva o una comunidad de los que no tienen comunidad.

Con la idea anterior acerca del lenguaje se delinea lo anterior, pensar el surrealismo en Bataille es una pequeña mirada a una pretensión de fundar un mundo a la manera no de una cosa, sino de una existencia encendida, intensa; la metáfora del astro es perfecta. Critica a la vida humana y a su forma bajo la figura del artista, del poeta y a todo donde la escritura es representación y encarna el orden estable de la cosa, donde se dice del saber y del uso.

Bataille atenta contra el lenguaje servil que preserva y conserva el orden de las cosas, al mismo tiempo que ata al hombre. El surrealismo quería cambiar la vida y transformar el mundo, Bataille habla de una praxis dual y radical de esa pretensión. Y critica con ojo agudo y caníbal la idea de que el automatismo podía ser una especie de recetario para una meta, antes bien se trataba de llegar a una experiencia al desnudo del lenguaje y alcanzar el inconsciente.

Utilidad y servidumbre verá Bataille. Le cierra el ojo al mundo soberano de la poesía. “Estamos sujetos al orden de las cosas. Al sentarme en una silla, yo también soy un poco cosa. Principio: uno no puede utilizar una cosa sin convertirse uno mismo en una cosa.”²⁹ Le importa que si alguien perturba ese orden de objetos, va a un orden íntimo y ahí

²⁸ Ver Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza. Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz. Levy-Bruhl, L. (1960). *La Mentalidad Primitiva*. Buenos Aires: Leviatan.

²⁹ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, pp. 114 y ss.

es el lenguaje el que puede llevar la necesidad de ir hasta el final por su carácter de posición y movimiento”.³⁰

Como se puede advertir, en la escritura automática existe la destrucción del sujeto, como un juego que se deja guiar por la pasión loca, que muestra algo violentado y sacrificado para acceder a la intimidad de lo sagrado. Es el lenguaje como soberanía, donde escribir es precipitarse hacia la intimidad viva como la sangre.

Bataille dirá que el hombre se sienta en una silla de sangre,³¹ pues el lenguaje ya no se rige por el discurso. Su orden y su imagen viajan hacia la comunicación que es una herida y una apertura, y quien escribe y quien hace experiencia de ello se ve atravesado por fuerza de lo expuesto en esta argumentación. En esa tensión que va a la intimidad del lenguaje es con lo que se juega la vida el surrealismo. Bataille apuesta por eso a fondo, más allá de sus figuras y sus seguidores: el lujo de las estrellas. 🐉

BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, G. (1969). *Documentos*. Caracas: Monte Ávila.
- Bataille, G. (1974). *El culpable*. Madrid: Taurus.
- Bataille, G. (1979). *Sobre Nietzsche*. Madrid: Taurus.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Barcelona: Icaria.
- Bataille, G. (2001). *Teoría de la religión*. Barcelona: Taurus.
- Bataille, G. (2005). *El erotismo*. Barcelona: Tuquets.
- Bataille, G. (2008). *La religión surrealista*. Buenos Aires: Los cuarentas.
- Derrida, J. (1984). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Iwano Tajuki (2009). La divinidad chez Georges Bataille. *The Journal of Humanities*. Meiji University (31 de marzo de 2009), pp. 19-49.
- Levy-Bruhl, L. (1960). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Leviatan.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.

³⁰ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 115.

³¹ Bataille, G. (2008). *Op. cit.*, p. 115.

Heroísmo mítico en México

● LUIS FRANCISCO CHÁVEZ SHAN



sch

La historia cuenta algunas anécdotas increíbles, pero las personas cuentan esas mismas anécdotas haciéndolas aún más increíbles; así, crean mitos o leyendas, héroes omnipotentes con aspectos mundanos semejantes a los de un ser humano común. Esto ha ocurrido desde que surgió el lenguaje en los humanos. Pero aquí en México parece que eso es una tarea muy fácil para nuestros gobernantes: crean héroes de cualquier tipo, color y raza, ponen como ejemplo a figuras como Miguel Hidalgo, Emiliano Zapata, “El pípila”, Pancho Villa o los niños héroes. Con estos últimos comenzaré este relato.

Todos los mexicanos y varios extranjeros conocen la historia de estos grandiosos niños héroes, salvadores de la patria, protectores de la paz y nobles ejemplos para cualquier joven mexicano, y de estos niños sobresale uno. El aguerrido y simpático, como lo menciona el mayor Charles Winslow Elliot en su testimonio, Agustín María José Francisco de Jesús de los Ángeles Melgar Sevilla. Y la historia nacionalista propuesta por los altos mandos mexicanos, una historia fanfarrona y apenas creíble para la contraparte poblacional mexicana nacionalista, necesitaba mitos.

Los hechos impresos en los libros de texto gratuitos para la educación primaria en México dan varios datos de los que no dudé hasta hace cinco años, cuando me hice amigo de una chica. Con el paso del tiempo, mi relación con ella pasó a otro nivel, por lo que pronto llegaron las invitaciones por parte de su familia, de estabilidad económica favorecida, a alguna de sus comidas dominicales, pero una fue especialmente agradable. Era un 8 de septiembre, la comida había sido deliciosa y una plática llevo a otra, hasta que el bisabuelo de mi entonces novia, que dedicó su vida al servicio militar y llegó a ser general de brigada, se levantó y dijo que había que hacer otra comida en nombre de su papá, ya que se acercaba el 13 de septiembre y se conmemoraría el día de los niños héroes. Después de pensarlo mucho, no encontré relación entre una cosa y la otra hasta que me hicieron ver que el segundo apellido de mi entonces suegro era Melgar. Así me fui enterando de la verdadera historia del célebre niño héroe Agustín Melgar.

Para empezar, ya no era tan niño cuando sucedió la batalla de Chapultepec. Los datos escritos en los libros mencionan que tenía 18 años recién cumplidos al morir, pero lo cierto es que acababa de cumplir 20 años y ya no era cadete, sino teniente recién graduado, y ése era el motivo por que estaban en el Castillo el día de la invasión.

La historia cuenta que estaban de guardia porque era su deber, pero la cruda y cruel verdad para los nacionalistas de hueso colorado es que, unos cuatro días antes, ya graduados, Melgar organizó una pequeña reunión con sus amigos aún cadetes, entre quienes sonaban nombres como Juan Escutia, Vicente Suárez, Fernando Montes de Oca, Francisco Márquez, Juan de la Barrera, entre otros, y la fiesta se daría en una pulquería en el centro de la ciudad de México. La fiesta no duraría mucho, para que no hubiera problemas, pero entre copa y copa les dieron las cinco de la mañana. Los encargados de los cadetes se dieron cuenta. Como algunos llegaron

todavía borrachos al Colegio Militar, se les impuso como castigo hacer guardia en el Castillo el mes entero. Si no hubiera ocurrido la invasión, el castigo habría sido pan comido, pero así es la vida, el destino o la suerte. Estaban castigados, y les tocó defender el lugar; si no hubiera sido por festejar a su gran amigo Agustín Melgar, posiblemente habrían llevado una vida larga y próspera. Se menciona también en la historia que el cadete Agustín Melgar desertó el 4 de mayo de 1847, sin una razón concreta. La razón, creo, se sobreentiende con solo señalar que el bisabuelo conmemoraría a su papá: pues sí, la novia de nuestro héroe había quedado embarazada de este algunos meses antes. Él, que no quería separarse de su amada y de su futuro hijo, desertó, pero al ver que no sabía hacer otra cosa que ser militar, decidió regresar al Colegio a terminar sus estudios, para tener un sustento y mantener a su familia.

Así que Agustín Melgar sería un chico problema si viviera en estas épocas: rebeldía, alcohol, embarazo, lo que les sucede a muchos jóvenes de ahora. Lo único que los hace diferentes son las situaciones: el empujón por los altos mandos gubernamentales para volverse héroe, ese golpe de suerte para estar en el lugar preciso.

Lamentablemente, Melgar murió el 14 de septiembre de 1847. Su hijo nació tres meses después. Con su apellido de héroe y las historias de su madre, se convirtió en militar y alcanzó altos rangos. A pesar de querer seguir la tradición militar en su familia, se conformó con ver a sus dos hijas crecer; a soportar que sus nietos, cinco hombres y una mujer, llevaran el apellido Melgar en segundo lugar; a verlo desaparecer con sus bisnietas, y recordarlo solo en las páginas de la historia enaltecidas por ese estúpido e incomprensible nacionalismo mexicano. ¡Gracias, México! Por hacer tan pintoresca y entretenida nuestra historia, con héroes que apenas y sobrepasan sus mitos y leyendas, y claro, ¿por qué no?, darnos la esperanza de algún día ser un gran héroe mexicano. 🦋

La blancura de la ballena

● MARIA FERNANDA REBELO CÁRDENAS



El concepto de la blancura resulta difícil de establecer. El solo hecho de elegir un blanco de referencia es complicado, y en la mayoría de los casos depende del uso al que se le destine. Según Wyszeki y Stiles (1982), la blancura “es el atributo de una superficie difusora bajo una iluminación dada, el cual determina su similitud respecto de un color de un blanco de referencia”. Ahora bien, no existe un criterio unánime al referirnos al blanco; sin embargo, en el contexto en que vamos a hablar es indispensable manejarlo.

Si algo impresionaba de Moby Dick sin lugar a dudas era su blancura: para los marineros a bordo del Pequod no existía algo que sorprendiera más que eso.

Y es que el color blanco hace referencia a diferentes cualidades: puede resaltar la inocencia de una novia o la belleza de la luna; sin embargo, la idea más profunda de este color llena el espíritu de pánico.

Para algunas culturas, el blanco representa vitalidad y pureza. No vamos lejos, la paz es representada por una paloma blanca en Occidente; mientras que en oriente, el blanco representa un estado de inactividad y muerte. En el arte, el unicornio blanco representa la castidad de una doncella, y desde la Antigüedad el blanco es representado en muchos países como justicia y majestuosidad. Pero ¿cómo es que se llega a esta representación del blanco en la cultura colectiva?

Si bien podemos mencionar la construcción de una realidad primeramente antigua, lejana en el tiempo, que incluye desde caníbales paseando por las calles y hospedándose en posadas, hasta fantasmas, con sábana blanca incluida, corriendo al amanecer hacia un bote a punto de desembarcar. En segundo lugar hablamos de un mundo extraño, donde la racionalidad es volcada por la irracionalidad y emerge una venganza del creador contra lo que creo; tal es el caso del odio inmenso que siente Ahab hacia su ballena, a tal grado que emprende un viaje interminable para darle muerte, en el que embarca a una bola de marineros a quienes hace partícipes de ese terrible odio.

Herder nos habla de las costumbres y tradiciones en las culturas. Podemos mencionar a la



percepción como el proceso mediante el cual hacemos nuestra la información que recibimos por medio de los sentidos. No nos vamos a centrar en explicaciones fisiológicas, como la manera en que percibimos los colores, el efecto de estos en nosotros es lo que nos importa ahora.

Se dice que las primeras culturas veían en blanco y negro. Posteriormente se creó a los colores; el primero de ellos, no debería sorprendernos, fue el rojo, para detonar las cualidades de algo impresionante. Melville nos dice: “En el blanco reside un componente elusivo en la idea más profunda de este color, que estremece el alma con un pánico aún más intenso que ese tono de rojo que nos aterroriza al contemplar la sangre”. Hablamos de esta dualidad del blanco, pues representa lo mejor y lo peor dentro de un mismo concepto, provoca esos sentimientos de angustia y miedo, cuando se separa de las cualidades virtuosas a las que es apareado y se observa en el cuerpo de un hombre sin vida o se contagia de belleza y alegría al observarse en el collar de perlas en el cuello de la amada.

Toda esta representación del blanco puede relacionarse con Lebon y su idea de afectividad: esa sed de venganza que los marineros adoptaron como suya es real, tanto que más que un sueño puede convertirse en una pesadilla. No olvidemos que a las masas hay que agruparlas junto con los sueños, masas-imágenes-actos que están presentes en el tiempo y el espacio.

Quienes están a bordo del Pequod se envuelven en una ola de supraindividualidad, en la idea de “tú y yo somos uno mismo”, para dar caza a la blancura de la ballena y terminar con el terror, con el enojo, con la sed que ahora la idea del blanco produce en los marineros. Bien dicen por ahí: “las multitudes piensan en imágenes”. ¿Y qué puede ser más aterrador que pensar en blanco, en el vacío, en la ausencia, inexistencia y el silencio que envuelven este color?

Melville nos deja lo mejor para el final y cierra con broche de oro este capítulo, pues plantea la justificación de la encarnizada caza de Moby Dick. Esta se debe más que nada a todo lo expuesto anteriormente: su blancura simboliza el miedo, la muerte, la soledad, la belleza, la pureza, el todo y la nada de los sentimientos. Los sentimientos, por su índole, no se pueden explicar con palabras, pero sí transmitir por medio del ritmo de las olas o al golpear la proa, del aire en la cara de cada marinero, del compromiso que se cierra en cubierta cuando se jura la muerte de Moby Dick con una botella de alcohol, que eleva el espíritu de los marineros a la caza, que eleva el espíritu de los marineros a 35° de licor motivacional.

Las masas no necesitan palabras para comunicarse, ya existe una comunión que provee de irruptibilidad, de la ausencia del lenguaje, después de todo, Ahab, no sería Ahab sin su inalcanzable ballena blanca. 🐋

Alguien tenía que hacer las historias de amor.

Corín Tellado

¿La mujer colectiva?

● BRENDA CRUZ ROSAS

Al leer el texto *La mujer*, de Jules Michelet, uno puede entrar en crisis si jamás se había puesto a pensar en la importancia y la función que las mujeres tenemos o hemos tenido a lo largo de historia. Me llevó a recordar la historia de mi madre, las de mis abuelitas y la de mi bisabuela, acerca de cómo vivieron desde su infancia hasta su edad actual. Historias para nada aburridas, llenas de esfuerzo, trabajo, tragedias y muchas alegrías.

Quise concentrarme en el apartado relativo a la mujer como obrera. Por un lado, porque he estado rodeada de mujeres trabajadoras que me recuerdan lo duro y fuerte de ser mujer; por el otro, porque creo que muchas de estas concepciones de la mujer que Michelet refiere en el texto siguen vigentes a pesar del tiempo transcurrido.

Me llama la atención una frase del texto que dice: “En las Antillas, uno compra un negro; en Francia se casa con una mujer”. En primer lugar, el poner a un negro y a una mujer como algo que se adquiere me parece sumamente denigrante, sin embargo pienso que esta concepción ha estado vigente durante mucho tiempo, aunque no tan clara y expuesta, lo que es peor. Es tan común que ya pasa inadvertida: es parte de lo cotidiano. Incluso se menciona que el salario de una obrera se puede delimitar con base en una máquina, ya que no es conveniente pagar a una mujer si te es más barato tener una máquina que hace un trabajo similar y a bajo costo.

Cuando trata el tema de la mujer campesina que va a la ciudad en busca de una vida mejor y más cómoda y que se topa con muchas desilusiones: que si se enamora del dueño de la casa donde trabaja, que si la patrona la trata mal, que



¿La mujer colectiva?

si se embaraza del patrón, que si debe mantener a un hijo enfermizo, que si se prostituye para comer y más desgracias que se acumulen en esta semana, me recuerda a las típicas historias de las telenovelas; sin embargo, en la realidad las mujeres no se casan con el patrón y son felices por siempre, sino todo lo contrario. Pero muchas mujeres siguen basando su futuro en historias como esa y perpetúan a la mujer en el papel de un humano que sufre, lleno de abnegación y que a pesar de las circunstancias se aguanta y no dice nada porque así deben ser las cosas.

El problema de creerlas es que se van haciendo comunes y después se ven como realidad, y cambiar la visión es muy difícil. Sumado a esto, entre mujeres está también marcada la diferencia ente las de clases altas y las obreras. Pero me gusta lo mencionado por Michelet, que entre ambos tipos de mujeres solo hay una diferencia notable: que las manos de la obrera están hinchadas y desechas, en contraste con las otras mujeres que no trabajan en condiciones deplorables y mantienen en buen estado sus manos.

Desde mi punto de vista, esta diferencia aumenta el valor como mujer de una obrera más que el de ser de alta sociedad.

Sin duda, hablar de la mujer es algo apasionante, con lo que fácilmente se pueden llenar miles de páginas. Por supuesto, la concepción y el valor que se le da a la mujer no depende solo de cómo se ve, sino de cómo la ve y la trata la sociedad. De nada sirve que una se eche porras si al salir a la calle se le va a ver como algo reemplazable o como una persona que está al servicio del hombre.

Por lo tanto, y a manera de conclusión, pienso que si la mujer es una construcción social, es una concepción colectiva que tiene variaciones de una cultura a otra, pero sin duda con gran peso en esa cultura, a la que no se puede dejar de lado sin más, porque, al menos yo, no me imagino una sociedad de puros hombres o que estos sean capaces de vivir sin mujeres. Por esto mismo, tanto hombres como mujeres deberíamos poner mayor atención en qué está haciendo cada uno para valorar o valorarnos como mujeres. 🐼

En la vida cotidiana abundan las personas valiosas, las bellezas notables, las inteligencias superiores, que tienen realidad, pero no imagen, por lo cual pasan de noche para los bonos que adoran la imagen del éxito. La idolatría de las imágenes deja sin ojos para ver los milagros de la realidad.

Gabriel Zid, *El secreto de la fama*

La mujer

● EDÉN JAHZZEL MATA SAAVEDRA

● **¿Se** puede considerar al texto *La mujer* como un texto de psicología colectiva? Me queda claro que sí. Michelet presenta a manera de anécdotas la suerte de vida que tenían las mujeres en Francia en el siglo XIX: sus maneras de ganarse la vida, sus aspiraciones, sus tristezas y en fin, sus dificultades en una sociedad en la que los hombres tenían más valor (en el sentido de importancia) que ellas. En este contexto daba igual si se trataba de una obrera o bien de una hija de burgueses; al fin y al cabo, se le trataría como un objeto o herramienta para el hombre.

● Michelet no solo describe lo que sucedía en la vida de hombres y mujeres, también intenta adentrarse en el pensamiento de cada uno: cómo las diferentes funciones que a cada uno correspondían los adentraban en diversos estados mentales o pensamientos, hasta llegar al punto en que cada uno se vuelve una especie distinta, ajena a la otra: ya no se reconocen. Las mujeres pobres piensan que su tristeza no atraerá a ningún hombre; los hombres piensan que su pobreza no alcanzará para satisfacer el bienestar de una mujer; así, cada uno en su propia sintonía, pensando en lo que pensará el otro, no logran un acuerdo, no logran la unión.

● A una le falta dinero, al otro felicidad, cada uno puede proporcionar lo que el otro no tiene. Esto es lo que Michelet observa. La mujer sola no puede sobrevivir, le falta el cuidado de algún hombre, que por su parte debe dejar de preocuparse por su escasa economía, y en vez de eso, arriesgarse a buscar la unión con la mujer que ama, con la que incluso, a pesar de su pobreza, podría tener una vida digna y dichosa. El problema es que muchos hombres piensan aún

que la mujer debe pertenecerles, como si fuese un objeto de placer, algo que los alejará de su amargura. Sin embargo, no se atreven a pensar que las mujeres no son objetos, sino seres con quienes pueden conjugarse; personas que, como ellos, ven por su supervivencia, sufren, trabajan, temen, en fin, afrontan la vida cada día. Cuando ambos comprendan que su relación utilitaria solo lleva a desear el placer individual, entonces podrán concluir que su unión sincera puede ser más duradera y feliz.

ψS



● Considero que el texto atañe a la psicología colectiva porque describe los pensamientos de una sociedad en un tiempo determinado. Tal vez ese pensamiento ya no esté vigente, tal vez ya solo sea historia, pero incluso, a manera de historia, sigue siendo una psicología colectiva en tanto que nos permite comprender cómo el pensamiento francés ha cambiado, y por qué la sociedad se comporta de alguna manera particular, pues el pensamiento actual pudo germinar en el pensamiento de una época antigua y en su devenir. 🚲

Las luchas

Las multitudes son, en las sociedades modernas, el asiento de la conciencia social espontánea. Llamamos *multitud* al grupo más o menos numeroso de personas, de diferentes clases y condiciones, que se reúnen en determinado sitio movidos por un impulso semejante y en disposición de ejecutar un mismo acto, sea protestar de un agravio o expresar un deseo, o asistir a un evento, como las luchas. El sentimiento suscitado por este deseo o este agravio es el alma de la multitud. (Arciga, 2004)

El pensamiento de la sociedad está hecho de formas análogas a las formas de las obras de arte, donde se advierten fuerzas, texturas, tensiones, etc. Las luchas contienen todos estos elementos: son un evento colectivo, de multitud, con un ritmo propio, con un tiempo particular y una acción *in crescendo* que va envolviendo a todos los participantes.

La Arena México es un recinto de tradición al que se asiste para ver diferentes tipos de espectáculos, en los años 60 del siglo pasado era común ver el Holiday on Ice, pero el evento por excelencia y que se mantiene siempre ha sido el de las luchas. Este forma parte de nuestra memoria colectiva, “porque nuestros recuerdos siguen siendo colectivos, y son los demás quienes nos los recuerdan, a pesar de que se trata de hechos en los que hemos estado implicados nosotros solos, y objetos que hemos visto nosotros solos”. (Halbwachs, 2004)

El espacio tiene una distribución circular, mítica, provoca llevar todas las miradas hacia el centro; pero este centro puede cambiar, por momentos se mueve y coloca en la porra tepiteña, luego cambia a la parte alta del escenario y así sucesivamente. La estructura mítica del pensamiento social, está presente, se puede hacer una lectura de las luchas desde ese lugar.

Los luchadores bajan “del Olimpo” entre nubes y cantos celestiales, anunciados por el presentador, quien describe sus características de poder y el “lado de la fuerza” que representan: técnicos o rudos. Llegan por el camino sagrado, el sacbé de los

● ANA PATRICIA MARTOS ENCISO

mayas, allí los reciben cuatro doncellas o semidiosas que custodian su llegada, los conducen hacia el plano terrenal “*el ring*”, ese espacio heterogéneo cualitativo en forma de cuadro, con sus cuatro esquinas “que solidifican y estabilizan” y que representan los cuatro puntos cardinales. En este lugar se confrontan el bien y el mal, en esa constante permanente de equilibrio de fuerzas, en que a veces ganan unas y pierden otras. Todo esto ocurre ante los ojos de los espectadores, los simples mortales ajenos a los designios del destino, cautivos por el capricho de los dioses. El público puede entusiasmarse, volverse una multitud, ser uno. Es el momento de la afectividad en su máxima expresión, la pasión desbordada que provoca aullidos y gritos ininteligibles. Son los momentos heroicos o de barbarie, entre gritos de alabanza o repudio, donde la acción se dedica a esos espectadores que no pueden gobernar la trama, la cual puede tener un desenlace de tragedia, comedia o drama, como la propia vida. Es la vivencia del mito, el juego de la metáfora.

El pensamiento colectivo requiere formas, es sensible y afectivo, y las luchas tienen una forma particular, con una estética propia. Son como una danza, en la que el adentro y el afuera se interconectan haciendo una sola entidad: “la multitud”. Lo estético no es bello ni feo, sino atractivo. Lo estético se logra cuando la forma atrae al observador y el observador, con todos sus sentidos, su pensamiento, sus ideas, queda disuelto en el interior de la forma. Y las luchas tienen esa forma. 🐉

BIBLIOGRAFÍA

- Arciga, S. et al. (eds.) (2004) *Del pensamiento social a la participación. Estudios de psicología social en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fernández Christlieb, P. (2006) *El concepto de psicología colectiva*. México: Universidad Autónoma de México-Facultad de Psicología, impresa proyecto DGAPA-PAPIIT IN 400502.
- (Abril de 2001). La estructura mítica del pensamiento, *Athena Digital*, Digital, 2001, Núm. 0.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Mi historia de las mujeres



● BERNARDO IVÁN DÁVILA MARTÍNEZ

Michelle Perrot, historiadora francesa y profesora de la universidad de París, ha trabajado en temas vinculados con el movimiento obrero y feminista. Es autora de obras como *Les ouvriers en grève* (1974), *Les ombres de l'Histoire. Crime et Châtiment au XIXe siècle* (2001), *Les Femmes ou les silences de l'Histoire* (2001) y *Femmes publiques* (2003), además de *Mi historia de las mujeres*, obra traducida al español, que es la que por el momento nos interesa.

Este libro es un recorrido que hace la historiadora francesa por los estereotipos y las convenciones en torno a lo femenino, construido en parte por ellas mismas y por la sociedad en la que estaban inmersas.

El libro consta de cinco capítulos, en los cuales analiza aspectos de la representación de las mujeres a lo largo de la historia. Aspectos como el cuerpo, el alma, el trabajo, las mujeres dentro de las polis y lo que significa *hablar de una historia de las mujeres*, son analizados desde la perspectiva de la autora, la cual, de cierta manera, une dos puntos de vista: es una especie de espectadora y a la vez protagonista de la misma historia que intenta contarnos. Esto hace muy interesante la narrativa, porque, al contrario de lo que parecería, no es un libro feminista.

Debido a que cada capítulo cuenta con múltiples subtítulos de los cuales se podría hablar abundantemente, en este caso nos enfocamos solo en el primer capítulo, "Escribir la historia de las mujeres".

Este capítulo nos habla de lo que significa que las mujeres tengan una historia y, aunque en estos tiempos nos parezca muy raro concebir

una historia sin ellas, aunque resulte difícil de creer, la historia de las mujeres surgió hace poco, cerca de los años 60, años a partir de los cuales ya se puede hablar de un término colectivo.

Esto se debió a que, desde siempre, las mujeres han sido menospreciadas, poco atendidas o incluso ignoradas por la sociedad. Pero hay algo peor: ellas mismas no se daban la debida importancia: sus labores no era valoradas, sus opiniones no contaban, no tenían derecho a nada; parecería que eran invisibles, pero porque la sociedad en que vivían, y ellas mismas, así lo querían. No se les daba participación en el espacio público, ya que este era un “privilegio” solo de los hombres, quizás esta última razón era la más importante y la que impedía a las mujeres salir de esa invisibilidad en la que estaban sumergidas.

Esto no significa que antes de los años sesenta no hubiera nada acerca de una historia de las mujeres, existían pequeños documentos que no eran sociales como tal, ya que solo eran biografías o relatos de mujeres ligados a hombres. Esto se debía a que la misma sociedad orillaba a las mujeres a deshacerse de sus archivos, las obligaban a no dejar huella, ya que eran muy pocas las mujeres que tenían acceso a una educación (a saber leer y escribir).

Esto tampoco significa que no hubiera escritos de las mujeres. El problema es que no había escritos hechos por mujeres; es decir, el hombre los escribía, las pensaba, las concebía, pero no las tenía en cuenta. No sabemos si las descripciones de los hombres eran lo que en realidad

pensaban las mujeres, no sabemos si esas imágenes que tenemos de las mujeres de siglos pasados les gustaban o desagradaban a ellas.

A pesar de los pocos documentos y archivos que se tenían hechos por mujeres, estas lograron sobreponerse a ello y poco a poco generaron su historia en término colectivo. El nacimiento de la historia de las mujeres comenzó en los años antes mencionados, en Estados Unidos de América y Reino Unido, y en Francia una década más tarde. Esto se debió a varios factores científicos, sociológicos y políticos. Y aun así, esta historia no comenzó de manera directa, ya que los primeros documentos eran archivos públicos o registros policiales, y no fue hasta principios del siglo XX cuando comenzaron las mujeres a participar en el periodismo.

Gracias a esto hoy podemos “leer sus palabras” (palabras de la autora), saber lo que pensaban. No fue sencillo, pero lentamente se introdujeron en el mundo de la escritura, al grado de tener su propio espacio para leerlas en una sociedad sumamente sexuada hasta hace unas décadas.

En lo personal, el libro me parece muy interesante, ya que nos narra cómo las mujeres adquieren una historia social y se van abriendo paso en una sociedad que privilegia a los varones. Las mujeres, debido a múltiples factores, han superado estas barreras al paso del tiempo. Es un buen libro que me puso a reflexionar sobre el poder de la sociedad y las funciones que desempeña cada uno dentro de esta. 

Por amor al arte

*“Antes lo creí pero ya no.
El amor no es asunto de dos ni de tres;
esto nos concierne a todos..”*

JAIME AUGUSTO SHELLEY.
¿Y ahora qué? Horas ciegas 1988

● ROSAURA LORENA ARISTY JAIMES



Dicotomías, pares, mitades, en fin, amores pensados en dos, parece que esta afirmación es ampliamente aceptada y asimilada en el imaginario colectivo, pero ¿cuál es el mito fundacional de las prácticas amorosas? Y más aún, ¿Qué es el amor?

Todos hablan, “a razón de parecer cursi”, de medias naranjas y de complementos, la cultura pop ha reflejado y sabido explotar esto, nos encontramos con canciones pegajosas, que aunque tediosas, se incrustan en la memoria porque hasta cierto punto uno se siente identificado

con ellas, así también vemos películas, sobre todo en el cine clásico, que recrean una atmósfera Parisina, siempre romántica, siempre melosa, (Casablanca por ejemplo) que nos dicen, aún en las tempestades y en la guerra, el amor se vale.

La naturaleza del impulso sexual, más que biológica y fisiológica, parece estar ligada a la propia filosofía; en el Banquete de Aristófanes, se habla acerca de los primeros hombres y su conformación corporal, la cual disentía por completo de la actual, en principio eran tres los sexos, hombre, mujer y un sexo híbrido. La raza primigenia de seres presentaba, cuatro brazos,

cuatro piernas, dos rostros, dos órganos sexuales y su naturaleza era claramente andrógina. Éstos últimos contradijeron siempre los mandatos divinos, y los dictámenes, su arrogancia era tal, que Zeus, molesto por sus actitudes, decidió castigarlos partiéndolos a la mitad; sin embargo Zeus, bondadoso, ofreció una segunda oportunidad a los individuos, y por medio de una cirugía, les brindó una estética más admirable. De tal manera que estas mitades, al menos bajo esta lógica, siempre se están buscando, puede hablarse de mitades femeninas, masculinas, o ambas, lo cual contemplaría y explicaría supuestamente la homosexualidad. Toda esta historia, y vida mitificada, a los oídos se escucha muy bonito, pero, ¿realmente el amor funciona así? ¿Siempre son dos los seres? ¿Sólo se encuentran para satisfacer impulsos eróticos y carnales? O acaso el amor trasciende estos límites y es más complejo.

El caos y la estabilidad, la explosividad y la templanza, los extremos situados en los hombres y su trayecto, los amantes y los que no aman, Fedro dice a Sócrates, se debe valorar más al que no ama, porque éste no está supeitado a sus necesidades vulgares y egoístas, vislumbra más allá de sí, y ofrece al otro lo que el amante no puede otorgar, Sócrates se opone y asevera, en el amante, en los amantes, existe la posibilidad de la creación y la renovación, de la oposición, de ese sacudimiento de convencionalismos y rituales característicos del humano. Sin duda Sócrates es un insurrecto y rebelde por excelencia, y como dice Camus, "sólo a la luz de la rebeldía nace la conciencia". ¿Conciencia de qué? Pues de existir y la existencia en sí, es ya un problemón, podría entonces situar al amante

en lo más monumental de la existencia, pero no sólo al amante romántico, porque éste último es una creación relativamente nueva, sino a los amorosos, que según Sabines, pueden ser todos los hombres, pero sólo los sensibles y bohemios pueden acceder a esta categoría.

El tema de la estética ocupa este espacio, porque no puede ser comprendido sin el amor, viene a mi memoria, la descripción minuciosa, cuidadosa casi perfecta que hace Thomas Mann al respecto de la pasión en Muerte en Venecia, un hombre en el ocaso de su vida, que ante las nimiedades, trivialidades y superficialidades característicos de su época, se sumerge en un mundo, opuesto a la realidad (digna cualidad del artista) tras el impacto y choque de una fuerza externa impulsada por un joven bellissimo, descrito con características físicas esculpidas por los propios dioses. El arrebato induce al protagonista a crear, escribe sin piedad y descanso, el enamorado observa a diario al joven, le produce un éxtasis tal que no puede más que elaborar cosas bellas, no sólo para sí, porque la literatura es uno de los productos más nobles, ofrecido a las sociedades, que se empeñan cada vez más en alejarse de la humanidad y acercarse a la máquina.

Quizás entonces el amor es más que dos o que tres, tal vez y solo tal vez, sea lo único que nos dignifique y nos posibilite humanizarnos, lo que actualmente representaría emprender una odisea; pero el atrevimiento y la osadía no deberían asustarnos, el sujeto posmoderno está hecho de contradicciones y temores que le imposibilitan enfrentarse a las turbulencias, amar pero amar en serio significaría entonces desprenderse y escindir de uno mismo, indignarse y crear. 🐉

La vida constituye una enfermedad de transmisión sexual y su tasa de mortalidad es de cien por ciento.

Ronald Laing, citado por José de Jesús San Pedro

Pensar en el espagueti

● AMÉRICA ARIADNA XOSPA MORA

Después de seguir la famosa

Ruta de la Seda, Marco Polo llega hambriento a un restaurante chino con la finalidad de conversar sobre el pensamiento y comercializar sus profundas hipótesis. En una mesa se encuentra un interesante hombre con rasgos orientales esperando su platillo típico; Marco con toda su fuerza impulsora se sienta frente a él y entre miradas curiosas comienzan una charla de aventuras en torno a la interrogante “¿Dónde termina el mundo?”. Entre amenas risas, Polo dirige el diálogo a su interesante objetivo.

El astrónomo, metiéndose en redes astronómicas, resume que el pensamiento gira sobre su propio eje y a su vez describe un movimiento de traslación. En ese momento, ceremoniosamente,

un joven trae a la mesa un plato de pasta en forma de hilos para tejer. Marco Polo, pensativo, mira el plato e interrumpe a su elocuente interlocutor diciéndole que el pensamiento no es más que un montón de hilos anudados, o mejor, dicho a la veneciana, “cordelitos” enredados cuyo origen o inicio no se puede encontrar. Su aferrado acompañante, frustrado por la inusual intervención de Marco, se levanta y se va.

Cuando Marco Polo regresa a Venecia se encuentra con un ¡Boom! Entre su ciudad y Génova, el aventurero es aprehendido por los genoveses. Encarcelado, comienza a relatar sus aventuras a su compañero de celda Rustichello. Sus memorables aventuras quedaron registradas en el tradicional *Libro de las maravillas del mundo*. No faltaba que sus admiradores

115



venecianos creyeran el mito de que la receta de los “cordelitos” (espagueti) fue traída por el ciudadano veneciano.

Nota mítica: por falsear la receta de los espaguetis que contribuyó en la discusión marítima entre Génova y Venecia sobre la ideología “el pensamiento es como un espagueti”, Marco Polo y Rustichello fueron encarcelados en 1298. Marco hizo un acto de conciencia y entre sus delirios, sus enredados cordelitos, percibió que la sombra de los barrotes de su celda era un pentagrama y sobre estos creó música romance.

Fuera de mitos que se vuelven una tradicional verdad sobre sucesos, significados de palabras o teorías, como es el pensamiento —¡algo abstracto!—, el ser humano, desde sus eras cavernícolas, se enreda como espaguetis finos cuyo origen se busca, y con esto parece que entreteje una diversidad gastronómica-cultural en viajes de los que puede regresar mediante su conciencia; la cual no es más que la profundidad de sentirse emergido en la intimidad de su propio conocimiento. Es decir, de los espaguetis que hay en el plato (nudos enredados) y lo que se encuentra pigmentado en una realidad que cambia para aprender como Jack el destripador: ¡que los objetos y sujetos hay que cortarlos por partes para no confundirse en los mitos de investigaciones que pueden crearle conflictos!

Además, en la sociedad italiana el término espagueti se utiliza:

En el cine: por ser típico de Italia, han ligado su nombre a un género cinematográfico, el irónicamente llamado *spaghetti western*, es decir *western* producido y dirigido por

directores italianos. Por ejemplo, un director de cine emblemático de este género es Sergio Leone.

En infraestructuras: los espaguetis son, aplicados a las infraestructuras, como grandes nudos de intercomunicación entre varias vías de transporte. Suele aplicarse sobre todo a las autopistas y autovías. Los espaguetis viales son típicos de los grandes cruces de autopistas estadounidenses, aunque también pueden verse bifurcaciones de autopistas europeas.

En computación: el código espagueti es un término peyorativo para los programas de computación que tiene una infraestructura de control de flujo compleja e incomprensible. Su nombre deriva del hecho que este tipo de código parece semejar a un plato de espaguetis, es decir, un montón de hilos intrincados y anulados.

En protestas: el monstruo Espagueti Volador es una parodia religiosa creada en Kansas para protestar contra la enseñanza en la escuela de la teoría creacionista.

Al retomar la diversidad semántica del término espagueti en Italia y sazónarla con el pensamiento, podemos crear nuestra propia receta sin tener que visitar China. No hay que buscar el origen de nuestro cordelito, sino que por partes estéticas debemos tomar las cosas abstractas dándole ritmo a la conciencia en el sentido puesto en un cortometraje pendiente con Sergio Leone y teniendo la oportunidad de conducir en los largos espagueti de las avenidas italianas cuando el *flujo* de tu computadora tenga algún virus. “El virus de pensar lo que se siente y sentir lo que se piensa”, solo piense en comer un rico plato de espagueti. 🍝

Psicología sin fin

● MARIANA RUBÍ PATTERSON



ψS

● Como todo el mundo debe saber, existen asuntos difíciles de explicar. Tal es el caso de la resolución de raíces cuadradas, el experimento del gato de Schrödinger, el fuera de lugar, la teoría de la evolución de Darwin y cómo se hacen los niños. Pero la más difícil que he encontrado hasta ahora es la definición de *psicología*.

Si nos referimos a la Real Academia Española, obtendremos algo como: “Parte de la filosofía que trata el alma, sus facultades y operaciones”. Aunque para la mitad de los psicólogos esta definición está incompleta, para la otra mitad resulta lo más parecido a una injuria contra la dama de más edad de sus hogares. Pero ¿por qué esta polémica en torno a una simple definición?

Para mí, lo más parecido posible a la psicología es la novela de Michel Ende titulada *La historia Interminable*. En esta novela, existen dos mundos. El mundo “real” donde todo ha de ser comprobado, la gente atiende a leyes científicas, la realidad es dura e imperturbable, todo tiene una definición o explicación y no caben incoherencias, las cosas son como son y, por tanto, debemos atenernos a una serie de reglas para comprenderla o intentar hacerlo. Este lugar es bastante parecido a la psicología experimental y las neurociencias.

Por otro lado existe un reino llamado Fantasía donde es posible de imaginar, crear y construir sobre lo creado de acuerdo con los pensamientos y sentimientos; donde la individualidad vale más que todo y sentir es la clave para el triunfo. En este lugar, la expresión es prioridad, y ser auténtico se combina con el lenguaje y las formas sin importar el rigor, sino la profundidad; interpretar lo creado y darles sentido a todas y cada una de las cosas. Aquí también existen reglas, pero no la necesidad de que esas reglas sean validadas por personas (o en este caso, personajes ajenos a Fantasía). Este lugar es parecido a la psicología filosófica, al psicoanálisis y a la psicología humanista.

Nuestro problema como sociedad es que, con el fin de supuestamente entender mejor las cosas, escindimos conceptos que no tienen por qué estar separados, pues el concepto que tratamos de explicar es lo que está en el centro de esta separación. Cada vez que se separa a la psicología, hacemos que la Nada acabe con una parte más de Fantasía, pues con ello negamos el origen de la disciplina. Un origen que, nos guste

o no, nos ha dado pauta para ser lo que somos ahora. Sería como negar a la abuelita incómoda que siempre arremete contra nuestros suaves “cachetitos”, mientras nos recuerda lo orgulloso que está de que hayamos crecido dos milímetros más.

Recordemos también que una parte de la psicología alimenta y enriquece a la otra, y no son tierras enemigas. Por el contrario, Fantasía existe porque existe “el mundo real”; y el “mundo real” pierde todo sentido sin Fantasía.

Aunque sabemos que el reino de Fantasía está siendo destruido por la Nada, la mayoría opta por tener la actitud de la Vetusta Morla, una actitud apática acerca del futuro de Fantasía: no importa lo que ha sido ni lo que será, en realidad no importa nada porque no hay forma de cambiar el destino. Es mejor esperar y dejar que esa parte de la disciplina se pierda, se vaya al olvido.

Otros, en cambio tienen actitud guerrera y esta los lleva a enfrentar lo que sea necesario para salvar Fantasía. Tal es el caso de Atreyu, quien pasa por muchas aventuras para no ver caer el lugar que lo vio nacer. Incluso consigue a alguien para que le cambie el nombre al gobernante del lugar. ¿Será que es tiempo de involucrar a otra disciplina para que le cambie el nombre y ciertos supuestos teóricos a esta parte de la psicología?

Creo que no se quiere lo que no se conoce y, si se aceptan únicamente las partes de algo, no se podrá respetar a la disciplina por completo. Pues bien, dicen los que saben que el todo es más que la suma de sus partes... Pero ¿cuáles son las partes en que se divide un todo? 🤖

Sentirse especial por ser bueno en tenis sería tan tonto como sentirse especial por jugar bien al escondite.

Toni Nadal, tío y entrenador de Rafael Nadal

Para una historia cultural

Jean Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli

● JOSÉ HERNÁNDEZ QUINTERO



sch

● **Como** fruto de los seminarios que impartían Jean Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli se editó la obra *Para una historia cultural*, en la que se incorporaron colaboraciones de otros autores. Dicha obra está organizada de acuerdo con tres panoramas: en el

primero, varios historiadores plasmaban las rutas que recorrieron para darle mayor relevancia a la cultura; en el segundo se revisa cómo se había renovado la manera de hacer historia en diferentes momentos, y en el tercero se presentan los campos de investigación en que había sido más

fructífera la historia cultural. Es necesario precisar que este volumen, de principio a fin, de cabo a rabo, versa sobre pura psicología colectiva.

La nutrida discusión que han puesto sobre la mesa historiadores franceses acerca de cómo se hace la historia, de poner en un lugar preponderante a la cultura, es, en pocas palabras, hacer de la historia una psicología histórica. Esto, como algunos sabrán, equivale a la psicología colectiva, vista como aquella que estudia tradiciones, costumbres, usos, religiones, formas de gobierno y demás que se ven a diario, es decir, pormenorizar a la vida cotidiana.

Al detallar los pormenores de sus cursos en caminos o veredas que hollaron los colaboradores de este libro, cuestionaron la idea de la historia de los hechos importantes, de las guerras, y buscaron andares nuevos donde se viera una historia de las mentes, ya que al parecer es la única manera de entender los actos del presente.

Sin querer, tal vez, los autores plantean una psicología histórica, y no solo eso sino, como más tarde la desarrollaran, ejemplifican esta.

La segunda parte del libro ya no se basa en la idea de delimitar el objeto que persigue la historia, sino en poner como ejemplo a la historia misma para evidenciar la importancia de la cultura, mediante un análisis profundo de las formas del pensamiento de cada época y de cómo estas repercutían en las maneras de hacer algo como la historia misma.

Al comparar esto último con lo que Wundt llamó *psicología de los pueblos*, aquella en que la mente es la historia y la historia es la mente, se evidencia que esta parte del libro, en especial la segunda, es un buen ejemplo de por qué cuando se habla de historia cultural se alude a la psicología histórica.

Por ello, los actos en que se basa esa historia científicista, centrada en los grandes acontecimientos, no explican por completo los pensamientos de una época, pues de alguna manera se fragmenta la conciencia colectiva.

Así como la conciencia colectiva no puede ser reducida a una conciencia individual, la historia no debe ser reducida a hechos concretos. Ya que, si solo nos basamos en esto, perderemos la esencia de la sociedad, esa que se va construyendo por medio de sus interacciones, que son parte de sus tradiciones.

Finalmente, queda claro que, desde este punto de vista, la individualidad se pierde o al menos dentro de ese concepto en el que se aísla a una persona de su medio. Pero si tenemos esta visión, sabremos que una sola persona llega a representar una sociedad con todas sus partes, ya que en ella estarán todas las voces de su cultura, nunca estará aislada, como muchos psicólogos nos dicen. Por lo que no podemos entender una realidad psicológica si no tenemos en cuenta la realidad social. 🐞

El pensamiento plexonáutico y la universidad ensimismada



CARLOS SILVA RÍOS

Aunque la ejemplaridad no es mi fuerte, comenzaré dando un ejemplo de pensamiento universal:

Brehm asegura que los habitantes del África Norte Oriental cazan los mandriles poniendo en los lugares que frecuentan vasos conteniendo cerveza fuerte, con la que se embriagan. Ha observado algunos de estos animales cautivos en estado de embriaguez, y da un relato curioso de las extrañas gesticulaciones a que se entregan. Al día siguiente parecen encontrarse sombríos y de mal humor, cogiéndose la cabeza entre las manos y presentado una expresión lastimera; se apartan con disgusto cuando se les ofrece cerveza o vino, y sólo apetecen el jugo del limón. Estos hechos, poco importantes, prueban cuán semejantes son los nervios del gusto en el hombre y en los monos, y cuán parecidamente puede ser afectado el sistema nervioso de ambos. (Darwin, 1991, p. 8)

Estas palabras fueron escritas por Charles Darwin, uno de los patriarcas del pensamiento universal, y publicadas en el año 1871. Más allá o más acá de las conclusiones a las que llegó a partir de sus observaciones —que, ya se sabe, cambiaron la manera de pensar lo *biológico*—

A

En este caso, el mandril y el ser humano están emparentados por su sistema nervioso central y, por eso, ambos padecen la resaca de manera más o menos análoga.

no deja de causarme gracia la circunspección con la que refiere los hallazgos del zoólogo alemán Alfred Edmund Brehm. Aunque lo más extraordinario —y no tan gracioso— es cómo de esta analogía (i.e., los primates se emborrachan y, al igual que nosotros, al día siguiente despiertan crudos), Darwin da un enorme paso argumentativo para sustentar lo que luego todos asumiríamos como universal, a saber, que el ser humano desciende de los primates y no de Adán, como se creía por aquel entonces, y que todo ser actual lo es porque la genética lo ha ido conformando selectivamente. En este caso, el mandril y el ser humano están emparentados por su sistema nervioso central y, por eso, ambos padecen la resaca de manera más o menos análoga.

En la historia de la ciencia, personas como Darwin no han sido pocas. Durante al menos los cuatro últimos siglos (aunque en retrospectiva el corte se podría hacer mucho antes), el pensamiento universal, es decir, el pensamiento que asume que un enunciado producido en un tiempo y lugar respecto a un estado de cosas particular, si está lo suficientemente probado y es lo suficientemente patente, puede convertirse en un predicado general para estados de cosas similares sin importar el tiempo y el lugar; ese pensamiento, decía, ha sido dominante y, hasta cierto punto, ha sido y tal vez siga siendo una aspiración plausible de cualquier científico que se precie.

Otro tipo de pensamiento universal, que no necesariamente proviene del mundo científico, es el de la religión; en este caso, la católica. Como no es

este el momento ni el lugar para meterse en camisa de once varas, me limitaré a un aspecto relativamente inocuo que espero guste a los curiosos y deje una que otra resonancia análogica a los críticos. La palabra *católico* proviene del griego y significa, como ya he dicho, *universal*. Si desgranamos un poco más la etimología, el término *católico* está compuesto por un par de raíces igualmente griegas que traducidas libremente darían el siguiente resultado: *Católico es todo lo que tiene que ver con el todo*. Visto así, el pensamiento universal (que en el caso de los católicos, *pensar es creer o piensan creyendo*) sería una expresión holótica de la manera como proyectamos sobre el mundo aquello que recibimos de él.

Dicho lo primero y dicho lo segundo, la universidad, tal como la conocemos hasta ahora, es católica: actúa como si todo en ella tuviera que ver con todo porque, a fin de cuentas, lo que allí circula y se administra es puro pensamiento universal. Es decir, se supone que los contenidos y prácticas, incluso los valores, que una persona aprende en una universidad son válidos y aplicables en cualquier parte de este mundo (te dan una licencia que así lo certifica). Si uno estudia derecho, esto no es del todo así; pero si estudia física o química, sí.

Ya en el siglo XXI, las cosas son un poco otras. Y a la luz de esa diferencia me atrevería a añadir otra forma de pensamiento que se despliega rizomáticamente (Deleuze y Guattari, 1988) al punto que parece estar abarcando casi todo. Me refiero al *pensamiento plexonáutico*. No lo definiré formal-

mente, sino que, como en el caso del universal, daré un ejemplo.

Este artículo es producto de una ponencia que participaría en una mesa de discusión que al final no ocurrió. No obstante, las gestiones previas sí ocurrieron. Así, pues, me invitaron a participar en esa mesa a través de un mensaje en Facebook. Por allí me informaron del tema y, por esa misma vía, acepté la invitación. Al aceptar, recordé el pasaje de Darwin citado *ut supra*. Fui a mi exigua biblioteca y busqué el ejemplar de *El origen del hombre*, lo abrí en la página que me interesaba porque ya la tenía

tuve dudas sobre un término. Volví al navegador web y pegué la misma frase en el traductor de Google. No me gustó el resultado y acudí a otra página que se llama Word Reference. Allí, leí un foro donde discutían sobre el término. Tomé una decisión y escribí la traducción que ahora figura en este texto. Presioné guardar y mi hijo comenzó a llorar. Corrí a la cocina a preparar el biberón.

Ahora, sin tanto palabrerío, este es un ejemplo más concreto de lo que quiero decir:

Para los que prefieren hablar castellano he aquí una traducción de ese diálogo:

15



marcada. Al releer el fragmento, me topé con el apellido Brehm; detalle que mi memoria había borrado por completo. Regresé a mi computadora e inicié una búsqueda cuyo punto de partida fue Google luego Wikipedia y al final un sitio llamado Internet Archive del cual pude bajar completamente gratis un ejemplar escaneado de la obra capital del autor. Una vez que el archivo con extensión .pdf estuvo en mi disco duro, lo abrí con Adobe Acrobat Reader, escribí en la ventana de búsqueda la palabra drunk, y en un clic encontré el pasaje al que Darwin hizo referencia. Seleccioné una frase, la copié y luego la pegué en un archivo que ya tenía abierto donde ya había comenzado a escribir la otrora ponencia. Sirviéndome de mis rudimentos de inglés —ese otro universal—, arriesgué una traducción libre pero

—He decidido que nunca tendré hijos.

—¿Por qué no, Mary Beth?

—¡Escuché que tardan nueve meses en descargarse!

En este punto la amable lectora ya habrá conjeturado a qué me refiero con la expresión *pensamiento plexonáutico*. Dicho de una vez, se trata del tipo de pensamiento que solo puede realizarse porque se tiene a mano la red de redes. Hoy, pensar es navegar por un mar de conexiones, por un *plexus* que tiende a estar ultradisponible y ser archirrequerido, y espero que los aficionados a las telenovelas sepan perdonar mi uso desbocado de la retórica de Nicole Brizz (para los que no sepan quién es, sugiero consultar Google). El pensamiento plexonáutico ocurre en



nosotros y en los otros (humanos y no-humanos) a partir de su exterioridad y está hecho de múltiples, variadas e insospechadas conexiones cuyo estatus ontológico no siempre es sencillo descifrar o tiende a escapar a la comprensión o solo admite una intelección *light*, inmediata y funcional, es decir, de una manera que la universidad siempre ha cuestionado.

En efecto, entre el pensamiento universal propio del ámbito universitario y el pensamiento plexonáutico propio de cualquiera que viva hoy aquí hay una especie de hiato moral. Si bien la universidad

lentamente se ha ido incorporando al casi inescapable *boom* de la interconexión digital, en el plano académico propiamente dicho y en varios bastiones de su burocracia, priman los imperativos analógicos. Claro, también se dan las formas híbridas, por ejemplo, la secretaria que envía un documento vía correo electrónico para que la destinataria lo imprima, lo firme, suba a un medio de transporte que la lleve a la universidad y entregue a esa secretaria el papel firmado; esto sobre la base universalista de que los documentos válidos deben estar impresos

o escritos con tinta sobre papel y firmados con un estilógrafo por los sujetos explícitamente nombrados en ellos. Otro ejemplo: el profesor que verifica en Google si los trabajos de sus estudiantes son el resultado de un plagio parcial de documentos electrónicos; esto sobre la base igualmente universalista de que los alumnos deben producir el conocimiento, no copiarlo, y es mejor que consulten un libro de *carne y hueso* depositario del saber *real* y no Wikipedia, que es considerada por la vieja guardia como un búnker de saberes inverificables.

En cambio, los estudiantes (no todos aunque sí la mayoría) ni se ajustan ni respetan la asincronía que existe entre el pensamiento universal y el plexonáutico en el ambiente universitario. Si el profesor no es lo suficientemente autoritario e impone ciertas reglas que garantizan, al menos en apariencia, que los alumnos presten atención, estos dan rienda suelta a su compulsión plexonáutica. Computadoras portátiles y teléfonos inteligentes pasan a competir con los saberes que el profesor intenta comunicar. Curiosamente, la competencia suele ser asimétrica o con sentidos y valores acráticos. Por ejemplo, mientras el docente intenta explicar las implicaciones geopolíticas de las recientes amenazas de Kim Jong-Un, el estudiante observa en la pantalla LED de su dispositivo electrónico a Park Jae-sang, alias PSY, bailando el archiconocido “Gangnam Style”.

En el plano político y ya no en el lúdico, la universidad o al menos los miembros que adquieren mayor visibilidad, despliegan sus acciones sin pasar de primera mano por la plexonáutica y en la mayoría de los casos las exigencias se formulan desde una plataforma universalista: *lo que hacemos persigue el beneficio de todos y se basa en un pensamiento que tiene que ver con el todo* (i.e. un pensamiento católico). En este sentido, es común, a la hora de la protesta o exigencia reivindicativa, optar por la marcha, la huelga, la toma, la agresión, etc., todas alternativas donde la acción es subsidiaria directa

del cuerpo humano, y el pensamiento, tal como he dicho, define como destinatario a un universo de beneficiarios, incluso a despecho de algunos de sus elementos integrantes. Citaré, brevemente y sin tener en cuenta detalles, un par de ejemplos recientes ocurridos en universidades latinoamericanas. Una ubicada en México y el resto en Venezuela. Digo “citaré”, pero en realidad pondré en práctica los siguientes principios de lectura o criterios de recepción o peripecias especulativas:

- Mi interés se dirige menos a los argumentos que a los acontecimientos; incluso si los acontecimientos tienen forma de argumentos.
- Aunque a ratos ceda ante la tentación del dualismo, tendré presente que los principios que definen la realidad y la especulación no se oponen ni se complementan sino que se coimplican.
- La especulación aplicada al realismo no siempre es garantía de arribar a conclusiones plausibles, pero nada aquí se da el lujo de rechazar el aplauso comprensivo.
- Me inclino abiertamente por el objeto, pero al mismo tiempo presto atención a todas las intuiciones que el objeto suscita en el sujeto (y viceversa). Sin embargo, en la medida de lo posible, prescindo de esta distinción.
- La base de toda especulación es la conexión entre una entidad y otra. En este sentido, hay aquí una cierta herencia relativista. Siempre diré: “Esto ES según SE RELACIONA con esto otro”.
- En modo alguno pretendo ser crítico, ya que los agentes o entidades no necesitan un relator de sus propios límites. Así, la mía es una postura *translimitrofe*, que prefiere sobrepasar los lindes existenciales que quedarse en ellos; esto es, prefiere especular que criticar.

Hechas estas puntualizaciones, que ni son puntuales ni son todas, van los ejemplos.

Primer ejemplo: entre un pueblo y otro...

Como es bien sabido, desde finales de 2012, el entonces presidente de Venezuela, Hugo Chávez, declaró públicamente que padecía cáncer y para su tratamiento decidió trasladarse a Cuba, país cuyo sistema de salud le merecía toda su confianza. Se marchó en diciembre de ese año y regresó a Venezuela el 18 de febrero de 2013. Cabe decir que nadie lo vio llegar. Su regreso se hizo efectivo plexonáuticamente vía Twitter. Insisto, el anuncio oficial de su llegada se hizo por ese medio. Así que se sostenía que ya estaba en el Hospital Militar ubicado en la capital del país, pero no había pruebas de que así fuera. Peor aún, el gobierno nacional se limitaba a refrendar su presencia afirmándola sin mostrarla. Pasó por alto que en los tiempos plexonáuticos la confirmación del existente exige al menos un video subido a YouTube. Dicho de otra manera, YouTube se ha convertido en el primer bastión de la presencia, gracias a que cualquiera puede añadir un video (vicario de la presentación). Debido al carácter portátil, a las prestaciones audiovisuales y a la conectividad de los dispositivos electrónicos cualquier persona puede grabar un acontecimiento y difundirlo casi en tiempo real a una audiencia que siempre es global. Esto, repito, no fue atendido por los informantes oficiales y, entre una miríada de consecuencias y reacciones, algunos estudiantes universitarios decidieron exigir pruebas del estado de salud del moribundo presidente.

¿Qué decidieron? Primero, hablar por todos aunque eran unos 20; segundo, encadenarse en los

alrededores de la sede de la Embajada de Cuba en Caracas. El requerimiento, formulado por una dirigente estudiantil de la Universidad de Los Andes, fue este: “Exigimos que se acabe con la incertidumbre que tiene el pueblo venezolano y nos digan dónde y cómo está el presidente Chávez” (de la Rosa, 2013). A lo cual agregó:

Por todas las calles de Venezuela la gente necesita saber dónde y cómo está el presidente electo. Los estudiantes decimos que así como exigimos que el presidente volviera a Venezuela, también exigimos que el presidente salga y dé la cara, para saber si está en condiciones de gobernar, que lo diga.[...] No queremos seguir viviendo en la política de las tinieblas y la mentira, la zozobra y la incertidumbre que generan los personeros del gobierno, a la sociedad.

Considero que vale la pena detenerse por un momento en la noción de “pueblo”. Tal como puede leerse, esta noción suele fungir como dispositivo de universalización de muchos discursos políticos. La exigencia de una veintena de actores puede ser extensible al conjunto cabal de los habitantes de una determinada región si se usa el término “pueblo”. En este caso, el pueblo es una entidad insatisfecha, ávida de información veraz y confiable, que no gusta de las medias tintas informativas que ofrece el gobierno nacional, que necesita certidumbres psicopolíticas y, finalmente, que quiere saber si el presidente está en condiciones de ejercer ca-

Considero que vale la pena detenerse por un momento en la noción de “pueblo”. Tal como puede leerse, esta noción suele fungir como dispositivo de universalización de muchos discursos políticos.

Cabe decir, a manera de epílogo, que la Guardia Nacional acabó por reprimir la protesta universitaria y detuvo a seis estudiantes que pretendían entregar una carta al embajador cubano.

balmente su cargo. Cabe decir que la dirigente universitaria, muy afín a la costumbre universalista de tomar acciones directas a la hora de protestar, cerró con esta advertencia: “Si en las próximas horas no hay pruebas fehacientes del presidente, que se dirija al pueblo venezolano, el movimiento estudiantil irá al Hospital Militar, para ver claramente si está bien y se encuentra en condiciones de gobernar”.

Y aquí me permitiré hacer un inciso que dota de cierta densidad las acciones tomadas por los universitarios. En días previos, ante las acusaciones por parte de varios sectores de la oposición de que el gobierno se estaba ejerciendo desde Cuba y una muestra de ello eran los viajes constantes de los altos mandos gubernamentales, el vicepresidente de Venezuela declaraba esto:

Todos estos viajes permiten en primer lugar atender a la familia del comandante presidente, una cosa fundamental, a sus hijas, a sus hermanas; compartir con ellos y transmitirles la solidaridad permanente y la fortaleza de todo el pueblo de Venezuela. En segundo lugar, compartir e intercambiar con el equipo de médicos y transmitirle a nombre de cada uno de ustedes, compatriotas, todo el amor, el reconocimiento a ese equipo. (Espinoza, 2013)

Nótese el uso diferencial que se hace del objeto “pueblo”. En este caso, se habla de una entidad homogénea, paciente, atenta y solidaria que actúa movida por el amor hacia su máximo líder y el agradecimiento hacia los médicos cubanos que lo

atienden. Así, pues, en el caso de los universitarios, el “pueblo” no sabe nada de la salud del presidente y en modo alguno espera pasivo a que se le informe debidamente; mientras que, en el caso de los voceros del gobierno central, el “pueblo” es una entidad pujante que está con el presidente y lo apoya durante su tratamiento médico. En un caso y en otro la universalización del pueblo suprime o mejor dicho bloquea el flujo de sentido de un sector a favor del flujo de sentido de otro sector. Cabe decir, a manera de epílogo, que la Guardia Nacional acabó por reprimir la protesta universitaria y detuvo a seis estudiantes que pretendían entregar una carta al embajador cubano. Estos resultados se oponen diametralmente a los procesos plexonáuticos, donde difícilmente los sectores permanecen aislados, los flujos proliferan y se multiplican, y si bien ni se anárquico ni se está a salvo de la autoridad, aún no permite que las porras policiales hieran el cuerpo del disidente. En ese ámbito, parafraseando a Latour (2001), la referencia siempre es circulante.

Segundo ejemplo: en los mandriles y en los hombres...

Tal como detallé al citar a Darwin al principio de este artículo, el zoólogo Alfred Brehm decía lo siguiente: “En los mandriles y en los hombres, la cerveza es superlativamente desmoralizadora y perjudicial” (1860/1895, p.45). Aparentemente, o al menos por lo que reseñan algunos diarios mexicanos y algunas fuentes oficiales, el conflicto que someramente referiré a continuación, ocurrido en el Colegio de

Ciencias y Humanidades (CCH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), comenzó precisamente porque unos estudiantes se habían pasado de tragos y acabaron por agredir a empleados de esa casa de estudios. Cito un documento llamado “Situación de la UNAM y el Colegio de Ciencias y Humanidades —un breve recuento de los últimos hechos—”, producido por las autoridades de la UNAM:

Alrededor de las 20:00 horas, cinco alumnos con aliento alcohólico pretendieron ingresar al CCH Naucalpan, por lo que el vigilante les negó la entrada. Como respuesta, los jóvenes lo agredieron verbalmente y se retiraron del lugar para, minutos después, ingresar por la parte posterior del plantel en compañía de 25 personas más, quienes atacaron física y verbalmente a trabajadores del CCH, y lanzaron un petardo, cuya detonación causó daños al inmueble escolar. (p. 3)

Esto hizo que los afectados formularan denuncias ante el Ministerio Público y que todo lo ocurrido se levantara en actas. Habría que determinar el estatus ontológico de esas actas, aunque me atrevería a afirmar que fueron hechas en un ordenador y enviadas vía correo electrónico a sus revisores, etcétera.

Cuatro días más tarde, como consecuencia de esas acciones, seis alumnos fueron expulsados, lo cual generó una reacción drástica por parte de otros quince. Estos atacaron la dirección con bombas Molotov e, incluso, luego de rociar gasolina en una de las paredes de la dirección, le prendieron fuego. Según el documento antes citado, “de todos estos hechos existen numerosas evidencias gráficas” (p.4). Es decir, los acontecimientos son tales porque se los articula con unas entidades que no necesariamente forman parte del conflicto pero pueden fungir de testigo. Me refiero a las fotografías digitales.

Para no menudear más de la cuenta el problema, rápidamente diré que la protesta se fue agravando a tal punto que desembocó en la toma del rectorado. Pero no es eso lo que interesa, sino los rescoldos de pensamiento universal y los asomos del plexonáutico en esta controversia netamente universitaria. *El Universal* (el nombre de este periódico no es accidental), ofrece un par de fotografías donde se pueden leer sendas pancartas que están colgadas en los edificios tomados. La primera, en grandes letras rojas pintadas a mano alzada, dice lo siguiente: “RECHAZO TOTAL A LA REFORMA EDUCATIVA / 12 PUNTOS / NO A LA REPRESIÓN / CONTRA LOS ESTUDIANTES POR / PARTE DE LAS AUTORIDADES / DE LA UNAM!!!”. A cada lado del segundo renglón se ve claramente el logo del anarquismo a la izquierda y la hoz y el martillo, antiguo logo de la Unión Soviética, a la derecha. Ambos signos tienden un puente con formas de ver el mundo que no necesariamente coinciden pero que se han convertido en imágenes universales del pensamiento de izquierda, libertario, crítico y, por qué no decirlo, de armas tomar.

La segunda pancarta dice lo siguiente: “QUE LA EDUCACIÓN / PÚBLICA Y GRATUITA / SEA PARA TODO EL PUEBLO / DEFENDER EL CARÁCTER CIENTÍFICO / HUMANISTA Y CRÍTICO DE LOS CCHS / NO A LOS 12 PUNTOS!!!!”. Aquí se acude nuevamente al comodín semiótico predilecto de las retóricas reivindicativas: el pueblo. No importa si usted es parte del pueblo y está en casa viendo la telenovela estelar. En el rectorado luchan para que usted tenga una educación buena, bonita y barata. Esta tendencia de ver al pueblo como una totalidad homogénea, casi sólida, virtuoso destinatario de las mejores formas de lo social, proviene de la ilusión universalista. No importa si la gente está en Chiapas o en Los Teques, si son pueblo, automáticamente se asume su bondad y su merecimiento de cosas buenas, entre ellas una



educación gratuita y pública (cuando no una revolución entera) conseguida por unos encapuchados que no dudaron en mostrarse abiertamente violentos con tal de alcanzar sus objetivos universales. Mientras las autoridades dicen que el origen de todo está en la beodez de unos pocos estudiantes; los estudiantes se atrincheran en un discurso excelso que persigue fines igualmente excelsos. Sea en un caso o en el otro, la universidad no sale de su ensimismamiento psicopolítico marcado por una tendencia a definir los acontecimiento en términos universales.

Mientras, al pie de las noticias y de los hechos duros, el pensamiento plexonáutico hace su trabajo:

Dale “Me gusta” al Universal DF en Facebook. Entérate de lo que sucede en la gran ciudad, síguenos también en Twitter y YouTube. Envía con imágenes, texto y videos problemáticas de tu colonia dentro del Distrito Federal, así como afectaciones por obras viales u otros temas importantes para tu delegación. Envía tu material a distritofederal@eluniversal.com.mx (Redacción, 2013)

Si bien queda en evidencia la estrategia del periódico de no buscar la noticia sino esperar por ella y, de paso, que todo sea gratis (sin necesidad de reporteros o fotógrafos *profesionales*), también es evidente la fuerza del pensamiento plexonáutico para conectarse

con todo. Se sale de la universidad ensimismada y se puede entrar, literalmente, en cualquier cosa. Mientras la universidad define dos salidas que en realidad son las dos caras de la misma moneda: por un lado que las autoridades cumplan con las exigencias de los estudiantes y por el otro que los estudiantes accedan a dialogar con las autoridades; es decir, mientras la universidad sigue en lo suyo, el pensamiento plexonáutico abre al máximo el compás de posibilidades para los que quieran pensar otramente.

La autonomía articulada. Palabras finales

En este brevíssimo, disperso, descabalado y sobre todo modesto texto he querido ofrecer una mirada particular de dos acontecimientos sobre los cuales se piensa poco o que se los piensa al margen del pensamiento mismo (i.e. *como si no se pensarán*). Los he llamado y definido de cierta manera, pero esos nombres son provisionales; pueden modificarse según las relaciones que establezcan con otros nombres, entidades existentes, etc. En este sentido, no corresponden a lo que se considera un *conocimiento*, sino más bien a lo que se podría asumir como un *objeto*, es decir, una entidad que despliega su existencia con y sin el concurso de una consciencia que lo dote de presencia, pero que está supeditado de manera ontológica a sus relaciones con otras entidades existencialmente análogas. Un universal es un objeto que postula ser independiente de esas relaciones o, en todo caso, es un objeto que las define. Un objeto plexonáutico, en cambio, responde a lo que llamaré ontología de las articulaciones, es decir, cada entidad existe porque establece una relación con otra que le permite cierta libertad de movimiento. Se trata, pues, de una autonomía articulada. Un teléfono inteligente, por ejemplo, está hecho de autónomos articulados: cada objeto está ahí y al mismo tiempo está conectado con objetos remotos; cada uno tiene su propia función pero esta se realiza por la interconexión con otras funciones. Esta condición, ex-

trapolada a la noción de pensamiento (entendido como conglomerados objetuales cuya cohesión es relativamente permanente), hace que esa cohesión se configure y se comporte como lo hace una nube.

En más sentidos de los que uno desearía, la universidad todavía no es plexonáutica. De hecho, es más bien un Midas universalista: todo lo que toca lo configura como un saber atemporal y transcontextual. En este sentido, es como ya he dicho un par de veces, ensimismada. Vive sumida en su propia intimidad. Incluso, cuando intenta prestar lo que ella misma define como servicio social, lo hace utilizando la lógica existencial de los testáceos: siempre llevan consigo su propia concha. Los universitarios que protestan y los universitarios contra los que se protesta solo difieren en el número y la calidad de sus valvas, pero los unos y los otros, en el contexto de la protesta, son y seguirán siendo católicos. De todas maneras, considero que en el caso de la universidad las dos formas de pensamiento no son irremediablemente divergentes. Ni los plexonáutas son peras ni los católicos olmos. 🐙

REFERENCIAS

- Brehm, A.E. (1860/1895). *Brehm's life of animals: a complete natural history for popular home instruction and for the use of schools*. Chicago: A.N. Marquis & Company.
- Darwin, C. (1871/1991). *El origen del hombre*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- De la Rosa, A. (2013, febrero 14). Unos 20 estudiantes se encadenan frente a la Embajada de Cuba. *El Universal*. Disponible en: <http://www.eluniversal.com/nacional-y-politica/130214/unos-20-estudiantes-se-encadenan-frente-a-la-embajada-de-cuba>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Espinoza, O. (2013, febrero 13). Maduro: Chávez es sometido a tratamientos complejos y duros. *El Universal*. Disponible en: <http://www.eluniversal.com/nacional-y-politica/salud-presidencial/130213/maduro-chavez-es-sometido-a-tratamientos-complejos-y-duros>
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Redacción. (2013, mayo 1). Conflicto UNAM: fin de la toma de Rectoría. Cronología. *El Universal DF*. Disponible en: <http://www.eluniversaldf.mx/coyoacan/conflicto-unam-fin-de-la-toma-de-rectoria-cronologia.html>
- Situación de la UNAM y el Colegio de Ciencias y Humanidades —un breve recuento de los últimos hechos—. (2013). Documento no publicado. México: UNAM*

Suscripciones

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

DEPÓSITO BANCARIO

Scotiabank
Sucursal 059 de México, D. F.
Cuenta: 00104238911
o

TRANSFERENCIA BANCARIA

Scotiabank
CLABE: 044180001042389114

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

Nombre Completo

Dirección (Calle y número, Colonia, Delegación o Municipio, Código Postal, Entidad)

Dirección electrónica (para informarte sobre el envío)

Ficha de depósito digitalizada o aviso de transferencia bancaria



Colaboradores

Jorge Mendoza García. Profesor Titular de la UPN. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Angélica Gracida Jiménez. Facultad de Psicología, UNAM.

Alejandro Cortez Tapia. Facultad de Psicología, UNAM.

Delia Rebeca González Barba. Facultad de Psicología, UNAM.

Diana Nayeli Chora Chora. Facultad de Psicología, UNAM.

Valeria Peña Castillo. Facultad de Psicología, UNAM.

Gabriela Ugalde Villegas. Facultad de Psicología, UNAM.

Sara Ainda Endeje Garcia. Facultad de Psicología, UNAM.

Uriel Alejandro Ramírez García. Facultad de Psicología, UNAM.

Daniel Almanza Wong. Facultad de Psicología, UNAM.

Karen Yadira Aguilar Vidal. Facultad de Psicología, UNAM.

Carlos Arturo Rojas Rosales. Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y Facultad de Psicología, UNAM.

Luis Francisco Chávez Shan. Facultad de Psicología, UNAM.

Maria Fernanda Rebelo Cárdenas. Facultad de Psicología, UNAM.

Brenda Cruz Rosas. Facultad de Psicología, UNAM.

Edén Jahzzel Mata Saavedra. Facultad de Psicología, UNAM.

Ana Patricia Martos Enciso. Facultad de Psicología, UNAM.

Bernardo Iván Dávila Martínez. Facultad de Psicología, UNAM.

Rosaura Lorena Aristy Jaimes. Facultad de Psicología, UNAM.

América Ariadna Xospa Mora. Facultad de Psicología, UNAM.

Mariana Rubí Patterson. Facultad de Psicología, UNAM.

José Hernández Quintero. Facultad de Psicología, UNAM.

Carlos Silva Ríos. Profesor Invitado en la UAM, Iztapalapa.

Integrantes

DIRECTORA EDITORIAL

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

COMITÉ EDITORIAL

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

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

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

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

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

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

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