



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



AÑO 11 | NÚM. 22 | OTOÑO-INVIerno 2018 | \$85.00



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

Contenido

- 04 **Presentación**
- 07 **Psicohistoria y psicología política**
ADELA GARZÓN
- 35 **Los sermones en piedra**
ELLSWORTH M. TOOHEY
- 37 **Comunidad. Interacción, conflicto y utopía. Reseña**
SALVADOR IVÁN RODRÍGUEZ PRECIADO
- 43 **Resistencia, vulnerabilidad y contrapoder,
hacia la construcción de una política en clave femenina**
TANIA JIMENA HERNÁNDEZ CRESPO
- 53 **Tres ensayos cortos de psicología social
(para leer antes de dormir)**
JUAN SOTO RAMÍREZ

REVISTA EL ALMA PÚBLICA, año 11, núm. 22, otoño – invierno 2018, es una publicación semestral editada por Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, Tel. 58044600, ext. 2518, www.elalmapublica.net, elalmapublica@elalmapublica.net. Editor responsable: Angélica Bautista López, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-121716453900-102, 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 de 2018 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

63 Glorieta de los jóvenes ¿mártires?

MILAGROS RUIZ BARBA

67 El café

MARÍA ZOE PEREGRINA AGUILAR

70 Categorización social: entretejido de realidad y palabras

BRENDA ABIGAIL ROCHA TANGASSI

73 Ecosistemas de tiempo no lineal: tiempo social e historia

CARLOS ARTURO ROJAS ROSALES

91 Tira cómica (DES) Construcción Rubik-psicosocial

RICARDO RODRÍGUEZ HERRERA



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

Dulce María Martínez Cortés

Fotografía

Mitbee Ramírez

Ilustraciones

Daniela Moyado

Certificado de reserva a título de derechos
de autor: 04-2015-121716453900-102
ISSN 2007-0942



Presentación

A últimas fechas a los economistas les ha dado por descubrir que su ciencia es una cuestión de psicología, lo que ha de poner orgullosos a los psicólogos, aunque, esto, bien visto, se puede leer de una manera un poco más humillante (i.e. eso que todavía no alcanza a ser humillante): que recientemente se puede documentar la opinión de que la psicología siempre ha sido sólo una rama auxiliar de la economía, porque en última instancia siempre ha servido para favorecer el modo de producción capitalista, que consiste en la apropiación del producto del trabajo de los demás. Desde Jeremy Bentham, el del utilitarismo, que medía el bienestar humano en términos de precios, de la oferta y la demanda, según lo cual lo que se vende mucho es que se desea mucho y por lo tanto hace feliz a la gente; desde entonces, pues, se sabe que los infelices, los tristes, los desgraciados, los melancólicos, en primer lugar no son buenos compradores, y en segundo lugar no son buenos trabajadores, no son productivos. Y por el contrario, los sanos y contentos compran con ahínco y trabajan con denuedo, y además, no preguntan ni cuestionan ni se oponen, e incluso se sienten buenos.

Los publicistas, cuya profesión es una técnica de la economía, también han descubierto que lo suyo es una cuestión de psicología. Pero eso ya quedaba claro desde John B. Watson, el conductista a quien el azar lo sacó de la academia y lo colocó en las agencias publicitarias en donde se convirtió en un exitoso fabricante de estímulos para los compradores, porque la publicidad manejaba y propagaba el entendido de que si uno quiere ser feliz debe comprar, y que la felicidad nunca se acaba —aunque nunca llega— porque las mercancías son infinitas, y que uno debe ser un excelente empleado para tener dinero para comprarlas: producir para vender para poder gastar.

Y con esto ya se puede entender el advenimiento en el siglo de hoy de las psicologías positivas y las ciencias de la felicidad, cuyo objetivo es que los ciudadanos, que a estas alturas ya dan muestras de cansancio y descreimiento, vuelvan a tener ánimos y motivaciones para seguir trabajando —en condiciones cada vez más fluctuantes— con entrega y dedicación, y no se quejen ni se desanimen, con la promesa de que el resultado de la felicidad sea consumir: ni siquiera al revés: uno no compra para ser feliz, sino que es feliz para comprar: de esto se tratan todas las sonrisas de los terapeutas, los aforismos de los cursos de superación personal que se imparten como una prestación en las oficinas junto con el yoga y la meditación y demás *mindfulness*. Así, ya todos tan cargados de energía positiva, es lógico que la psicología se haya ido pasando al lado de las ciencias de la salud, al grado de que, actualmente, en un contubernio tan contradictorio que no se explicaría sin la economía, le ha ido cediendo territorios y derechos al cerebro —que notoriamente ya no es una conducta ni una información sino un órgano—, toda vez que, con los adecuados nutrimentos o punzadas al sistema límbico, con dopamina y mirar mercancías, y con terapias de relajación y otros calmantes, se puede lograr el último fin de la psicología: volverse economía capitalista. Se replicará que no todos los psicólogos hacen eso: en efecto; no todos.

La psicología social, por su parte, ante este panorama, siempre ha resultado ser aproximadamente contestataria, y se ha mostrado opuesta a la psicología individual, ajena a la ciencia de la salud y renuente de una economía que no esté definida por la fuerza de trabajo, simplemente porque por ser social se topa en su vida diaria con mucha gente que ha sido descartada de la sociedad de consumo, de la sociedad de los sanos y de la sociedad de la felicidad, y le otorga la razón a los obreros, los desempleados, los campesinos, los inmigrantes, las minorías y otros desposeídos, lo cual, en definitiva, no podría ser de otra manera, ya que sus objetos y sujetos de interés son las relaciones sociales, los grupos, las clases, las comunidades, y por lo tanto, como corolario, el conflicto. Y al igual que la antropología, la sociología o la ciencia política, se inscribe de suyo dentro de las ciencias sociales.

Pero ser una ciencia social es algo que no termina de satisfacer, porque aparte de las insuficiencias inherentes a las ciencias sociales, como el hecho de ser una “envidia de la física” según

alguien la ha denominado, esto es, de intentar ser una ciencia natural de la sociedad, a las ciencias sociales, y a la psicología social de un modo más acuciante, a la mejor por querer ser más social que las demás, le entra una sensación de urgencia, una urgencia de actuación, de participación en los problemas que enfrenta, como le sucede a cualquiera frente a una catástrofe o accidente, o injusticia, que hay que intervenir inmediatamente dejando las consideraciones y los miramientos para luego. Frente a un temblor o una opresión hay que hacer algo, ya, porque luego es tarde. Contemplar, comprender, entender, no solucionan las urgencias, y hasta parecen retardanzas, pasividades políticamente dudosas. A la psicología social la atrae la práctica, el campo, la acción. Y en suma y a fin de cuentas, la ciencia social en general, y la psicología social en particular bajo el emocionante nombre de investigación-acción participativa, se ha convertido en una suerte de trabajo social en sus modalidades de ayuda, acompañamiento, activismo o militancia, todos ellos útiles, necesarios y admirables, pero que, a decir verdad, no son ninguna ciencia y no requieren mucho más conocimiento que el de un buen sentido común para embarcarse en la tarea. No hace falta teoría, porque en esas circunstancias, el trabajo de pensar sobre la realidad, que es algo que toma tiempo, no se antoja ni urgente ni útil, y por ende se deja para un después que nunca llega. Quien se entretiene leyendo es sospechoso de no estar comprometido. Se replicará que no todos hacen eso: en efecto; no todos.

Ahí están pues la psicología individual en las ciencias de la salud, y la psicología social en las ciencias sociales. ¿Y las Humanidades?, ésas donde no hay ni medicina ni política, sino *La condición humana* (que es un libro de filosofía si es el de Hannah Arendt, y es un libro de literatura si es el de André Malraux), donde no hay tecnología ni aplicación sino contemplación paisajística de la vida y el mundo, ¿no están?: qué raro, porque a cualquier entendedor ingenuo tomado al pasar se le ocurriría que seguro habría alguna psicología que estuviera adscrita ahí. Lo que aparentemente hacen las humanidades en sentido lato es que cuentan historias, construyen versiones, elaboran interpretaciones, entretejen dudas, traducen saberes, imaginan mundos, levantan éticas, resguardan obras y milagros de la sociedad y el ser humano, hacen cultura, y se quedan pasmadas ante ciertas torpezas fundamentales de las ciencias de la salud y de las ciencias sociales. Y critican, mucho: hacen crítica, de la constructiva y de la destructiva, de la caritativa y de la malévola, de la didáctica y de la sarcástica, de la directa y de la oblicua, y una vez hecha ésta, se la permiten leer a toda la gente que sepa leer, porque las humanidades no son celosas de su *expertise*. Se replicará que no todos hacen esto: en efecto; no todos, porque hay bastantes hoy en día (*O tempora, o mores*) que se dedican a la gestión cultural, a la promoción del turismo cultural, a la elevación de la gastronomía a la categoría de bellas artes, o son funcionarios de oficinas donde todos hablan bonito.

Pero el caso es que hay en existencia un número suficiente de psicologías pasadas presentes y futuras que no entran ni en las ciencias de la salud ni en las ciencias sociales —pero sí caben dentro de la psicología— que se acomodarían mejor en la casa de las humanidades: psicologías fenomenológicas, existenciales, culturales, cotidianas, filosóficas, literarias, históricas, populares, folklóricas. Y parece que la psicología colectiva, que no es ni individual ni social, también. La psicología colectiva es capaz de hacer el relato de ese cansancio infeliz que se les ve a los sanos productivos, y de hacer el relato de ese esfuerzo desesperado de los que utilizan la resignación como una táctica de sobrevivencia, para darles a ambos algo que no se encuentra en las otras ciencias, a saber, comprensión, porque con comprensión los actos y las acciones se tornan más genuinos. La psicología colectiva, que es muy académica, no sale a la calle ni va al campo, porque quienes sí salen y van son los que la hacen y la estudian, pero salen y van con gafete de ciudadanos; y ahí hacen lo que mejor les parezca: indignarse, organizarse, revolverse, y de vez en cuando celebrar.



LOS EDITORES

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 elalmapublica@hotmail.com.



Psicohistoria y psicología política¹



DE ADELA GARZÓN

1. INTRODUCCIÓN

Por los años veinte, el término de psicohistoria aparece en la literatura desde orientaciones diversas; por un lado, dentro del contexto de la Psicología psicoanalítica (Freud), y por otro en el marco de los historiadores de los *Annales* (Febvre). Sin embargo, sin utilizar el término específico de psicohistoria, muchos autores clásicos han puesto de manifiesto la necesidad de llegar a una teoría sobre el desarrollo sociocultural humano que articule la Historia y la Psicología (Vico, Herder, Wundt, Dilthey, Tönnies, etc.).

La existencia de una línea de investigación, la aparición de algunos textos, y la canalización de las ideas a través de algún tipo de publicación periódica son algunos de los índices más sobresalientes del surgimiento y consolidación de un campo teórico y de investigación. Esto es lo que ha sucedido con una inicial sensibilidad transhistórica: puede decirse que se ha transformado en lo que denominamos psicohistoria. La existencia de un amplio bagaje de investigación, la aparición de textos generales (Barnes, en 1925 publicaba *Psychology and History*; posteriormente, en los sesenta se produce la proliferación de textos de psicohistoria), y de diferentes revistas (*The Journal of Psychohistory*, *Psychohistory Review*) hacen pensar en la psicohistoria como un marco teórico de investigación.

La psicohistoria como campo teórico consolidado se puede decir que es una empresa científica reciente; sin embargo, sus antecedentes podrían situarse en las primeras décadas del siglo XX. Algunos autores, como

Pinillos, Gergen, coinciden en plantear que su consolidación se produce por la desconfianza de un conocimiento científico demasiado restringido por las limitaciones de su concepción positivista.

También es cierto que la sensibilidad transhistórica estuvo presente en el surgimiento de lo que hoy denominamos como pensamiento occidental; la Psicología (la pregunta sobre la naturaleza y conocimiento humano) estuvo ligada a la filosofía social y filosofía política. Los desarrollos de la ciencia moderna la vaciaron del contenido social y político (Seoane, 1985b), y la psicohistoria puede convertirse en la forma actual de recuperar el contenido social, cultural e histórico.

En este sentido, partimos de una concepción general de la psicohistoria como una orientación teórica de la que pueden participar los investigadores y científicos de diferentes ciencias sociales; antropología social, sociología, historia social, psicólogos, etc. Analizaremos las diferentes manifestaciones de la psicohistoria tanto en el contexto de la historia como de la Psicología, para centrarnos posteriormente en el análisis de psicohistoria dentro de la Psicología Política.

Dentro del contexto de la Psicología Política, la proliferación de trabajos psicohistóricos puede situarse en los inicios de aquella; en su etapa lasswelliana cuando el estudio de la fundamentación psicológica del comportamiento político era uno de sus focos principales.

¹ Seoane, J. y Rodríguez, A. (1988). *Psicología Política*, Madrid, Ediciones Pirámide.



El término de «psicobiografía» dentro de la investigación psichistórica corresponde a tales intereses de los psicólogos políticos. Sin embargo, será con Erikson, Riesman, etc. cuando se consolide la psichistoria en el campo de la Psicología Política, y cuando se comience a utilizar más frecuentemente el término de «psichistoria».

2. ANTECEDENTES Y CONTEXTO INTELECTUAL

Partiendo de una aproximación inicial, y por tanto meramente tentativa, imprecisa y general, se podría entender la psichistoria como una orientación general y actual del científico social hacia sus objetos de estudio como «configurados por la combinación de procesos psicológicos y evolución histórico-cultural».

En esta aproximación inicial de la psichistoria, estamos perfilando ya algunos de los problemas y aspectos que caracterizan como un nuevo campo o desarrollo del pensamiento científico social. Por un lado, implícitamente señalamos su carácter común a un conjunto muy diferente de disciplinas, y por tanto, aludimos a que también sus objetos de estudio son múltiples, o al menos lo son en la perspectiva de abordarlo.

Es evidente que en este sentido, la psichistoria posee antecedentes intelectuales muy diversos, no solamente en cuanto a autores, sino también en cuanto a disciplinas, zonas geográficas y momentos históricos (unos más remotos, y otros casi contemporáneos). Podríamos señalar al menos cuatro puntos de referencia, en cuanto líneas de pensamiento, que han puesto de manifiesto la necesidad de articular la Historia y la Psicología (Pinillos, 1985; Gergen, 1985).

2.1 LA SENSIBILIDAD PSICHISTÓRICA

Con este término intentamos agrupar a filósofos, historiadores y otros científicos sociales que desde sus problemáticas específicas han puesto de manifiesto lo que podría denominarse como «el historicismo del psiquismo» (DeMause, 1975), y la inversa la «fundamentación psicológica de la historia» (Morawski, 1984).

Autores como Manuel (1985), Pinillos (1985), Gergen (1984) han señalado al filósofo de la historia, G. Vico, como uno de los precursores de esta necesidad

de incorporar lo psicológico para explicar lo histórico. El intento de relacionar su tipología psicológica y el desarrollo de los ciclos históricos en la evolución de la humanidad es una manifestación de su idea de que el desarrollo de las colectividades y sistemas de funcionamiento social tiene una fundamentación psicológica. Su pensamiento de que la actividad humana es intrínsecamente dinámica y cambiante se relaciona con el carácter de cambio continuo del desarrollo histórico de la humanidad (Vico, 1744).

Casi un siglo más tarde vuelve a repetirse este pensamiento intuitivo de la articulación de lo histórico y lo psicológico: ahora es un filósofo alemán, H. Lotze, el que pone de manifiesto la importancia de la comprensión de la evolución de la mente humana desde parámetros culturales, resaltando el papel del lenguaje en dicha evolución.

Gergen (1984) señala que precisamente Steinthal y Lazarus se inspiraron en Lotze para lanzar una publicación periódica, uno de cuyos objetivos era el estudio y la comprensión de «la vida histórica de la humanidad» en la que el lenguaje y su fundamentación social, cultural, tiene un peso importante.

Desde una perspectiva diferente, la de la sociología, podemos encontrar también intentos de fundamentar la evolución histórica de los sistemas sociales en dimensiones psicológicas. Tal es el intento de F. Tönnies (1944), entre otros muchos, al hablar de la voluntad orgánica y la voluntad reflexiva. La primera fundamenta los sistemas sociales comunitarios, mientras la segunda proporciona las bases para un sistema societario. Dumond (1983), en su análisis de los orígenes y desarrollo del individualismo desde la perspectiva de la antropología social, señala cómo las relaciones comunitarias de la tipología de Tönnies están estrechamente relacionadas con una ideología del individualismo (en el sentido de la unidad del individuo con su comunidad y cultura: la adhesión espontánea al todo, que es la unidad cultural de un pueblo).

También dentro del contexto de la Psicología ha existido una sensibilidad hacia el carácter histórico de la realidad psicológica y la dimensión psicológica de la historia del hombre: los intentos de la metodología del análisis comprensivo de Dilthey son un buen ejemplo de ello. Es importante señalar este pensamiento diltheniano en cuanto que en la actualidad la Psicología Hermenéutica va a servir de apoyo para cristalizar en Psicología Social un movimiento intelectual

antipositivista, y que ha sentado las bases para la denominada Psicología Social Histórica.

Sin embargo, la sensibilidad intelectual al acercamiento entre la Psicología y la Historia se produce de forma más clara y cristalizada en dos grandes orientaciones, o programas de investigación, que son diferentes en su enfoque, zona geográfica de surgimiento, y disciplinas: una se sitúa en el idealismo alemán y la Psicología de los pueblos, y la otra, más actual y más concreta, en la denominada historia de las mentalidades.

2.2 IDEALISMO ALEMÁN E INDIVIDUALIDADES CULTURALES

Si con la Revolución Francesa se avanzó en una concepción universalista del hombre (la igualdad de todos los hombres y el surgimiento del hombre como valor fundamental), el idealismo alemán de Herder (1774) desarrolló una concepción pluralista y diversificada del hombre: el surgimiento de las culturas diferenciadas. La comunidad cultural recoge, en Herder, el individualismo planteado con la ideología moderna de la Revolución Francesa: es un individualismo colectivo que surge del proceso de aculturación y se enfrenta, en el pensamiento herderiano, al individualismo social generado por el Estado. Las individualidades culturales van a desarrollarse a partir de un elemento clave, que es fundamentalmente psicológico y social: el lenguaje. Lenguaje que permitirá la comunicación de sentimientos y unidad, la identificación con los valores y características idiosincrásicas de un colectivo o comunidad. Tales planteamientos no están muy lejanos de la diferenciación que señalamos en Tönnies entre las relaciones comunitarias y las societarias.

Dos aspectos del pensamiento de Herder tienen especial relevancia como antecedentes de una psichistoria; en primer lugar, la identificación que existe entre el sujeto individual y su comunidad cultural. Esta identificación que en Herder se plantea desde un análisis filosófico de la historia es recogida en la Psicología por W. Wundt, quien desde su *Psicología de los pueblos* (1912) plantea las implicaciones de la filosofía herderiana para la construcción de una Psicología: la aparición de un sujeto psicológico que no es individual.

El segundo aspecto es la importancia del lenguaje como proceso que permite la comunicación y la aculturación de los individuos en los valores de cada comuni-

dad cultural (Herder, 1772). Pero además, la lengua de una comunidad la diferencia de otras, al tiempo que le permite la comunicación con otras comunidades (García, 1986). Y los lenguajes de las comunidades culturales ponen de manifiesto al modo en que cada uno de ellos interpretan y entienden la historia (Herder, 1784). Aparece la concepción de la historia como una reconstrucción: un modo de entender, dar coherencia e interpretar la realidad. La historia como evolución diferenciada frente a la concepción de la historia como progreso.

W. Wundt recoge la problemática planteada por Herder, y desarrolla una fundamentación psicológica de las comunidades culturales. Tres aspectos de su *Psicología de los pueblos* se relacionan con nuestra temática:

1. Los procesos psicológicos, que provocan un sentimiento de unidad y que integran a los individuos en una comunidad de tradiciones, costumbres y visiones del mundo, superan los límites de la experiencia consciente. El inconsciente, aunque no en su acepción más freudiana, es relacionado a través de Wundt con lo que actualmente denominamos como psichistoria. Ésta es una de las dimensiones posibles de la psichistoria: el carácter psicológico de los hechos históricos.

2. El estudio de la conciencia individual no recoge la complejidad de la realidad psicológica del sujeto humano. Es necesario analizar los productos culturales (historia, artes, lengua, etc.), para llegar a una psicología no reduccionista. Esto podría verse como otra dimensión de la psichistoria: el carácter histórico de lo psicológico.

3. La importancia de lo inconsciente, de la actividad espontánea (no elaborada) y no deliberada, hace hincapié en la relevancia que teorías y conceptos psicológicos pueden tener en la explicación de la articulación entre lo individual y lo colectivo. El psicoanálisis, en sus diversas orientaciones, va a tener posteriormente una relevancia especial en el desarrollo de la psichistoria. De hecho, Hartman (1869) plantea la importancia del inconsciente colectivo en la configuración de los productos culturales. Y la cultura produce a su vez tales contenidos inconscientes en los individuos. Este planteamiento hartmantiano se desarrollará con la perspectiva psicoanalítica del estudio de la cultura (Freud, 1912, 1930, 1939).



2.3 LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

En el mundo francés, esta problemática está menos ligada a la especulación (tiene una orientación más empírica) y a una filosofía social. Está, en contraposición al mundo alemán, desarrollada fundamentalmente por historiadores, tal como señala Pinillos (1985). En el idealismo alemán, la sensibilidad psichohistórica estuvo más ligada a la propia experiencia histórica alemana, y en este sentido, más relacionada con la idea con una conciencia colectiva, una geopsiqué. En el mundo francés, la geopsiqué se transforma en lo que algunos han denominado como «conciencia histórica» (Grabski, 1982), es decir, la evolución histórica de la mente, o en el sentido de Mandrou (1985) como las representaciones relacionadas con el carácter histórico del mundo social e individual.

Los antecedentes de la corriente de la historia de las mentalidades hay que situarlos en los desarrollos de la historiografía (esta orientación histórica se centra en el estudio y comprensión de las formas de concebir y escribir la historia) (Morawski, 1984). El contexto disciplinado precursor de la historia de las mentalidades se puede situar por los años treinta con la aparición de *Annales de la historia eco-*

nómica y social en 1929 iniciados por M. Bloch y L. Febvre, de los que F. Braudel será uno de los discípulos más destacados.

Este movimiento surge, en cierto modo, como crítica a los límites de una historia que ha resaltado la incidencia de los aspectos económicos e infraestructurales en el desarrollo histórico de las sociedades. En contraposición a una excesivamente economicista, estos historiadores tratan de llegar a una comprensión total de la evolución histórica del hombre, poniendo de manifiesto que las estructuras mentales son más duraderas, más difíciles de modificar que las estructuras económicas. Ya Braudel en su historia estructural, resaltaba la importancia de una pluralidad de factores en el desarrollo de la historia: las configuraciones físicas geográficas, los estilos de vida y los grupos sociales, la estructura económica y los modos de vida, etc., y la necesidad de un programa interdisciplinar para llegar a la comprensión de los hechos históricos (Braudel, 1968).

Es en la década de los sesenta cuando estos planteamientos históricos van a recogerse y cristalizarse en una corriente denominada como historia de las mentalidades. Esta corriente histórica fórmula un nuevo modo de entender la historia y los hechos históricos: éstos últimos tienen una fundamentación psicológica manifestada a través de las diferentes «visiones del mundo» que colectivos, grupos y las sociedades en general van construyendo y transformando. Un objetivo central de estos historiadores es la comprensión y análisis de la evolución de tales interpretaciones sociales de la historia.

G. Duby (1961) publica un trabajo titulado «Histoire des mentalités». Más tarde, en 1968, R. Mandrou se convertirá en el creador de mayor renombre de esta corriente, a partir de su trabajo, dentro de una enciclopedia, sobre «L'Histoire des mentalités». Sin embargo, el mismo Braudel en sus investigaciones iniciadas por los años treinta sobre el mundo mediterráneo ya había iniciado esta línea de investigación al estudiar los modos y estilos de vida relacionados con el desarrollo histórico (Braudel, 1949).

Bloch (1963) señala explícitamente que los hechos históricos son por definición hechos psicológicos. Esta nueva historia entiende, y de ahí su importancia para una psicohistoria, que las representaciones, las imágenes, los mitos y los valores asumidos por los colectivos e integrados en «visiones del mundo» son elementos configuradores de la reconstrucción histórica, y por tanto de su propio quehacer o investigación científica.

Varios aspectos de la historia de las mentalidades confluyen con la psicohistoria: uno de los puntos de relación son las «Psicologías Colectivas», es decir, las representaciones que grupos sociales y colectivos desarrollan en su comprensión del mundo. Otro punto de conexión son los propios conceptos operacionales desarrollados por la historia de las mentalidades que son, en el fondo, conceptos psicológicos. Su concepto de «visiones del mundo» hace referencia a las representaciones mentales que construyen los sujetos, individuales o colectivos, para integrar en una estructura coherente el pasado, presente y futuro histórico. Por otro lado, la constitución, la fijación y la transmisión son términos usuales de la historia de las mentalidades para explicar cómo se implantan, transmiten y se transforman dichas visiones del mundo.

2.4 PSICOLOGÍA SOCIAL HISTÓRICA

Dentro del contexto intelectual en la psicohistoria es necesario plantear la aparición de un nuevo modo de hacer Psicología Social. Sus orígenes y fundamentación son muy diversos, pero quizá un elemento básico sea la necesidad de la Psicología Social de romper con las restricciones impuestas por un positivismo, y la necesidad de abrirse a la sensibilidad de otras ciencias sociales.

De hecho, una de las orientaciones que ha influido en el surgimiento de este nuevo modo de entender la Psicología, es precisamente la historiografía y más en concreto, el desarrollo metodológico de la narrativa histórica (Mink, 1968; Morawski, 1984). Junto a ello, aparece la influencia de una Psicología Interpretativa y Hermenéutica que resalta la importancia tanto del significado que los actores quieren transmitir con sus acciones, como el carácter social de la interpretación de tales significados. Por otro lado, la Psicología Crítica y la etogenia van a incidir desde otros ángulos en el carácter social de la actividad humana.

Un aspecto interesante de esta corriente psicológica es la crítica hacia la idea implícita de que en la intersección de la Historia y la Psicología es la primera la que más aportaciones puede obtener de dicha articulación. Así Morawski (1984) señala que aun cuando los planteamientos iniciales han seguido dicho supuesto, es necesario plantear la importancia que para la teoría psicológica tiene la incorporación de lo histórico, y resalta las aportaciones metodológicas de la historiografía al campo de la Psicología (Gergen, 1985).

En este sentido, podríamos decir que la Psicología Social Histórica es la incorporación de un pensamiento histórico (dimensión espacio-temporal de los fenómenos) a la Psicología (Gergen, 1973). En su texto *Historical Social Psychology* (1984), realiza una descripción de los diversos factores que han incidido en el desarrollo de esta nueva Psicología. Vamos a señalar solamente aquellos factores más sobresalientes y la alternativa conceptual planteada:

- Frente a una Psicología Social sincrónica en sus explicaciones y metodología, la Psicología Social Histórica asume la dimensión diacrónica de los fenómenos psicológicos y la actividad humana.
- En consecuencia, la concatenación microsecuencial es sustituida por una continuidad temporal (relación intrínseca entre sucesos separados en el tiempo y espacio) (Rosnow, 1981).
- Frente a la inmutabilidad de los fenómenos y su carácter general transhistórico, la Psicología Social Histórica plantea la transformación continua de la actividad humana y su significado a través de su dimensión social e histórica.



El problema del marco conceptual de cualquier orientación es el desarrollo de un marco metodológico coherente. Éste es el aspecto que nos interesa resaltar en cuanto que tiene estrechas conexiones con la psichistoria. Desde la historiografía y la etogenia se ha desarrollado un marco de tipo metodológico, en el que las historias de vida, o también denominadas como el análisis de vida tienen especial relevancia.

Las historias de vida son una técnica, entre otras existentes, que intenta operacionalizar el marco conceptual de una Psicología Social Histórica. Uno de sus fundamentos es la interpretación narrativa derivada de la historiografía como método de análisis de los hechos históricos. Las historias de vida se centran en la narrativa de las explicaciones que actores y observadores dan de un suceso: son el intento de comprender la estructura diacrónica y significativa de la vida de una persona.

Pueden adoptar diferentes formas. Pueden centrarse en autobiografías que son consensuadas por los participantes (observadores científicos, actores y el propio actor). O pueden también ser biografías que incorporan la autobiografía del actor como material básico a partir del cual se intenta encontrar la estructura simbólica y diacrónica de una vida. Dicha autobiografía inicial puede diferenciarse en etapas (momentos diferentes de la vida), o en bloques temáticos (salud, trabajo, etc.), y la interpretación independiente de cada bloque diferenciado es consensuado por todos los participantes en una estructura coherente. (De Waele, 1977). Tales historias de vida pueden realizarse en aspectos específicos; una etapa de la vida, una temática específica, o un simple suceso concreto (Harré, 1976, 1979). Del mismo modo, pueden analizar la vida de un grupo determinado (Langness y Levine, 1987).

3. MARCO CONCEPTUAL EN LA PSICOHISTORIA

3.1 ALGUNOS ELEMENTOS PARA UN MARCO CONCEPTUAL

Al describir los antecedentes intelectuales y el contexto en el que podemos situar el surgimiento de la psichistoria hemos señalado implícitamente el carácter difuso y poco delimitado de este nuevo campo. Podemos iniciar la problemática del marco conceptual de la psichistoria recogiendo algunos elementos comunes que pueden extraerse del contexto intelectual de su surgimiento.

En primer lugar, y al margen de su clarificación y delimitación conceptual, es evidente que la psichistoria se sitúa dentro de la necesidad de articular los conceptos y principios psicológicos con la dimensión histórica de los fenómenos

psicológicos y la actividad humana. Desde esta perspectiva, se podría plantear que la psicohistoria es fundamentalmente una orientación teórica que trata no sólo de articular lo histórico y lo psicológico, sino que también, al menos implícitamente, proporciona una nueva concepción del hombre.

Ahora bien, dependiendo del énfasis que se otorga a un lado u otro de sus dos elementos (Historia o Psicología) se producen dos marcos conceptuales diferentes.

Por un lado, y si el énfasis se sitúa en la dimensión histórica, nos encontraríamos ante una forma de hacer historia que utiliza los conceptos psicológicos como elementos definitorios de su comprensión y programa de investigación. La psicohistoria desde esta perspectiva estaría más ligada a una ciencia social: la historia, y se definiría como el estudio de las representaciones relacionadas con la dimensión histórica del mundo social e individual: la conciencia histórica (Grabski, 1982).

Sin embargo, este modo de conceptuar la psicohistoria es criticado por los propios psicólogos que entienden que este nuevo campo no puede entenderse como una mera combinación de la Historia y la Psicología, sino que es necesario operacionalizar más específicamente su campo u objeto de estudio. Así, Crosby (1981) señala que la psicohistoria que se deriva de las investigaciones de los historiadores de los Annales no puede entenderse como una verdadera psicohistoria en cuanto que la utilización de los conceptos y teorías psicológicas es arbitraria, superficial y no está claramente especificada.

Dentro de este marco conceptual podrían integrarse diferentes definiciones que se han realizado de la psicohistoria: Kovel (1971) entiende la psicohistoria como «el concepto de una cultura que incluye un sistema compartido de significados». O la definición de DeMause (1975) que desde una perspectiva de evolución cultural define la psicohistoria como el estudio de la historia de la psique. Una definición más concreta es la de Dunn (1974) al entender que la psicohistoria es una aproximación hacia el pasado que combina tradiciones históricas y psicológicas.

Por otro lado, si el énfasis se pone en la Psicología nos encontramos con un marco conceptual diferente: un marco que resalta el historicismo del psiquismo, esto es, la aparición de un modo de hacer Psicología que recoge la dimensión histórica, social y cultural en la que tienen lugares los procesos psicológicos y la actividad humana. Una manifestación de esta nueva Psicología está representada en la denominada Psicología Social Histórica.



En la misma línea, Levy (1970) define la psicohistoria como cualquier historia de vida que emplee una teoría explícita de personalidad.

La psicohistoria, al margen de esa orientación general, se definiría dentro de este marco como una aproximación ideográfica y comprensiva del estudio de la persona. Las historias de vida aparecen como la orientación metodológica que intenta operacionalizar este marco conceptual. Los análisis o historias de vida no utilizan una teoría psicológica de modo específico sino que su objetivo básico es el encontrar la estructura diacrónica simbólica de la vida de una persona.

Este tipo de aproximación se ha desarrollado desde múltiples perspectivas, pero su manifestación más clara estaría en lo que hemos denominado como Psicología Social Histórica. No obstante, las denominadas historias de vida guardan estrecha relación con las psicobiografías, término que, como veremos más tarde, surge en la definición de la psicohistoria dentro del contexto de la Psicología Política.

Sus diferencias, al margen del marco conceptual distinto, se centran en dos aspectos claves de la delimitación actual de la psicohistoria: uno, el hecho de que no utilizan una teoría psicológica específica y de modo sistemático, y otro, el que se centran en personas vivas que pueden explicar tanto su pasado como su presente.

Crosby (1981) señala que tampoco esta orientación o marco conceptual es el que define a la psicohistoria. La utilización de lo histórico con fines psicológicos no puede entenderse como una psicohistoria propiamente dicha. Crosby plantea que esta orientación más que psicohistoria es una Psicología transhistórica. Tampoco Glad (1973) estaría de acuerdo con este marco conceptual de la psicohistoria en cuanto que ésta vendría definida claramente por la utilización sistemática de una teoría psicológica, y en concreto, una teoría psicoanalítica. En la misma línea, Levy (1970) define la psicohistoria como cualquier historia de vida que emplee una teoría explícita de personalidad.



Por otro lado, y en segundo lugar, el objetivo de una psicohistoria tampoco parece estar claramente definido. Mientras que en algunas corrientes se entiende que debe llegar a formular principios o leyes generales (DeMause, 1975; Vovelle, 1982), en otras parece centrarse más en una comprensión (frente a explicación) de la historia de un personaje sin atender a la posible generalización de las explicaciones específicas de cada cosa.

Desde este segundo aspecto nos encontraríamos con que la corriente historiográfica de la historia de mentalidades se centra en la búsqueda de los principios y leyes que explican la evolución de la mente, mientras que las historias de vida, y las biografías psicoanalíticas de personas presentan como objetivo la comprensión de la vida de una persona al margen de su generalización.

Un tercer aspecto que nos puede ayudar a clarificar el marco conceptual de la psicohistoria se refiere a la utilización de los conceptos y terminología psicológica. Una de las controversias dentro de este nuevo campo es si puede entenderse como psicohistoria cualquier trabajo que utilice conceptos psicológicos para explicar un fenómeno histórico. Según autores como Crosby (1981) y Glad (1973) habría que decir que la psicohistoria viene definida por la utilización sistemática de una teoría psicológica para la comprensión de personas y acontecimientos pasados.

Entre Crosby y Glad existe una diferencia importante. Crosby mantiene una definición mucho menos restrictiva que Glad al plantear que la teoría psicológica a utilizar varía una función del objeto al que se le aplica. Y así señala que la teoría psicoanalítica puede ser más adecuada a la comprensión de la historia de un personaje, mientras que las teorías sociales serían más adecuadas para la explicación de sucesos o fenómenos históricos.

Un tercer aspecto que nos puede ayudar a clarificar el marco conceptual de la psicohistoria se refiere a la utilización de los conceptos y terminología psicológica.

Crosby (1981) define la psichistoria como «una forma de historia que utiliza explícitamente los conceptos, principios y teorías de la Psicología para mejorar nuestra comprensión de personas y acontecimientos particulares del pasado». Si se compara con la proporcionada por Glad es evidente que es menos restrictiva en cuanto a que no se reduce la psichistoria a la utilización de teorías psicoanalíticas o de personalidad.

Pero, desde otros puntos de vista, es también restrictiva en cuanto que excluye de la psichistoria aquellas orientaciones que tratan de combinar lo histórico y lo psicológico (la historia de las mentalidades o las «historias de vida»), y aquellos trabajos que, o bien utilizan hechos históricos para explicar fenómenos psicológicos, o bien aluden a principios psicológicos para explicar fenómenos históricos (antropología social, historia social, etc.).

Un cuarto, y último aspecto, de la problemática conceptual de la psichistoria es la polémica en torno a si este campo debe entenderse como un instrumento de trabajo en Psicología Política, es decir, la psichistoria como método, o si bien es una orientación teórica dentro de la Psicología Política. Crosby (1981), defensor de esta última opción, critica abiertamente el planteamiento de Knutson (1973) al situar la psichistoria como un instrumento metodológico en la Psicología Política.

En este sentido, la psichistoria aparece como un método alternativo a los análisis sociológicos de los hechos históricos. Y dentro de este planteamiento existe una diversidad de objetivos de dicha metodología, mientras que para unos (Binion, 1976) sirve para poner de manifiesto las bases motivacionales del comportamiento político, para otros (Erikson, 1964; Mazlish, 1972) sería un instrumento psicológico para explicar hechos históricos.

3.2 PSICOHISTORIA Y PSICOLOGÍA POLÍTICA

Una vez planteados estos cuatro aspectos de la problemática conceptual de la psichistoria es el momento de avanzar en una mayor clarificación y, para ello, es necesario introducir algunos elementos nuevos que hasta ahora no habíamos señalado, y que han surgido al plantear la psichistoria como método. En concreto, nos referimos a la relación existente entre este nuevo campo y una disciplina específica de la Psicología: la Psicología Política.

Existen al menos dos modos de introducirnos en el análisis de esta relación; uno, de carácter más cronológico y empírico, sería el estudio de la aparición del término de psicohistoria dentro de la literatura de las ciencias sociales, y el segundo, más teórico, se centra en estudiar las posibles relaciones entre Psicología Política y Psicohistoria.

En el análisis que hemos realizado de los antecedentes y el contexto intelectual de este nuevo campo no aparece el término de psicohistoria como tal. Los términos más cercanos, en su posible significado, son los de «historia de la psique», «historicismo de la mente», «historia de las mentalidades», o «historias de vida». Quizá es Febvre (1973) uno de los precursores de este campo que habla directamente de «Historia y Psicología», precisamente en un texto en el que se plantea el surgimiento de una «nueva historia». En 1925, Barnes publica también una obra con el título de *Psicología e Historia*.

Sin embargo, la aparición del término de psicohistoria como tal, se produce por los años veinte y está ligado por un lado, a una teoría psicológica específica, al psicoanálisis, y por otro, a los análisis biográficos de personas públicas (artistas, políticos, etc.) y de movimientos sociales. De hecho, uno de los primeros textos en que aparece el término de psicohistoria es el realizado por E. Jones, en 1913, titulado *Psycho-myth, psycho-history; essays in applied psychoanalysis*. En dicho texto se analiza la figura de Luis Bonaparte. Clark en 1923 realiza un estudio psicobiográfico sobre Alejandro el Grande, y en 1924 el mismo autor realiza un trabajo psicohistórico, esta vez, sobre una temática: la sexualidad en el arte griego, y Freud (1912) analiza la vida de Leonardo da Vinci desde una perspectiva psicobiográfica.

DeMause (1975) realiza un repertorio bibliográfico sobre trabajos de psicohistoria, aparecidos entre 1900 y 1975. El término de psicohistoria recoge trabajos psicobiográficos individuales y de grupos, así como interpretaciones psicoanalíticas de la infancia de las personas.

El término de psicohistoria disminuye en su utilización entre los años treinta y sesenta para volver a introducirse en la literatura, pero con algunos matices interesantes. De hecho si se revisa la literatura es fácil ver cómo en la distribución de trabajos psicohistóricos hay un descenso notable entre los años cuarenta y sesenta. Por ejemplo, en la revisión realizada por Crosby (1981) solamente se recogen 23 trabajos entre 1940 y 1960, de un total de 123 desde principios de siglo hasta finales de los setenta.

Pero quizá, lo más interesante, es que la reintroducción del término se produce por una disminución de su asociación a psicobiografías y al contexto psicológico del psicoanálisis (Gilmore, 1984). A partir de los años sesenta, el término de psico-historia aparece como título de obras generales donde se analiza este nuevo campo (Lifton, 1974; DeMause, 1975; Kren y Rapoport, 1976; Friedlander, 1978).

Podríamos plantear que inicialmente fue el psicoanálisis freudiano quien intentó poner en relación los procesos y mecanismos psicológicos con la evolución de la cultura; aunque con pretensiones diferentes estaba sentando las bases para esta nueva disciplina. Sus interpretaciones psicoanalíticas de la vida, costumbres, hábitos y características de las personas no era sino hacer una psicohistoria, y tales psicohistorias pudieron aparecer cuando las biografías tradicionales rompieron su estilo de ensalzar a sus personajes y empezaron a poner de manifiesto las contradicciones de los grandes personajes; sus motivos inconscientes, y las zonas oscuras de su comportamiento (Glad, 1973).

Junto a esta asociación entre psicohistoria y psicoanálisis nos falta establecer otra conexión: la Psicología Política. Las conexiones entre psicoanálisis y Psicología Política son bien conocidas.

La etapa de Lasswell (1930, 1948) supone los intentos de establecer relaciones entre la personalidad y la conducta política; las bases psicológicas del comporta-



miento político, precisamente en un contexto donde los líderes políticos tenían especial relevancia como temática de esta disciplina. La psicohistoria dentro del contexto de la Psicología Política va a permitir investigar temáticas que la han ido definiendo: personalidad y actitudes políticas, líder político y realización de rol, socialización política e ideología, actitudes y afiliación política, etc. (Glad, 1973).

Por otro lado, la psicohistoria a través de las psicobiografías iniciales se ha asociado al estudio psicológico de la vida de grandes figuras. Y dentro de éstas, las figuras políticas han tenido históricamente gran relevancia. Ello favoreció también la aparición de las psicobiografías en el contexto de una Psicología centrada en estudiar los comportamientos políticos. De hecho al revisar el trabajo de Crosby se ve claramente cómo la gran parte de los trabajos (más del 70 por 100) se centran en el estudio psicobiográfico de grandes líderes políticos: Nixon, Hitler, Wilson, Franklin, Napoleón, Gandhi, Lenin, Trotsky, etc. (Greenstein, 1969).

Podríamos cerrar la problemática conceptual de la psicohistoria planteando que es un campo de investigación en el que, tal como lo señala Pinillos (1985), las fronteras de disciplinas no están definidas, en el que el objeto se diluye entre diferentes científicos sociales, y cuya mayor clarificación es definirla como «una hermenéutica» sin una teoría científica propia.



Sin embargo, es posible avanzar un poco más en su clarificación conceptual planteándola como una orientación teórica general que surge de la necesidad de los científicos sociales de distintas disciplinas de romper barreras académicas y positivistas, y que se define fundamentalmente por el análisis e interpretación de los objetos sociales (personas, grupos, sucesos y productos culturales) en función del contexto espacial y temporal en el que se desarrollan, operacionalizando así las ideas originarias de que el hecho histórico tiene una fundamentación psicológica, y de que lo psicológico tiene una fundamentación cultural.

Esta sensibilidad psichistórica tiene manifestaciones diferentes en las distintas ramas del quehacer científico; de otro modo, se ha operacionalizado de forma diferente en cada disciplina en función de los propios parámetros de éstas últimas.

El movimiento de psicólogos sociales que tratan de encontrar una alternativa a una Psicología Social tradicional se presenta dentro del contexto de una Psicología Social Histórica, en la que las denominadas historias de vida tienen especial relevancia como instrumento que operacionaliza su marco conceptual.

En contraposición, en los nuevos historiadores se ha convertido en lo que Mandrou (1975) ha denominado historia de las mentalidades, o en lo que otros denominan como historia social.

Dentro de la Psicología Política se ha acuñado el término de psichistoria o psicobiografía, en un intento de delimitar al ámbito psicológico de este nuevo campo. Tal es la posición de Crosby (1981) que señala abiertamente la necesidad de delimitar lo psichistórico al campo de la Psicología Política, y de no reducirlo al ámbito de la teoría psicoanalítica.

Crosby plantea que existe una mayor relación de la psichistoria con la Psicología Política que con otros campos (la historia de las mentalidades, o la Psicología Transhistórica, tal como él señala). Los argumentos de tal afirmación se centran en el hecho de que dentro del contexto de la Psicología Política, la psichistoria no tiene el carácter «terapéutico», o de «transformación y cambio social» que ha pretendido dársele a esta nueva orientación, como ha ocurrido en algunos trabajos psicoanalíticos, o en trabajos de carácter histórico y social, ni intenta explicar hechos que no se hayan producido; lo histórico es recogido en Crosby en su significado más positivista. Es decir, la psichistoria se centraría fundamentalmente en la interpretación de «hechos pasados», ya sean personas o colectivos, ya sean acontecimientos.

4. ESTUDIOS COLECTIVOS EN PSICOHISTORIA

4.1 CARACTERÍSTICAS GENERALES

El análisis realizado sobre los supuestos implícitos y la evolución de la psicohistoria, sobre el análisis de individuos es generalizable a los estudios colectivos de psicohistoria, en la medida en que éstos también han estado asociados a la teoría psicoanalítica y a la evolución que ésta ha tenido en su utilización psichistórica. Por tanto, nos centraremos en los aspectos específicos de este tipo de análisis.

Una primera dificultad con la que nos encontramos es la de reducir los análisis colectivos a la psicohistoria en el contexto de la Psicología Política. Es necesario señalar que, si partimos del supuesto de que la corriente de historia de las mentalidades de algún modo debe incorporarse a esta nueva línea de investigación, ha sido esta corriente de la historiografía la que ha predominado en los estudios colectivos psichistóricos.

La historia de las mentalidades, precisamente en su intento de analizar las estructuras mentales que fundamentan las diversas concepciones del mundo social e histórico, se han orientado como foco de investigación al análisis de procesos, sucesos y hechos colectivos (desde el estudio de grupos y colectivos hasta el estudio de fenómenos como la religión, la fiesta popular, o hechos como la muerte).

El estudio de formas de pensar, estilos de vida y modos de subsistencia han sido el material a partir del que estos historiógrafos intentan explicar y comprender la evolución cultural de la mente. Desde esta perspectiva adquieren relevancia trabajos como el de Morin (1968) sobre la muerte, el de Davis (1974) sobre la religión, o el de Cox (1971) sobre la fiesta.

Se puede decir que gran parte de los trabajos o análisis colectivos psichistóricos desde la perspectiva de la Psicología Política se han orientado hacia el análisis de «tipologías de conducta política»; al estudio de comportamientos políticos colectivos a partir de los cuales pueden explicarse hechos políticos, y a la vez abstraer en «un tipo de regularidad» fundamentada psicológicamente. De hecho, el trabajo de Adorno (1950) sobre la personalidad autoritaria es, en parte, el análisis psicológico de un fenómeno político: el nazismo alemán, a partir del cual se abstraen tipologías de conductas políticas (Greenstein, 1969).

Las psichistorias colectivas (o psichistoria social, como las denomina Crosby, 1981), aunque tuvieron sus antecedentes en algunas obras freudianas, aparecen

relativamente tarde en la literatura científica si se comparan con los estudios individuales psichistóricos. Bychowsky (1948), en su texto *Dictators and disciples*, realiza un estudio psichistórico sobre el nazismo, desde una perspectiva psicoanalítica, y Whangh, veinte años más tarde (1964) publica un artículo sobre el nacional socialismo y el genocidio de los judíos. Es en la década de los sesenta cuando proliferan los análisis de colectivos dentro de la psichistoria.

Por último, es evidente que la aparición de este tipo de trabajo psichistórico dentro del contexto de la Psicología Política solamente podía aparecer en la medida en que la teorización y los campos de investigación de esta disciplina abandonaran los límites impuestos de una concepción de la misma como el estudio de los determinantes psicológicos en la conducta política, y el impacto de los sistemas y situaciones políticas en las conductas individuales.

En los años sesenta se produce una diversificación de las áreas de investigación de la Psicología Política, áreas en las que la socialización política, los movimientos sociales, el estudio de minorías, etc. van a definir el marco teórico de la disciplina. Y es precisamente en dicha amplitud de intereses en el que se desarrollan los trabajos de la psichistoria centrados en el estudio de fenómenos colectivos y sociales.

4.2 LAS TEMÁTICAS DE ANÁLISIS COLECTIVOS

Al margen de la aparición tardía de este tipo de trabajos, el análisis psichistóricos de carácter colectivo tiene comparativamente un peso mucho menor que los de carácter individual en la configuración de la psichistoria dentro de la Psicología Política. Siguiendo el trabajo de Crosby (1981) éstos solamente suponen el 13 por 100 de la literatura existente. Dentro de ellos existe un cierto equilibrio entre trabajos que siguen modelos explicativos causales y modelos de explicación estructural.

Las temáticas que los configuran pueden agruparse en dos categorías; por un lado, los trabajos que analizan fenómenos colectivos, y aquellos que estudian grupos pequeños. Un ejemplo del primer tipo son los estudios sobre el movimiento nazi, o los que analizan una época determinada de un Estado (Greene, 1970) o un fenómeno sociopolítico (Hull, 1978). Sin lugar a dudas el movimien-

to del nacional socialismo ha sido el tema dominante de estos trabajos (Binion, 1976; Wangh, 1964). Un ejemplo de los trabajos de la segunda categoría son los que han analizado grupos pequeños de gran impacto político, como los Kennedy (Clinch, 1973).

Por otro lado, en estos estudios son de nuevo los historiadores los que mayor presencia han tenido, y los principios psicológicos más utilizados difieren según el modelo explicativo adoptado. Así en los modelos causales fundamentalmente se utilizan conceptos psicoanalíticos, mientras que en los modelos de explicación estructural los conceptos psicológicos son eclécticos, es decir, no siguen una teoría psicológica específica.

4.3 MODELOS DE EXPLICACIÓN

También en este tipo de trabajos psichistóricos podemos diferenciar dos modelos de explicación, que son similares a los que planteamos al analizar los estudios individuales: los modelos de explicación causal y los modelos de explicación estructural.

Dentro del primer grupo el tema de mayor interés es el del nazismo alemán. Wangh (1964). Loewenberg (1971), Binion (1976), Waite (1977) han realizado estudios psichistóricos de esta problemática. En este tipo de explicaciones, aun cuando utilizan la teoría psicoanalítica, la presencia de historiadores es mucho más clara que la de psicólogos o psicólogos políticos.

De nuevo nos encontramos con que el foco de interés de este tipo de explicaciones es relacionar el comportamiento social de adultos con las experiencias compartidas de la infancia. Sin embargo, al tratarse de experiencias compartidas, se analiza el contexto de socialización y los factores contextuales de la época para inferir vivencias comunes. Ello hace que en este tipo de trabajo, la teoría psicoanalítica integre aspectos socioculturales que en los análisis de tipo individual la mayoría de las veces eran olvidados.

Quizá los trabajos pioneros de psichistoria en el estudio de fenómenos colectivos deban situarse en el estudio de Freud en su *Psicología de Grupo y Análisis del Ego* (1922), y en *Totem y Tabú* (1913). Los comportamientos colectivos se fundamentan en una regresión colectiva a etapas previas, en las que existía una ambivalencia en la relación con el padre (tirano).

Gran parte de los trabajos que intentan establecer explicaciones causales se centran en realizar interpretaciones psicoanalíticas de los comportamientos colectivos. Un ejemplo de ello es el trabajo de Whang (1964) sobre el antisemitismo en la Alemania nazi. Realiza una interpretación psicoanalítica del prejuicio como el resultado de un proceso defectuoso de individuación que llevará al desplazamiento de los sentimientos agresivos hacia los exogrupos. Para Whang, una experiencia común infantil de los jóvenes del nazismo es la ausencia del padre y su derrota bélica, su fracaso en proteger a sus familias del caos de Alemania, y la figura de una madre con una elevada ansiedad. Como señala Crosby, esta experiencia fomentó el conflicto edípico y la idealización del padre (guerrero) ausente.

Esta experiencia infantil compartida por los niños alemanes, revivió en los años treinta y se produjo la regresión a las experiencias de la niñez que facilitó la aceptación de la propaganda nazi y la aparición de un fuerte antisemitismo.

Las dificultades de la viabilidad de este tipo de explicaciones se centran fundamentalmente en la falta de evidencia para inferir tales sentimientos afectivos, en la ausencia de una justificación de por qué tales sentimientos solamente afectan a unos individuos y no a otros. Por otro lado, estos trabajos, aún más que los individuales, carecen de unas fuentes de evidencia adecuadas para inferir las experiencias infantiles comunes que fundamentan los comportamientos adultos colectivos.

Por último, estas interpretaciones comparten el supuesto implícito de la conducta patológica de comportamientos políticos adultos en cuanto que éstos son reflejo de los procesos de desplazamiento de conflictos psicológicos inconscientes originados en las primeras etapas de la vida. Sin embargo, es claro que este tipo de explicaciones posibilita el análisis de las bases emocionales que pueden identificar

Gran parte de los trabajos que intentan establecer explicaciones causales se centran en realizar interpretaciones psicoanalíticas de los comportamientos colectivos.

a las asociaciones y culturas políticas. El problema reside en superar el supuesto de carácter patológico y causal de dichas bases emocionales.

Los modelos de explicación estructural pueden significar la forma de superar las limitaciones impuestas por los modelos anteriores. Al igual que en los análisis individuales, estos modelos se centran en encontrar «patrones regulares de conducta» que se manifiestan ante contextos y situaciones específicas. En el establecimiento de tales constelaciones repetitivas de conducta se utilizan tanto las teorías psicoanalíticas como teorías psicológicas sociales. Existe una mejor hegemonía de la interpretación psicoanalítica, y se produce una diversificación de la teoría psicológica utilizada.

Como características generales, y la contraposición a los modelos causales, los trabajos se orientan tanto al estudio de las colectividades como al de pequeños grupos. En este sentido, temáticamente se relacionan más que los trabajos anteriores con la sensibilidad de los historiadores de las mentalidades. El análisis de la conspiración alemana de 1808 de Raack (1970), o los de Rogin sobre la América jacksoniana (1976) son ejemplos de ello. Otra característica de estos trabajos es la incorporación de nuevas técnicas y fuentes de documentación; escalas, manuscritos, y documentos históricos y análisis comparativos.

Por otro lado, los principios psicológicos utilizados se derivan tanto de teorías psicoanalíticas como de teorías sociales, o son conceptos psicológicos eclécticos, destacando fundamentalmente la utilización de teorías sociales. Así, Raack (1970) se refiere a la denominada consistencia cognitiva cuando habla del condicionamiento psicológico que llevó a los líderes de la Alemania de 1808 a proseguir en la realización de la conspiración contra la administración militar francesa. O el trabajo de Hull y colaboradores (1978) al estudiar factores psicológicos que llevaron a la afiliación política en la crisis de 1776 en Nueva York.

Como características generales, y la contraposición a los modelos causales, los trabajos se orientan tanto al estudio de las colectividades como al de pequeños grupos.

Por último, se puede decir que se abandonan, o relegan a un segundo plano, los aspectos de las motivaciones inconscientes como fuente informativa básica para construir una explicación psichistórica de los fenómenos analizados.

A pesar de las ventajas que pueden ofrecer las explicaciones de tipo estructural y los análisis colectivos en la configuración de la psichistoria dentro del contexto de la Psicología Política, la evaluación de las investigaciones realizadas llevan a algunos autores, como Crosby, a plantear que son psichistorias individuales de explicación estructural las que mayor éxito han tenido en cuanto a la demostración de la viabilidad de las explicaciones ofrecidas sobre los fenómenos analizados.

5. CONCLUSIONES

La psichistoria como orientación teórica se centra en el análisis psicológico de hechos históricos de personas, colectivos o fenómenos sociales. Esta definición, más concreta que la que formulábamos al señalar el marco conceptual de la psichistoria, tiene la ventaja de que, aun delimitando el campo al integrar solamente estudios psicológicos los amplía en cuanto que permite trabajos históricos, sociales, y psicológicos siempre que se fundamenten en un análisis psicológico.

En este sentido, los análisis sobre la evolución de las interpretaciones históricas del mundo social (historia de las mentalidades) serían una forma de hacer psichistoria. Del mismo modo, los estudios que analizan la dimensión diacrónica de la mente y la acción humana (Psicología Social Histórica) estarían también en relación con esta orientación psichistórica, o los estudios sobre la fundamentación psicológica de fenómenos colectivos (psichistoria política) también formarían parte de este campo.

De las tres manifestaciones que hemos señalado, quizá la de la Psicología Social Histórica es la que más dificultades presenta tanto por su estrecha relación con un movimiento, muy diverso de orientaciones, en Psicología Social y no demasiado coherentes entre sí, como por las dificultades de encontrar una metodología adecuada.

De todas formas se puede aceptar la formulación de este nuevo campo como una orientación teórica interdisciplinar en la medida en que tiene formas diferentes de desarrollarse en función de la disciplina de la que se parta. La psichistoria en sus diversas formas utiliza conceptos, terminología y métodos algo diferentes. Así,

desde la corriente de historia de las mentalidades se habla de visiones del mundo y de estructuras mentales, y sus métodos se centran en estudios empíricos, y en documentos históricos. Por otro lado, desde la Psicología Social Histórica se habla de estructura diacrónica, episodios, y su método se acerca al estilo de la narrativa histórica, y su técnica más prototípica son las historias de vida. Desde la Psicología Política, se utilizan conceptos de teorías psicoanalíticas, y teorías sociales; su terminología más conocida es la de «psicobiografía y psichistoria», y sus métodos se han centrado en la utilización de datos clínicos, entrevistas, autobiografías y biografías.

Dentro del contexto de la Psicología Política, la psichistoria estuvo en sus comienzos estrechamente relacionada con la teoría psicoanalítica freudiana. Los desarrollos posteriores, y sobre todo a través del psicoanálisis social (Erikson, Fromm, etc.), han cambiado de estilo rompiendo los supuestos iniciales de los que partía: su énfasis entre lo patológico, en lo atípico e individual, y su concepción como alternativa a las interpretaciones sociológicas del comportamiento político (Crosby, 1981; Glad, 1973).

Glad (1973) señala algunas de las aportaciones que la psichistoria puede realizar a la Psicología Política, una vez superadas las barreras de los supuestos iniciales que hemos indicado:

- La posibilidad de establecer relaciones entre los fenómenos políticos y los fenómenos psicológicos.
- Al realizar análisis globales y utilizar un marco teórico explícito posibilita no sólo hacer comparaciones históricas y sociales, sino también introducirse en el estudio de «culturas políticas»; es decir, el análisis de sistemas o variables psicológicas e institucionales relacionadas entre sí en el marco de un contexto de cultura política específica.
- Permite la formulación de hipótesis entre las posibles interacciones entre estructura social y mecanismos psicológicos.

En este sentido, la psichistoria puede realizar contribuciones específicas a diversas áreas de investigación de la Psicología Política; la realización del rol (político) y las características psicológicas, la selección de líderes políticos para conductas específicas, personalidad y actitudes políticas, etc.

Dos tipos de cambio se han producido en el desarrollo de la psicohistoria en el marco de la Psicología Política: uno, conceptual que ha puesto la incorporación de teorías sociales (frente a la psicoanalítica ortodoxa), y con ello un cambio en el tipo de explicaciones: existe acuerdo entre estos psicohistoriadores de las ventajas de adoptar interpretaciones de tipo estructural frente a las de tipo causal. Otro, metodológico: junto a la ampliación de las fuentes tradicionales como entrevistas o informes clínicos, cartas, autobiografías, empiezan a utilizarse informes de otros, análisis de voz, de gestos, discursos políticos, etc.; aparece la necesidad de establecer objetivos y métodos de estudio adecuados a las metas de los trabajos y a la viabilidad de conseguirlos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- Adorno, T.; Brunswik, E.; Levinson, D., y Sanford, N. (1950). *The authoritarian Personality*, Nueva York: Harper.
- Barnes, H. E. (1925). *Psychology and History*, Nueva York: Century.
- Binion, R. (1976). *Hitler Among the German*, Nueva York: Elsevier.
- Bloch, M. (1963). «Aspects de la Mentalité Médiévale», en *Mélanges, Historiques*, t. II, París.
- Braudel, F. (1949). *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París: Armand Colin.
- Braudel, F. (1968). *La historia y las ciencias sociales*, Madrid: Alianza Editorial.
- Bychowsky, G. (1948). «The spiritual background of Hitlerism» en G. Bychowsky (ed.): *Dictators and Disciples*, Nueva York: International University Press.
- Clark, P. L. (1924). «A Psychohistorical study of the Sex in Greek Art», *Medical Journal and Rec.*, 20.
- Clark, P. L. (1933). *Lincoln: A Psycho-biography*, Nueva York: Scribners.
- Clinch, N. G. (1973). *The Kennedy Neurosis*, Nueva York: Grosset y Dunlap.
- Cox, H. (1971). *La Fête des Fours*, París: Seuil.
- Crosby, F., y Crosby, T. (1981): «Psychobiography and Psychohistory», en S. L. Long (ed.): *The Handbook of Political Behavior*, t. 1, Nueva York: Plenum Press.
- Davis, N. Z. (1974). *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, Leiden.
- DeMause, L. (ed.) (1975). *A Bibliography of Psychohistory*, Nueva York: Garland Pub.
- DeWaele, J. P., y Harré, R. (1977). «The personality of individuals», en R. Harré (ed.): *Personality*, Oxford: Blackwell.
- Duby, G. (1961). «Histoire des mentalités», *Encyclopédie de la Pleyade, L'Histoire et ses méthodes*. París.
- Dumond, L. (1983). *Essais Sur L'individualismo: Une Perspective Antropologique sur L'ideologie Moderne*, Editions du Seuil.

- Dunn, P. (1974). «Who stole the hypen from psycho-history?», *Book, Forum*, 1, 248-253.
- Erikson, E. (1950). *Chilhood and Society*, Nueva York: Norton, 1963.
- Erikson, E. (1958). *Young man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, Nueva York: Norton.
- Erikson, E. (1964). *Insight and Responsibility*, Nueva York: Norton.
- Erikson, E. (1969). *Gandhi's Thruth*, Nueva York: Norton.
- Eysenck, H. J. (1954). *The Psychology of Politics*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Febvre, L. (1973). «History and Psychology», en P. Burke (ed.): *A new Kind of History*, Nueva York: Harper y Row.
- Feldman, A.B. (1957). «Ben Franklin –thunder master», *Psychoanalysis*, 5, 33-54.
- Freud, S. (1912). Tótem y tabú, en *Obras completas de S. Freud*, t. II, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1913). *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, en *Obras completas de S. Freud*, t. II, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1922). *Psicología de las masas y análisis del Yo*, en *Obras completas de S. Freud*, t. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*, en *Obras completas de S. Freud*, t. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1939). *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas de S. Freud*, t. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Friedlander, S. (1978). *History and Psycho-analysis* (S. Suleiman, trad.), Nueva York: Holmes and Meir.
- García, J. C. (1986). *Comunicación de masas y pensamiento político*, Madrid: Pirámide.
- George, A. L., y George, G. L. (1956). *Woodrow Wilson and Colonel House: A Study of Personality*, Nueva York: Dover.
- Gergen, K. J. (1973). «Social psychology as history», en *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309-320.
- Gergen, K. J. (1984). «An introduction to Historical Social Psychology», en K. Gergen y M. Gergen (eds.) (1984): *Historical Social Psychology*, Hillsdale: LEA.
- Gergen, K. J., y Davis, K.E. (eds.) (1985). *The Social Construction of the Person*, Nueva York: Springer-Verlag.
- Gilmore, W. (1984). *Psychohistorical inquiry: a comprensive research Bibliography*, Nueva York: Garland Pub.
- Glad, B. (1973). «Contributions of Psychobiography», en J. N. Knutson (ed.): *Handbook of Political Psychology*, San Francisco: Jossey-Bass Publ.
- Gottfried, A. (1962). *Boss Cermak of Chicago*, Seattle: University of Washington Press.
- Greene, J. P. (1970). «Search for identity: A interpretation of meaning of selective patterns of social response un 18th century America», en *Journal of Social History*, 3, 189-220.
- Greenstein, F. I. (1969). *Personality and Politics: Problems of evidence, inference and conceptualization*, Chicago: Markham.
- Greenstein, F.I., y Lerner, M. (1971). *A Source Book for the Study of Personality and Politics*, Chicago: Markham.
- Harré, R. (ed.) (1976). *Life Sentences*, Londres, Wiley.
- Harré, R. (1979). *Social Being. A theory for social Psychology*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hartman, E. (1869). *Philosophy of the Unconscious*, trad. W. C. Copland, Nueva York: Harcourt Brace (1931).
- Herder, J. (1772). «Essay on the Origin of Lenguage», en *Anom. On the Origins of Lenguage*, Neva York: Ungor (1966).
- Herder, J. (1784). *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, Nueva York: Bergman (1966). Trad. De Churchill.
- Hull, N. E. H. et al. (1978). «Choosing sides: The psychological determinants of political affiliation in revolutionary New York», *Journal of American History*, 63, 344-366.
- Jones, E. (1913). «The case of Louis Bonaparte, King o Holland», en E. Jones (ed.): *Psychomyth, Psychohistory. Essays in Applied Psychoanalysis*, Nueva York: Hillstone, 1974.
- Knutson, J. N. (ed.) (1973). *Handbook of Political Psychology*, San Francisco: Jossey-Bass Publ.
- Kovel, J. (1971): *White Racism: A Psychohistory*, Nueva York: Vintage Books.

- Kren, G. M., y Rappoport, L. H. (eds.) (1978). *Varieties of Psychohistory*, Nueva York: Springer.
- Lane, R. E. (1962). *Political Ideology: Why the American Common Man Believes What He Does*, Nueva York: Free Press.
- Langness, L. L., y Levine, H. G. (1987). *Life Histories of Mildly Mentally Retarded persons in American Society*, D. Reidel Publ. Co.
- Lasswell, H. D. (1930). *Psychopathology and Politics*, Chicago: Chicago University Press.
- Lasswell, H. D. (1948). *Powered and Personality*, Nueva York: Norton.
- Levy, L. H. (1970). *Conceptions on Personality*, Nueva York: Random.
- Lifton, R. J. (ed.) (1974). *Explorations in psychohistory*, Simon and Schuster.
- Loewenberg, P. (1971). «The historical origins of the Nazi youth cohort», *American Historical Review*, 76, 1457-1502.
- Mandrou, R. (1968). «L'histoire des mentalités» *Encyclopaedia Universalis*, t. VIII, 436-438.
- Mandrou, R. (1975). *Introduction to Modern France, 1500-1640*. An essay in historical psychology, Nueva York: Holmes and Meier. (Trad. R. E. Hallmark.)
- Mandrou, R. (1985). *Histoire Sociale, Sesibilités Collectives et Mentalités*, París: PUF.
- Manuel, Frank E. (1985). «The use and abuse of psychology in history», en G. M. Kren y L. H. Rapoport: *Varieties of Psychohistory*, Nueva York: Springer Publ. Co.
- Mazlish, B. (1972). *In Search of Nixon: a Psychohistorical inquiry*, Nueva York: Basic Books.
- Mink, L. O. (1978). «Philosophical analysis historical understanding», en *Review of Metaphysics*. 21, 667-698.
- Morawski, J. G. (1984). «Historiography as a metatheoretical text for social psychology», en K. K. Gergen y M. M. Gergen (eds.). *Historical Social Psychology*, Hillsdale: LEA.
- Morin, E. (1968). *L'Homme et la Mort dans l'Histoire*, París: Seuil.
- Pinillos, J.L. (1985). «Historia y psique», *Rev. De Psicología General y Aplicada*, vol. 10 (4), 577-588.
- Raack, R. C. (1970). «When plans fail: Small group behavior and decision-making in the conspiracy of 1808 in Germany», *Journal of Conflict Resolution*, 14, 3-19.
- Riesman, D. (1950). *The Lonely Crowd*, New Haven: Yale University.
- Rogin, M. P. (1976). *Fathers and Children: Andrew Jackson and Subjugation of the American Indian*, Nueva York: Vintage.
- Rosnow, R. L. (1981). *Paradigms in transition*, Nueva York: Oxford University Press.
- Seoane, J. (1985a). «Psicología Política», cursos monográficos, Universidad de Valencia (no editado).
- Seoane, J. (1985b). «Conocimiento y representación social», en J. Mayor (ed.): *Actividad humana y procesos cognitivos*, Madrid: Alhambra Universidad.
- Smith, M.B.; Bruner, J., y White, R. (1956). *Opinions and Personality*, Nueva York: Wiley and Sons.
- Strachey, L. (1918). *Eminent Victorians*, Nueva York: Capricorn Ed., 1963.
- Tönnies, F. (1944). *Communante et société*, París: PUF. (Versión original: 1887.)
- Tucker, R.C. (1977). «The Georges Wilson reconsidered: An essay psychobiography», *American Political Science Review*, 71, 606-618.
- Vico, G. (1744). *Principles of the New Science of Giambattista*, Ed. De Itaca, Nueva York: Cornell University Press, 1975.
- Vovelle, R. (1982). *Idéologies et mentalités*, París: Librairie F. Maspero.
- Waite, R. G. L. (1977). *The psychopathic god: Adolf Hitler*, Nueva York: Basic Books.
- Waite, R. G. L. (1971). «Adolf Hitler's guilt feelings», *Journal of Interdisciplinary History*, 1, 229-249.
- Wangh, M. (1964). «National socialism and the genocide of the jews», *International Journal of Psycho-Analysis*, 45, 386-398.
- Wolfenstein, E. V. (1967). *The Revolutionary Personality: Lenin, Trotsky and Ghandi*, Princeton: Princeton University Press.
- Wundt, W. (1912). *Elements of folk psychology*, Londres: Allen an Unwin, 1916.



Los sermones en piedra¹



DE ELLSWORTH M. TOOHEY

El libro tenía una cubierta dulzona, de color azul oscuro, con letras sencillas de plata y una pirámide de plata en un ángulo. Como subtítulo: *Arquitectura para todo el mundo*, y su éxito fue sensacional. Presentaba la historia íntegra de la arquitectura, desde la cabaña de barro hasta el rascacielos, narrada con los términos de un hombre de la calle, pero dándole a esos mismos términos la apariencia de ser científicos. Su autor declaraba en el prefacio que era un intento “de devolver la arquitectura a quien pertenece: al pueblo”. Más adelante declaraba que deseaba ver al hombre medio “pensar y hablar de arquitectura como habla de béisbol”. No aburría a sus lectores con los tecnicismos de los cinco órdenes, el pilar y el dentel, el arbotante y el hormigón armado. Llenaba sus páginas con relatos caseros de la vida cotidiana de las amas de casa de Egipto, de los zapateros remendones de Roma, de las queridas de Luis XV, lo que ellas comían, cómo se lavaban, dónde hacían sus compras y el efecto que los edificios tenían sobre sus existencias. Pero causaba en sus lectores la impresión de que estaban aprendiendo todo lo que tenían que conocer sobre los cinco órdenes y el hormigón armado. Provocaba en los lectores la impresión de que, tanto en lo pasado como en el presente, no había problemas ni hazañas ni metas del pensamiento más allá de la común rutina cotidiana del pueblo anónimo; que la ciencia no tenía finalidad y significación más allá de su influencia sobre la rutina; que los lectores solamente con vivir sus días oscuros estaban representando y realizando los más altos objetivos de cualquier civilización.

Su precisión científica era impecable y su erudición sorprendente: nadie podía refutarlo con respecto a los utensilios de cocina de Babilonia o a los felpudos de Bizancio. Escribía con el brillo y el color de un observador directo. No se esforzaba en recorrer, con aburrimiento, los siglos; danzaba, decían los críticos, por los caminos del tiempo como un juglar, un amigo y un profeta.

Decía que la arquitectura era efectivamente la más grande de todas las artes, porque era anónima como toda la grandeza. Decía que, tal como debía ser, el mundo tenía muchos edificios famosos, pero pocos renombrados arquitectos, puesto que en realidad ningún hombre aislado ha creado nunca nada de importancia en arquitectura o en cualquier otro orden. Los pocos cuyos nombres han perdurado, fueron realmente impostores que expropiaron la gloria del pueblo como otros expropiaban su riqueza. “Cuando contemplamos la magnificencia de un momento antiguo y referimos su ejecución a un hombre, nos hacemos culpables de estafa espiritual. Olvidamos el ejército de artesanos desconocidos a quienes nadie ha cantado, que les precedieron en la oscuridad de las edades, que se afanaban humildemente —todo heroísmo es humilde—, contribuyendo cada uno con su pequeña aportación al tesoro de su tiempo. Un gran edificio no es la invención propia de un genio u otro. Es simplemente la condensación del espíritu del pueblo.”

¹ Este libro y su autor no existen. Se trata de un extracto de la novela *El manantial*.

Rand, Ayn. (1958). *El manantial* Barcelona Planeta. 1975.



Explicaba que la decadencia de la arquitectura se había producido cuando la propiedad privada había remplazado el espíritu comunal de la Edad Media, y que el egoísmo de los propietarios individuales –que no edificaban con otro propósito que el de satisfacer su propio mal gusto, “todo afirma que un gusto individual es mal gusto”– había arruinado el efecto planteado de las grandes ciudades. Demostraba que no existía tal cosa como la voluntad individual desde que los impulsos creadores del hombre están determinados, como todos los demás, por la estructura económica de la época en la cual vivieron. Expresaba su admiración por todos los grandes estilos históricos, pero amonestaba contra su desenfrenada mezcla. Descartaba la arquitectura moderna, estableciendo que “hasta ahora no ha representado nada, salvo el capricho de individuos aislados, que no ha demostrado ninguna relación con ningún gran movimiento espontáneo de masas, y de esta manera no tiene consecuencias. Predicaba un futuro mundo mejor, donde todos los hombres serían hermosos y sus palacios armoniosos y todos iguales, según la gran tradición de Grecia, “madre de la Democracia”. Cuando escribió esto, daba a entender –sin ninguna grieta en la serenidad de su estilo– que las palabras que se veían ahora en la impresión ordenada habían sido borroneadas en el manuscrito por una mano vacilante de emoción. 



Comunidad. Interacción, conflicto y utopía. Reseña¹



SALVADOR IVÁN RODRÍGUEZ PRECIADO

La Psicología Comunitaria había sido mi pasión en la carrera y si no hubiera sido por el interés casi fanático que mis compañeros de generación prodigaron por la terapia familiar, habría salido casi especializado en mi materia favorita. La disciplina psicológica había aparecido frente a mí como algo que difícilmente podía estar más alejado de los conflictos de clase, como un espacio casi del todo apolítico. Éramos contados los que veníamos de bachilleratos de escuelas públicas y la amabilidad de la mayoría de mis compañeras hacía muy poco por esconder sus formaciones en colegios católicos privados. Mis profesores se presentaban a nosotros como ejemplares y sus discursos y señalamientos nos llevaban adonde mismo: la tibieza de una clase media que no veía más allá de sus narices.

Había muy poca literatura crítica hacia la disciplina, muy poca herejía. No era para menos el caer totalmente seducido por un enfoque aparentemente crítico: de la psicoterapia, de sus pacientes YAVIS, de su indolencia contextual y de ese guiño de cinismo que encontraba al estudiar en una universidad jesuita y que nuestros profesores apenas y dijeran nada de lo que pasaba en Chiapas. Era absolutamente impensable que nos preguntaran sobre cómo nuestras familias sobrellevaban la crisis financiera y caníbal de aquel 1994. Kurt Cobain se suicidaría en abril.

Por lo anterior, comencé mi carrera docente como encargado de un proyecto que trabajaba en comunidad en 1997 y un par de años después, impartí dos materias: Psicología y Comunidad para el grupo de Diana

Vargas y Rebeca Pérez Daniel y Psicología Comunitaria a la generación de José Morales, Idalia Pérez y Hamid Velázquez. No era una casualidad toda vez que me había leído para entonces, todo lo que se había cruzado a mi paso sobre Psicología Comunitaria. Lo publicado por la UIA, un manual mecanografiado con traducciones de artículos que habían compilado José Gómez del Campo y José Guadalupe Hernández, todos los números de la AVEPSO, las ediciones de UDG de Maritza Montero e Ignacio Martín-Baró y podía casi citar de memoria la tesis de licenciatura de Pablo Moch. Supongo que Pepe Gómez del Campo, antes de irse a la UIA, donó su biblioteca a la del Iteso, por el número de textos norteamericanos que había sobre la psicología comunitaria y la ambiental. Por entonces encontré en la librería El Péndulo el manual de Alipio Sánchez Vidal de Psicología Comunitaria, publicado por la Universidad de Barcelona, una joya tanto por su valor como por lo que acabó costando el ladrillo de 660 páginas.

No sería de extrañar que para mi tesis de licenciatura, declarara junto con todos los comunitarios, la muerte de la psicología social. Paradójicamente lo hice casi al mismo tiempo de ir descubriendo a Pablo Fernández. Más pronto cae un Psicólogo comunitario que un cojo. Entendí que aquello de la crisis, debía analizarse con más calma, con la de Tomás Ibáñez por ejemplo y que la historia de la conferencia de Swampscott



¹ Almeida, E. & Sánchez, M. (año). *La construcción del tejido social*. México DF: ITESO / UNIA / BUAP.

era la caricatura de un mito de origen en la versión de las "Vidas Paralelas" de Maritza Montero.

Pero la Psicología Comunitaria, como reflexión, terminó por conectarme con algunos de los puntos nodales de mi actual quehacer: La psicología social, la historia de la Psicología y las ciencias sociales. Fue entonces cuando comencé a estudiar historia de la disciplina, por lo que no volvería a escuchar de la Comunidad en la Psicología durante muchos años.

O al menos eso creía hasta que comenzamos con Eduardo Almeida las gestiones para que se coeditara por parte de Iteso, su texto: *Comunidad. Interacción, conflicto y utopía*.

A Eduardo lo había leído hacía mucho a propósito de algún trabajo escolar, y aunque *Las veredas de la incertidumbre* no había llegado a mis manos, con todo y



su prólogo por Alain Touraine, el motivo de volver a leer sobre la comunidad en la disciplina despertaba todavía mi interés, a la vuelta de tantos años, lecturas, congresos y años en la docencia.

En un comienzo, el libro es un eco de muchos de los textos anteriores de Psicología Comunitaria: de nuevo los tipos ideales de Tönnies, de nuevo Newbrough; pero mi visión de ahora incorporaba la reflexión histórica y me daba para preguntarme y ser ingratamente más crítico para con ciertos ejercicios retóricos llevados a cabo tanto por María Eugenia como por Eduardo. ¿Por qué no desglosar un poco más la noción de comunidad de Rapaport, y detenerse un poco en aquello a lo que él se refería como el componente de acción política como elemento propio de la Psicología Comunitaria?; si se está citando a Wundt en cuanto a su definición de comunidad, ¿por qué no hacerlo a partir de lo que



podía colegirse de su discusión con Carl Bühler de donde propondría el concepto de *Comunidades mentales*?, ¿por qué si se citaba a la escuela de Chicago, o a sus integrantes incluso para definiciones como la siguiente:

Lewin, Goffman, Moffatt, Bleger vieron a la comunidad como el mejor proceso de integración social, pero ¿De qué tipo de integración se trata en tiempos de resistencia y búsqueda de otras formas societales? (pág. 17)

no se hacía mención alguna del trabajo del más sociopsicológico de sus integrantes —el de George H. Mead— o de los recursos potenciales del interaccionismo simbólico (pienso en *Continual permuttitions of action* de Strauss o en *Frame analysis* de Goffman) para la definición de un concepto de comunidad teóricamente más robusto?

¿Cómo se hablaba acerca de las experiencias de trabajo en comunidad en distintos países, y a propósito de México se mencionaban apenas las de Comunidades de base, y no así la trayectoria institucional del INI o las reflexiones de un Alfonso Caso o un Rodolfo Stavenhagen?

Hacia la página 20, en las secciones que se refieren al proceso de las comunidades des-socializadas, y sin poder evitar pensar en la reflexión de Slavoj Žižek a propósito de los hechos en torno a Charlie Hebdo, ya comenzaba a pensar que tanto Eduardo como María Eugenia me habían tomado el pelo.

Ya para el capítulo tres, me di cuenta de que efectivamente había sido víctima —cómo evitarlo— de mis lecturas. Esperaba encontrar un libro con veinte años de madurez sobre la Psicología Comunitaria y efectivamente lo tenía en mis manos, pero no en los términos en que lo esperaba, y eso me hacía reconocerlo como un libro absolutamente imprescindible.

Con temor a decirlo de manera incompleta, me da la impresión de que el libro es un texto de Psicología Comunitaria, con todas las consecuencias que esto implica, como pretexto para comunicar unas experiencias y unas reflexiones muy necesarias al interior de la comunidad que incómodamente conformamos los Psicólogos en este país.

La reflexión de Eduardo me parece tan atinada como la que hace Luis González en el documental de Patricio Guzmán acerca de su libro *Pueblo en vilo*; es



ψs



decir: la experiencia en comunidades indígenas y la distancia entre sus conflictos y los que mandan a terapia a tanta gente en los grandes centros urbanos, me parece la misma que había entre el centro del país y San José de Gracia en el libro del fundador del Colmich, que además resulta ser la misma que la gran historia mexicana y la historia mínima de cualquier pueblo.

El concepto de comunidad que nos viene a proponer en este libro la pareja formada por Eduardo y María Eugenia, haciendo gala de conyugal valentía –son palabras de Eduardo– no estará deducido aunque pasa por entablar una discusión con la Psicología Social, ni pretende actualizar a la Psicología Comunitaria, aunque muestra un arraigo incontrovertible. Su propósito resulta aún más incisivo de lo que lo habría conseguido de haber transcurrido por alguna de esas vías. El concepto de organización social, abrevado de las organizaciones indígenas, sean de San Miguel Tzinacapan o de los Caracoles zapatistas, es más importante en el contexto actual.

Los autores proponen dos tipos de ejes (*estructurales y psicosociales*) cuyos entrecruces permiten “visualizar mejor las realidades emergentes, en especial, la configuración y reconfiguración de los lazos sociales y comunitarios” (pág. 251) y entender que “[...] comunidad es conflicto, pero ausencia de comunidad es violencia”, por lo que es posible preguntarse: ¿cómo resolver la paradoja de la necesidad y el deseo de vivir juntos y de la generación de conflictos por vivir juntos? (pág. 252) y con ello, reinventan las reglas de una tradición en este camino de la reflexión por lo social y una tradición en Psicología y sus reflexiones en torno a la Comunidad.

De entre las muchas críticas que se hacían hacia la Psicología Comunitaria, quizá la que más fácilmente se perpetuó fue aquella que reclamaba de quienes la practicaban un ejercicio más específico de la sistematización de sus experiencias y de reflexión teórica que aprovechara los caminos que abría por su parte la psicología social, que pudiera extender y contagiar los ánimos resultados del trabajo intenso con los miembros de las poblaciones que se intervenían. Helo aquí, un ejercicio honesto y riguroso sobre un tipo de Psicología que, en el momento actual, no deja de sonar legítimo y muy pertinente. 

Resistencia, vulnerabilidad y contrapoder, hacia la construcción de una política en clave femenina

45

TANIA JIMENA HERNÁNDEZ CRESPO

*“Es tan hermosa una mujer de pie,
que da escalofríos de sólo mirarla”.*

SCIM

L

as mujeres han estado presentes en todas las luchas por la emancipación, ya sea desde los propios movimientos de mujeres como el feminismo, o en la lucha por la transformación de las sociedades. Es una obviedad mencionar su presencia, sin embargo vale la pena reflexionar en cómo ha sido su participación, qué aportes han hecho a los movimientos sociales, cómo ha ayudado la actuación de las mujeres a la transformación, a los triunfos y victorias de los movimientos, no sólo en términos de logros sino de construcción de alternativas cotidianas en los movimientos sociales y comunidades.



Por ejemplo, las mujeres zapatistas, y su experiencia desde la elaboración de la ley revolucionaria de las mujeres y sus más de veinte años de camino en la transformación e inclusión de las mujeres en la lucha zapatista y en la vida de las comunidades, o las mujeres kurdas y el enfrentamiento con el Estado Islámico y su lucha por un proyecto político de emancipación radical. O las mujeres sin miedo, un colectivo que se generó a raíz de la violencia sexual acaecida en Atenco en contra de 45 mujeres, que convocó, a partir de la valentía de las mujeres violadas, manifestaciones y actos en el mundo donde todas repetían una y otra vez: “Todas somos Atenco”. O un grupo de mujeres que se reúnen cada domingo en una plaza de Coyoacán para bordar en pedazos de tela los nombres de las mujeres asesinadas por el sistema, en donde las bordadoras dialogan a la vez que convocan a las ausentes como un acto de indignación cotidiana. O en las colectivas de universitarias que están construyendo formas de organización, incluso con formas separatistas, y en sus actividades en las diferentes escuelas visibilizan la violencia hacia las mujeres que se vive cotidianamente dentro de las universidades.

O en las marchas que están aconteciendo en España, Argentina, Estados Unidos, Chile, Brasil, México en donde miles de personas, mujeres y hombres marchan en las calles en contra de la violencia machista. Decía Saramago que platicando con Pilar, él podía pensar en una utopía, y que refiriéndose al tema de la mujer, su utopía sería “que el día de mañana todos los hombres salieran a las calles a protestar en contra de la violencia hacia las mujeres, mientras las mujeres miran desde las aceras”.

Las mujeres han contribuido en la lucha social de manera recurrente, generando cambios, visibilizando las desigualdades y las violencias, construyendo junto a sus compañeros proyectos más libres, justos y democráticos. Y sin embargo, las sociedades siguen pensando todavía el lugar de las mujeres en

la sociedad, mientras que las mujeres van abriendo sus espacios y proponiendo nuevas formas para su existencia. Sin duda nuevas generaciones de mujeres están surgiendo, mujeres más libres, menos sumisas, más rebeldes, con menos miedo, que poco a poco van imponiendo su existencia.

En el movimiento feminista o en las diferentes manifestaciones de mujeres un elemento que ha comenzado a aparecer es el tema de la rabia, el enojo, la ira, la furia. Mujeres enojadas y furiosas por todos lados comienzan a aparecer; en sus consignas, pancartas y estrategias de lucha aparecen la rabia, la furia, el enojo y la ira. Estas mujeres que son producto de más de 100 años de lucha feminista se reconstruyen ahora con un discurso basado en el reconocimiento de la rabia. Basta mirar algunas imágenes para dar cuenta de cómo la rabia se ha constituido en un elemento identitario de las colectivas feministas. En las manifestaciones en contra de la violencia hacia las mujeres se presentan batucadas, porras, pancartas, mensajes escritos en el cuerpo o en el rostro, algunos de estos mensajes: “No quiero tu piropo, quiero tu respeto”, “con falda o pantalón, respétame, cabrón”, “no, no me da la gana morir asesinada por quien dice que me ama”. Estas consignas y expresiones se gestan desde el hartazgo hacia las violencias machistas, hartazgo que ha venido siendo configurado por un discurso construido desde el feminismo en torno a la visibilización de las formas de violencia que existen en el patriarcado. Este proceso ha sido muy importante porque lo que antes parecía ser una cuestión normalizada e incluso naturalizada hoy se entiende como una forma de violencia inaceptable. Esto ha implicado desplazar las formas de comprensión de lo que antes era común y las pasaba a todas a un nuevo lugar en donde ya no es posible permitirlo, en donde incluso se reacciona de forma colectiva ante lo que ahora es considerado agresión.



La rabia, en este sentido, ha constituido una forma de identidad, el feminismo ahora es una forma de la rabia, “ser feminista es un camino de vida, es un destruir y construir constante, es sentir mucha rabia y también amor”.¹

Estas nuevas formas de sujetos están significando la aparición de nuevas tensiones en la sociedad, desde los términos despectivos para referirse al feminismo como “feminazis”, pasando por las dificultades de las mujeres en la lucha social, hasta el brutal incremento de la violencia hacia los cuerpos y vidas de las mujeres como formas de reacción y de disciplinamiento hacia ellas. Estas tensiones son cotidianas, y es de vital importancia su análisis, ya que sin duda hay múltiples factores que las convocan, pero un elemento que podría pensarse es en la conformación de nuevos sujetos sociales en una sociedad que todavía no tiene el espacio para su incorporación y de la reacción de un sistema patriarcal para controlar la vida y los cuerpos de las mujeres, tal como dice Segato (2016) la “expresión de la violencia sexual no es del orden de lo sexual sino del orden del poder, en donde la estructura de género es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad”. Es indudable que las nuevas generaciones de mujeres han desnaturalizado ciertas normas sociales en cuanto a la función de estas en la sociedad, ahí están los videos recurrentes de las niñas corriendo como “niñas” o de las niñas que ya no quieren ser princesas, o de las jóvenes que en lugar de quedarse en casa se convocan para hacer colectivos de autodefensa o de acompañamiento y denuncia contra la violencia o en reivindicación de su ser mujer, sin embargo ellas siguen existiendo dentro de un sistema patriarcal, con las tensiones que esto implica y con la violencia que éste impone.

La rabia, en este sentido, ha constituido una forma de identidad, el feminismo ahora es una forma de la rabia, “ser feminista es un camino de vida, es un destruir y construir constante, es sentir mucha rabia y también amor”.¹ Ellas se dicen estar cansadas de todas esas violencias que sufren sólo por haber nacido mujeres, han estado los últimos años —en tanto sujeto colectivo— comprendiendo el lugar y las formas de esas violencias, desde las redes, las manifestaciones, los talleres, las charlas y conferencias, las mujeres han abierto un proceso reflexivo sin precedente. Por ejemplo #MiPrimerAcoso fue el preámbulo del dolor de saber que miles de mujeres han sido violentadas, de la rabia por la impunidad, pero también del deseo de marchar hombro a hombro con desconocidas y, al mismo tiempo, compañeras de lucha. Las campañas en las redes sociales convocan a miles de mujeres a visibilizar, en ocasiones por primera vez, las formas en que han sido violentadas, a darse cuenta de que no están solas, a indignarse juntas por los dolores de todas. La rabia viene desde el dolor y el hartazgo, la rabia es la forma de procesamiento colectivo de los dolores.

Pero la rabia es también el espacio de la colectividad, en donde se construye un cuerpo colectivo, por ejemplo, bajo el lema #VivasNosQueremos, miles de mujeres marchan en varios países para exigir el cese de la violencia y los feminicidios, estas manifestaciones no se tratan sólo de un posicionamiento

¹ Tania Salgado Vásquez, (2018) Ser feminista y organizar la rabia, recopilado en abril de 2018 en <https://wambra.ec/feminista-rabia/>.

La agresión a la mujer es vivida en cuerpo propio, como si el cuerpo de una mujer violentada apareciera en la experiencia corporal de todas. Por eso, cuando se juntan rabiosas ellas expresan: “Si tocan a una, nos organizamos miles”.

sino de un lugar de enunciación en donde la agresión o la muerte de una mujer es vivenciada como el ataque directo a los cuerpos de todas las mujeres. Nos duelen todas, cada una de las asesinadas, de las violentadas, de las silenciadas, el dolor y la rabia de todas. Es la aparición de una experiencia de cuerpo colectivo, cuando “nos indignamos por los más de 50 feminicidios en el (...), y nos duele como si nos mataran 50 veces”.² La agresión a la mujer es vivida en cuerpo propio, como si el cuerpo de una mujer violentada apareciera en la experiencia corporal de todas. Por eso, cuando se juntan rabiosas ellas expresan: “Si tocan a una, nos organizamos miles”.

La rabia es también un lugar de sostenimiento de la lucha feminista ante una estructura inamovible, la del patriarcado y el capitalismo. En los debates en torno al acoso y los procesos de visibilización y de ruptura de formas normalizadas de la violencia hay un proceso que se resuelve desde la rabia. Cuando se abre un debate sobre la magnitud de la violencia, sobre la responsabilidad de la víctima, sobre la revictimización de quien ha sido violentada, las mujeres se enfrentan a un sistema que se jacta en la impunidad de los agresores y en las formas normalizadas de juzgamiento ante los cuerpos y las vidas de las mujeres. Ahí aparece la rabia como una forma de sostener un argumento en donde las formas de racionalidad del sistema patriarcal todavía no es posible advertirlo, en donde lo que aparece

es el juicio a la vida de las mujeres, la rabia aparece como respuesta. Sólo se puede sostener desde la rabia lo que no puede ser movido en otros ámbitos. La rabia se gesta desde la historia, desde la historia de las mujeres pues lo que se convoca no es sólo la experiencia directa de las mujeres que conozco o de las que están en el presente, la rabia es también una conexión con el pasado, con la historia de todas las mujeres, con las historias de mujeres, con las violencias sostenidas por siglos sobre el cuerpo de las mujeres que es también la violencia hacia las mujeres que conocemos.

En los movimientos sociales esta tensión es recurrente, la imagen de una compañera rabiosa e indignada porque un compañero de lucha la ha acosado sexualmente o ha minimizado su palabra porque es mujer, o en el ataque por parte del enemigo hacia el cuerpo de la mujer como botín de guerra, es una constante. Sin embargo en los movimientos sociales se comienza a abrir un espacio en la sociedad para aliviar esta tensión, no con facilidad, pero sí con tenacidad. Por ejemplo, cuando el tema del acoso es discutido en una asamblea, o el tema de las mujeres se convierte en el punto principal de un encuentro social, se van abriendo los espacios necesarios para la transformación social y política, estos espacios vale la pena recalcar que se abren desde las propias mujeres. Es en los movimientos sociales donde estas tensiones son aliviadas al reconocer que la lucha de las mujeres es un tema de la sociedad y no sólo de las mujeres, al reconocer al otro como un compañero necesario y encontrar un

² Tania Salgado Vásquez, (2018) Ser feminista y organizar la rabia, recopilado en abril de 2018 en <https://wambra.ec/feminista-rabia/>.



punto en común en la transformación cotidiana, que se rehace con tiempo y espacio necesario, en las barricadas, en las guardias, en la visibilización de algunos temas y desnaturalización de otros. Por supuesto éste no es un tema sencillo, porque se trata de ir a lo más profundo de la sociedad y sin duda existen resistencias y contradicciones que se desarrollan cotidianamente.

En este sentido, es innegable que la lucha de las mujeres y el feminismo ha avanzado, pero falta. En una conferencia sobre feminismo comunitario, una mujer de Cherán, se pone de pie y se dirige a una Boliviana que narra la experiencia de la lucha de las mujeres en su país, la compañera de Cherán con lágrimas en los ojos pregunta cómo hacer para construir otras formas de lucha que incluyan a las mujeres. Cómo hacer para construir luchas, sociedades, estructuras de gobierno desde el feminismo, con

lugar para las mujeres. La pregunta central es entonces cómo comenzar a luchar como mujeres que somos. Dice la compañera de Bolivia, relatando la lucha contra las mineras, que como hermanos, nos enfrentamos al enemigo, pero hacia dentro de la lucha hay otra realidad, por lo que es necesario darnos cuenta de nuestras propias contradicciones, ya que en muchas luchas y movimientos sociales el tema constante es que las mujeres son relegadas, o incluso violentadas desde la izquierda, de forma directa o disfrazada. Por lo que debe ser importante en los movimientos sociales nombrar a las mujeres en las prácticas cotidianas, (ahí está por ejemplo la experiencia zapatista). En este sentido nuevos feminismos (por ejemplo el comunitario) están planteando la tarea de construir en los niveles más pequeños. Se trata de ir a lo más profundo, es decir a las prácticas cotidianas que constituyen una sociedad, y es

ahí donde apuntan las luchas de las mujeres, en lo pequeño y cotidiano.

El feminismo y la lucha de las mujeres han representado una de las transformaciones más radicales y profundas de las sociedades, dice Federici (2013), el feminismo ha sido una verdadera revolución práctica y teórica, ha cambiado nuestra mirada sobre la realidad y sobre la historia. El feminismo ha sido la influencia más grande en toda la ciencia social, ha cambiado nuestra concepción epistemológica de cómo se estudia la verdad, porque a partir de la investigación de las causas de la discriminación sobre las mujeres se han develado las formas ocultas en la sociedad. En general, el feminismo y la lucha de las mujeres han provocado un cambio de mirada radical en muchas esferas de la sociedad. El feminismo ha transformado la investigación médica, construyendo una visión diferenciada de la medicina y de la biología, así como de todas las ciencias sociales y humanas. El feminismo ha construido el análisis en torno al mandato de la masculinidad como primera y permanente pedagogía de expropiación del valor y por consiguiente dominación (Segato, 2016). La rebelión de las mujeres ha cambiado la esfera de la política.

En la lucha social las mujeres están presentes, desde los inicios, ellas han estado luchando junto con sus compañeros por la transformación social, sin embargo, los temas de las mujeres no necesariamente se ponen en juego en la lucha social, pues son vistos como asuntos de importancia menor, a pesar de que éstos son centrales para una verdadera transformación, de ahí que la consigna de los 60's en la lucha de las mujeres fuera lo personal es político. En concreto una de las discusiones contemporáneas más importantes se centra en la importancia del trabajo doméstico de reproducción del capital. Lo que Federici (2013) ha venido reflexionando, el trabajo de reproducción social es un trabajo que es desvalorizado no porque no sea

importante, sino al contrario, porque de esta manera el mundo del capital se ha beneficiado inmensamente del trabajo de las mujeres. Esto conlleva sin duda, a las formas de violencia que conocemos en la actualidad. La violencia deviene de la desvalorización del trabajo, las diferencias en la relación laboral, económica, que se traduce en condiciones de poder y eso en violencia. El capitalismo ha necesitado siempre de poblaciones sin derechos, como una necesidad estructural, en donde puede reducir el costo de producción de los trabajadores y acumular una riqueza mayor. El capitalismo debe desvalorizar las actividades que producen la vida, porque son fundantes de las relaciones de producción. Por lo que la desvalorización del trabajo femenino es un tema central para el sistema capitalista y para aquellos que buscan su transformación. Sin embargo, parece no ser un tema importante en los movimientos sociales, pues eso del trabajo doméstico es un tema de la casa y no de la esfera pública. Lo mismo que el tema de la violencia doméstica o los matrimonios forzados, que se quedan en las normas sociales de convivencia y no en temas políticos.

En este sentido es necesario pensar el tema de la violencia como una articulación desde las formas de producir la vida en este sistema. La violencia contra las mujeres debe ser pensada como crímenes de Estado, en el sentido de que forman parte del entramado que permite la dominación y el control. La violencia ha sido un escenario constante para las mujeres, desde la primera división sexual del trabajo, pasando por las cacerías de brujas hasta nuestros días las mujeres han resistido a todas las formas de violencia en contra de ellas y de sus cuerpos.³ Por lo que es necesario pensar que no es

³ La violencia de derecha, pero también la que proviene de la izquierda, ya que sin quererlo la construcción social de la condición de la mujer perpetúa que aún en los escenarios de transformación social y política el tema de las mujeres queda para después y sus cuerpos sometidos a las más diversas formas de violencia.

sólo una cuestión personal sino es y ha sido sobre todo una cuestión política, tal como lo menciona Federici (2013), podemos pensar en las formas de violencia asociadas a las formas del trabajo de producir la vida cotidianamente, la violencia asociada a todas las formas de poder. Segato (2016) menciona que los crímenes del patriarcado expresan las formas contemporáneas del poder.

Las luchas de las mujeres han puesto énfasis en asuntos que eran naturales en la sociedad y por lo tanto irrelevantes en la lucha social y política. Los tomaron, decidieron sacarlos a las calles y hacer política con ellos. Como lo expresan las mujeres kurdas:

El objetivo es asegurarse de que la sociedad internalice el hecho de que la liberación de las mujeres es un principio básico para la liberación y la democracia en lugar de ser sólo responsabilidad de las mujeres. La revolución debe cambiar la mentalidad patriarcal de la sociedad. De lo contrario, la historia se repetirá y las mujeres, que han participado activamente en la revolución, lo perderán todo una vez se logre la “liberación”. Esto es lo que les ha pasado a muchas mujeres en otros lugares del mundo. Por esto, el concepto de revolución debe incluir activamente al 50 por ciento de la población si pretende conseguir una libertad verdadera.⁴

Hoy queda muy claro que pensar en la transformación de la situación de las mujeres pasa necesariamente por la transformación del sistema social. Pensar en la lucha feminista hoy en día pasa necesariamente por la lucha anticapitalista y antipatriarcal, y viceversa.

En este sentido, se vuelve de suma importancia rescatar la experiencia de las mujeres en cuanto a

formas y modos de resistencia en la lucha social, así como pensar en las claves que la lucha feminista aporta para la transformación social. En este sentido, los debates contemporáneos de autoras como Segato, Butler, Federici, Gutiérrez, se sitúan en la reconceptualización sobre la lucha social, desde el cambio de paradigma o la política del cuidado o la domesticación de la política. Se abren nuevas formas de pensar la transformación social. En este sentido, es posible dibujar a grandes rasgos formas de política femenina. Pensar en una política femenina puede ser un punto de partida para imaginar nuevas formas políticas, tal como muchas de ellas lo están haciendo al interior de los movimientos sociales. Pensar en una política femenina puede implicar pensar la política lejos de los marcos de la masculinidad, lejos del poder como forma política, pensando la política como sujetos, como seres vulnerables, colectivos, afectuosos, cotidianos, solidarios. Lejos de poderes mistificados que se alzan frente a los sujetos, lejos del poder y la crueldad. Constituirse más como colectividades que se encuentran cotidianamente. La experiencia de las mujeres en la lucha social como experiencia de lo femenino puede abrir nuevos caminos en las formas de liberación, porque se trata no sólo de pensar las formas de política estatal o institucional sino de rearticular el tejido social como un tejido político, como cuando las feministas se referían a “lo personal es político”, no hablaban sólo de cambiar las instituciones sino de transformar todas las relaciones sociales.

Los rasgos de una política femenina conllevan pensar el tema de la vulnerabilidad, la resistencia y el contrapoder.

Las mujeres hemos sido convocadas por el dolor, por la rabia, en ese espectro de vulnerabilidad que da la experiencia de tener un cuerpo de mujer. Ahí se han encontrado con otras y con otros, han compartido los miedos y las rabias que conlleva

⁴ Dilar, Dirik (2014). Movimiento de Mujeres Kurdas, entrevista en <http://www.sinpermiso.info/textos/movimiento-de-mujeres-kurdas-entrevista>, consultado en mayo del 2017.

descubrirse con otras, se han sentido implicadas en las otras, y en los otros. Sentir como propio el dolor ajeno, de eso se trata la vulnerabilidad, dejar que las afectaciones nos crucen. Sentirnos afectados por algo, pero a su vez sentirnos vulnerables ante un sistema de horror y muerte, situarse en la vulnerabilidad no implica asumir el papel de víctima sino de la fragilidad de la vida y la necesidad del otro. Implica a su vez la renuncia al lugar del poder al situarse justo enfrente de él con el cuerpo expuesto, renunciando a la dominación y articulando al otro a partir de la solidaridad. Se trata de una articulación de la ética, la estética y la política.

La vulnerabilidad es una parte esencial en las prácticas de resistencia. Es necesario entonces, como dice Butler (2017), considerar la vulnerabilidad como parte de la capacidad de respuesta en la medida en que hemos sido afectados por algo. La resistencia entonces no es superar la vulnerabilidad “para ser parte de un sujeto masa (idea masculina), sino que tenemos que ser capaces de sentir esos afectos para poder enfrentarlos. Poner el cuerpo en la línea, en la valla, en el frente no es incompatible con sostener la vulnerabilidad”. Mostrarnos no como las salvadoras unas de otras, sino como las afectadas las unas por las otras. Mostrarnos con los cuerpos desnudos frente al enemigo en toda la expresión de una forma de contraviolencia. No es la fuerza la que oponemos a la fuerza, sino la vulnerabilidad y la resistencia.

Es necesario desacoplar la vulnerabilidad con la victimización. Este desacoplamiento es necesario para no situarse en el impasse del poder, sino en la necesidad del otro para compartir la fragilidad y cambiar el estado de las cosas. Por ejemplo, cuando las mujeres de Atenco fueron violadas por miembros de la policía federal y estatal, estas mujeres se rehusaron a convertirse en víctimas, pero la articulación de la solidaridad se llevó a cabo desde la implicación de la vulnerabilidad, todas fuimos

violadas. Y esa afirmación permitió gestar un movimiento de solidaridad y la exigencia de justicia. O cuando decimos ante la ola de violencia feminicida, “Vivas nos queremos”. Lo mismo Ayotzinapa. Esta noción de vulnerabilidad se articula desde los lugares donde no opera la dominación, por lo que se convierte en una fisura donde puede operar la creación de alternativas de existencia.

La resistencia implica a su vez el situarse fuera del poder, se resiste a éste y a sus prácticas. Es innegable que hay poder, poderes por todas partes, en especial, allí donde se imagina que no, que ya no existen poderes. El contrapeso de ese poder es que los sujetos pueden ejercer un contrapoder, un antipoder que también se “derrama”, se “chorrea” por todas partes y que es, más o menos, inmanejable, incontrolable, (felizmente anarquista y anarquizante). El contrapoder es aquello que no busca convertirse en poder sino que lo desafía alegremente, que construye formas de resistencia autónomas frente a éste y que busca sobre todo despojarse de la dominación y la opresión.

Estas formas de resistencia, contrapoder y vulnerabilidad constituyen una política de los afectos. Como una política que ponga en juego la experiencia afectiva como forma de desciframiento de la existencia del otro y a su vez una práctica que ponga en el centro la reproducción de la vida cotidiana, no desde el capital o la dominación sino desde la vida. Se trata de pensar en formas políticas que articulen afectividad, pensamiento y sensibilidad, conjuntamente con experiencia corporal en el disfrute y placer de lo que se está construyendo. Una política de los afectos es una política que apuesta por la vida, por la dignidad. Una política del encuentro, de la reconexión, de lo común, de la comunalidad, la solidaridad, una política cotidiana al interior de la lucha social.

A las mujeres se nos ha enseñado a cuidar, la lógica del poder masculino se instaura como un

poder vertical, como círculo de privilegios ha dejado fuera a las mujeres, al cuidado y al otro, pues en el poder masculino no caben todos, sino sólo unos cuantos. Las mujeres han quedado fuera de ese sistema de poder, junto con todos los excluidos pero en el primer lugar de los excluidos. Las mujeres hemos aprendido en esa exclusión a desarrollar prácticas de resistencia, vulnerabilidad, contrapoder, solidaridad, cuidado todo esto que hemos vivenciado históricamente ha llevado a aprender otras formas políticas distintas a lo masculino.

El cuidarse es parte del cultivo de una forma social concreta, pero no hay cuidado si hay verticalidad, el cuidado depende del otro. El cuidado construye formas colectivas que resisten a la destrucción. Para lo femenino la política no es la del más fuerte, sino la de los tejidos colectivos, porque abajo, ahí donde hemos estado las mujeres nos pudimos encontrar en nuestros dolores,⁵ mirar nuestras heridas, abrazar nuestras rabias, asumir nuestra fragilidad y salir juntas a las calles para enfrentar al enemigo.

No se trata de una política de las mujeres o sólo para las mujeres, porque en este sistema hay que entender que los hombres también son explotados y también son violentados, es necesario entender que las formas de trabajo precarizado de este sistema, que no deja tiempo para organizarse, para vivir y que afecta por igual a hombres y mujeres, y que por lo tanto es necesario construir movimientos sociales con una política de la vida. La propuesta es cambiar la mirada en las formas políticas tradicionales gestadas desde la masculinidad y ser capaces de pensar nuevas formas políticas en donde hombres y mujeres caminen en

colectivo abriendo otros caminos en la transformación social radical. Poner la mirada incluso más allá del capitalismo. Para eso es necesario también que los varones decidan moverse del lugar del privilegiado, y construir junto con las mujeres la certeza de que otro mundo es posible, construyendo formas de emancipación diferentes. Ante la crisis social que estamos viviendo, es en los movimientos sociales que podemos ensayar nuevas formas de emancipación en donde quizá la enseñanza de las mujeres kurdas sea fundamental: la resistencia es la vida. 

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Madrid. Katz.
- Butler, J. (2017). "Vulnerabilidad y resistencias revisitadas" conferencia magistral en la Sala Nezahualcóyotl de la Universidad Nacional Autónoma de México, impartida el 23 de marzo de 2017.
- Dilar, Dirik (2014). "Movimiento de mujeres kurdas," entrevista en <http://www.sinpermiso.info/textos/movimiento-de-mujeres-kurdas-entrevista>, consultado en mayo de 2017.
- Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid. Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2016). *A desordenar, por una historia abierta de la lucha social*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Salgado Váscquez, Tania (2018). *Ser feminista y organizar la rabia*, recopilado en abril de 2018 en <https://wambra.ec/feminista-rabia/> consultado en febrero de 2018.
- Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid. Traficantes de Sueños.

⁵ Como las mujeres guatemaltecas que habían sido víctimas de tortura sexual y que se reúnen primero sólo para hablar de su dolor y rabia y poco a poco comienzan a transformar las realidades en sus propias comunidades con proyectos colectivos.

Tres ensayos cortos de psicología social (para leer antes de dormir)



JUAN SOTO RAMÍREZ

INTRODUCCIÓN

E n el provocativo libro *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, de 1963 (traducido extrañamente al español, simplemente, como *Introducción a la sociología* y publicado en México en una espantosa edición), Peter Ludwig Berger, ese emigrante vienés, profesor de sociología (y también de teología), del Boston College (a quien se lo asocia fácilmente con otro distinguido profesor de origen esloveno, Thomas Luckman, con quien escribió aquel libro del cual la gran mayoría conoce el título, pero no precisamente su contenido, *The Social Construction of Reality*, suscribe varias ideas que se antoja tomarlas en cuenta para hacer no sólo sociología, sino psicología social también. Al tratar de establecer límites con el trabajo social (asumiendo que es común confundir la sociología con este último), indicó que la sociología no era una práctica, sino un intento por comprender. Apreciación que hay que aplaudirle y, de paso, repetirla hasta el cansancio. ¿Por qué? Por colocar a la comprensión en lo social y no en las profundidades mitológicas del inconsciente.

Otra de las bonitas formulaciones que aparecen en ese texto apunta a hacer una comparación entre un sociólogo y un espía. ¿Por qué tiene relevancia esta observación? Porque toma distancia con la imagen del sociólogo como un *reformador social* (es decir, un transformamundos). La labor del espía, dijo, es informar. ¿Y la del sociólogo? ¿Y la del psicólogo social? Aunque al respecto no surgió nada, siguiendo estas pistas al menos podemos suponer que hay tres. Las primeras dos son comprender (con un sentido social) e informar. La tercera, asumir que la sociología y, de paso la psicología social, no son una *práctica* con finalidad *reformadora*. Así pues, siguiendo estas provocativas sugerencias, es que se presentan tres ensayos cortos de psicología social que tienen que ver más con el espionaje (con las actividades de comprender e informar), que con las prácticas reformadoras que tan de moda están y tanto han afectado a estudiantes e investigadores que se han asumido como seres destinados a transformar el mundo y, de paso, a emprender reformas sociales.

Cada ensayo aborda un tema que difícilmente puede hilarse con el otro. Lo único que podrían tener en común es que en cada uno de ellos se esgrime una suerte de crítica social hacia determinadas prácticas cotidianas. Todas ellas de fácil identificación y bastante extendidas en nuestras sociedades. Leer en la playa, creer en el karma y ver películas de seres de ultratumba son tres ensayos que pueden leerse de manera independiente. No es necesario leer uno para entender el otro. Incluso pueden leerse en el orden que se antoje. Son ensayos que, por lo breves que son, pueden leerse en el baño, en el me-

tro, en un café, en la sala de espera del consultorio dental, en la cama (antes de dormir) o, para hacerlo más interesante, en la playa.

Más allá de las exigencias tipo *APA* (sólo por mencionar un ejemplo), existe una psicología social —afortunadamente— más lúdica. Más allá de los tan manoseados temas a los cuales se recurre para hacer investigación, existe una pléyade de divertidos tópicos que la vida cotidiana brinda sin enfado alguno. Tópicos que bien podrían inspirar trabajos de reflexión y análisis. Muy lejos del inevitable listado de *temas a la carta* que aparecen como plaga en los títulos de las tesis universitarias hay una realidad que no suele discutirse, que no se piensa, que queda intacta y sería provechoso (para estudiantes y académicos) tomarla por asalto.

LEER EN LA PLAYA

En un país donde la gente lee poco es sencillo sacralizar actividades como la lectura. También es fácil elevar (casi a una condición sagrada) a los objetos como los libros, a las personas que escriben libros y, de paso, a las que leen libros. Esto tiene su complejidad. Los que no leen admiran a los que leen. Los que leen poco admiran a los que leen mucho. Los que leen mucho se admiran entre ellos y admiran, a su vez, a quienes escriben libros. Los que escriben libros no necesariamente admiran a otros que escriben libros (más bien suelen leerse a escondidas). Y los que leen mucho y escriben mucho suelen despreciar a los que no leen. Y así es más o menos fácil entender cómo es que la sacralización de la lectura necesita de la admiración y el desprecio. Primero entre los que no leen y los que leen. Y, segundo, en-

Los que no leen admiran a los que leen. Los que leen poco admiran a los que leen mucho. Los que leen mucho se admiran entre ellos y admiran, a su vez, a quienes escriben libros.

tre los que leen. Sin esta admiración por la lectura y sin este desprecio por su falta, la lectura no podría estar sacralizada.

Es entendible que en un país donde se lee poco, de vez en cuando se haga algo para tratar que la gente lea más (aunque no se tenga claro para qué). En un país donde se lee poco, recurrentemente se echan a andar campañas publicitarias que invitan a la gente a leer, pero que, difícilmente, tienen efectividad. En un país donde se lee poco, periódicamente se echan a andar políticas públicas que tienden a elevar los niveles de lectura. Sin embargo, evidentemente fracasan. En 2015, el Programa Nacional de Salas de Lectura cumplió sus primeros 20 años. Y de acuerdo con la página web de Gobernación, en México existen alrededor de 70 salas en cada estado. Lo que daría como resultado un poco más de 2 mil salas en todo el país. Este programa de buena voluntad, coordinado por la Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), parece no haber contribuido lo suficiente para modificar los consistentes y desastrosos resultados que México ha obtenido, desde el año 2000, en el *Programme for International Student Assessment* (PISA). Desde entonces, primer año en que nuestro país se incorporó a dicho programa, las evaluaciones de nuestros estudiantes siempre han estado por debajo de la media. De hecho, los resultados que arrojó el programa en el año 2015 fueron muy similares al resultado que se obtuvo quince años atrás. Según los datos de la prueba, el promedio de rendimiento para el área de lectura fue de 493 puntos. Nuestros estudiantes obtuvieron un promedio de rendimiento de 423. Tomando en cuenta que en

el 2000 se obtuvo un promedio de 422 y en 2009 uno de 425. Es decir, el panorama, con o sin salas de lectura, desafortunadamente, parece ser el mismo. Y como muchos programas que se echan a andar sin mayor ambición que las ganas de hacer algo, combinadas con la necesidad de justificar gastos e inversión presupuestal (de donde muchos obtienen jugosos beneficios económicos), están destinados al fracaso desde antes, incluso, de iniciar.

En 2015 la prueba arrojó que cerca del 20% de los estudiantes de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) no alcanza el nivel mínimo de competencias en lectura. De acuerdo con la prueba se encuentran por debajo del Nivel 2. Este nivel es considerado como “el nivel de competencia desde el cual los estudiantes comienzan a demostrar las habilidades lectoras que les permitirá participar efectivamente y productivamente en la sociedad moderna”. En el caso de México los resultados no son óptimos. El 42% de nuestros estudiantes se encuentran por debajo del mencionado Nivel 2. Y la proporción de estudiantes que no logran el nivel mínimo de competencias en lectura no ha variado desde 2009. ¿Cuáles son los niveles de competencia en excelencia de lectura? Capacidad para localizar información en textos que no son familiares (en forma o en contenido); comprensión pormenorizada de los textos; capacidad para evaluar críticamente los textos; y construcción de hipótesis acerca de los textos utilizando conocimientos especializados y acomodando conceptos que pueden ser contrarios a lo esperado. En los países que forman parte de la OCDE, sólo el 8,3% de los estudiantes alcanzan los niveles 5 o 6. Es decir, los de excelencia

En 2015 la prueba arrojó que cerca del 20% de los estudiantes de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) no alcanza el nivel mínimo de competencias en lectura.



de lectura. En México, sólo el 0.3% alcanza el nivel de excelencia en lectura. Y, otra vez, desde 2009, la situación de nuestros estudiantes no ha mostrado variación alguna. Sólo como un dato adicional se puede decir que las estudiantes (37%) tienen un desempeño mejor que los estudiantes (46%), aunque ambos grupos se situaron por debajo del promedio general. Y esta 'brecha de género', tampoco ha variado desde 2009. Los resultados han sido constantemente desalentadores.

Ahora bien, según el Módulo sobre Lectura (MOLEC), de 2016, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), que genera información sobre el comportamiento lector de la población mexicana de 18 años y más, este grupo poblacional reportó leer un promedio de 3.8 libros. No obstante, por su alto grado de imprecisión, esta información no nos permite saber qué es lo que leen los mexica-

nos mayores de edad. Sabemos que leen más revistas que libros y periódicos (en ese orden), pero no sabemos qué libros, revistas o periódicos leen. Según esta encuesta, sabemos que la principal razón para leer, ponga atención, es el entretenimiento. Que 18 de cada 100 asistieron a una librería y que sólo 10 de cada 100 asistieron a una biblioteca (asisten más a las librerías que a las bibliotecas a pesar de lo caro que son los libros).

A pesar del optimista promedio de libros leídos en el 'último año' que arrojan los datos del INEGI, las personas que no leen representan el 54.1% de la muestra en relación con el 45.9% de los que sí leen. Según el MOLEC-2016 el tiempo promedio por sesión de lectura de la población de 18 años y más según su nivel de escolaridad fue de 28 minutos para las personas sin educación básica terminada; de 34 para las personas con educación básica terminada

o algún grado de educación media; y de 49 para las personas con al menos un grado de educación superior. No obstante, de nueva cuenta, no podemos saber si el tiempo que invierten en leer lo destinan a los periódicos, los libros, las revistas, las páginas de internet, los foros, los blogs o las historietas. Según este módulo, las personas de 18 años y más que leen libros sin educación básica terminada representan el 28.5%; las que cuentan con educación básica terminada o algún grado de educación media son el 38.7%; y las que tienen al menos un grado de educación superior llegan al 72%. Esto querría decir que el nivel de lectura sube mientras la escolaridad aumenta. El formato del material que prevalece es el impreso (88.2%), frente al digital (7.3%). La población lectora de ambos tipos de materiales representa el 4.5%. Las razones que llevan a las personas a leer libros son por entretenimiento (40.2%); por cultura general (27%); por trabajo o estudio (21.8%); por religión (9.5%); y por otros motivos (1.5%). Leer se considera una actividad entretenida, presumiblemente. El problema de esto es que no podemos saber cuáles son los libros entretenidos que la gente lee. Sería formidable conocer los títulos de los libros que las personas de 18 años y más leen. De las personas que declararon leer, el 59.6% señaló que en sus casas había libros diferentes a los de texto; 50.6% que veía leer a sus padres; 33.6% que sus padres les leían libros; y 23.6% que los fomentaban a asistir a bibliotecas o librerías. Sin embargo, tampoco podemos saber si esto guarda una relación significativa, estadísticamente hablando, con el hecho de leer libros. Al parecer, podría ser un estímulo para hacerlo, pero no lo podemos saber con certeza. Las razones que señalaron las personas que no leen libros fueron las siguientes: por falta de tiempo (48.5%); por falta de interés, motivación o gusto por la lectura (22.4%); por problemas de salud (12.7%); preferencia por realizar otras actividades (11.7%); por falta de dinero (4.1%); otro motivo (0.6%).

De acuerdo con los resultados de la prueba PISA y del MOLEC podríamos llegar a conclusiones interesantes. Vivimos en un país donde las personas que leen libros —literatura, 44.3%; alguna materia o profesión, libro(s) de texto o de uso universitario, 33.7%; autoayuda, superación personal o religioso(s), 29.5%; cultura general, 24.8%; manual(es), guía(s) o recetario(s), 7.3%; y otro, 0.6%— son menos que las que no leen. Vivimos en un país donde los que leen no comprenden muy bien lo que leen y desarrollan pocas habilidades para alcanzar la excelencia. Vivimos en un país en donde las políticas públicas para incentivar la lectura son ineficientes. Vivimos en un país donde se echan a andar campañas publicitarias para que los padres incentiven a leer a sus hijos.

El desempeño de los estudiantes en el área de lectura, a pesar de todo lo que se ha hecho, sigue siendo el mismo desde hace ya casi 10 años. Y no hemos alcanzado (y no lo vamos a lograr prontamente), un nivel de excelencia en lectura a nivel internacional. En un país donde se lee poco y mal, sacralizar la lectura es demasiado fácil. Pero podríamos preguntarnos si seríamos una mejor sociedad si todos o la mayoría leyéramos. Si las personas que leen son mejores después de leer un libro Y si son mejores podemos preguntarnos: ¿en qué son mejores? ¿Se es mejor persona si uno lee a Gabriel García Márquez que a Paulo Coelho? ¿Cómo nos cambia la lectura? Si es que nos cambia. ¿Por qué tendríamos que confiar tanto en la lectura si también es un lucrativo negocio? Atreverse a dudar de las virtudes de la lectura en una sociedad como la nuestra, resulta casi una herejía. En un magnífico libro (cuya lectura se recomienda ampliamente), titulado *La ética de la crueldad*, de José Ovejero (2012), se señala: “Leer no es en muchos casos, como nos dicen desde el poder, una forma de crecimiento y liberación personal, sino una estrategia de enquistamiento. La lectura, igual

Karma puede entenderse como un principio fundamental para las religiones de la India que explica o al menos ayuda a entender cómo es que las buenas y malas acciones que realizan las personas, se les retribuyen en vidas sucesivas.

que viajar, se ha convertido para la mayoría en una actividad recreativa. Si una vez y otra recibimos el mensaje de que leer es bueno se debe a que leer, como escribir, se ha vuelto inocuo. Pan y circo. Y literatura. E Internet. La literatura es el opio del pueblo". Si la lectura, tal y como lo indican los datos referidos anteriormente, se ha convertido en una actividad asociada al entretenimiento, entonces ha perdido su carácter subversivo. Se ha convertido en una actividad 'escapista'. ¿Qué de subversivo, por ejemplo, podría tener hoy en día leer los textos de cualquier autor vitoreado de los últimos 10 años en un camastro a la orilla de una playa privada de un hotel cinco estrellas? Seguramente nada, pero leer en la playa (una moda cultural de las más esnobs de los últimos tiempos), en un país donde se lee poco y se lee mal, se ve bastante bien. Leer no está mal, pero ¿nos hace mejores personas? ¿Leyendo más tendríamos una mejor sociedad? ¿Dudar de los beneficios de la lectura nos coloca en una situación vulnerable frente a los conservadores que siguen creyendo en la Ilustración? Es casi un hecho que después de leer este artículo usted quizás habrá obtenido algunos datos adicionales a los que ya conocía, pero no será mejor persona. Leer, todo parece indicarlo, se ha convertido en una forma más de entretenimiento (culto, eso sí), y de escapismo. Leer este texto o cualquier otro, en un café o tomando una copa de vino mientras ahuyenta a los niños pobres pidiendo monedas para comer, tampoco lo hace una mejor persona. Piénselo.

CREER EN EL KARMA

Es quizás por su origen (que puede rastrearse en el sánscrito) que la definición de karma resulta un tanto imprecisa. No obstante, esto no impide que se la use con demasiada frecuencia en la vida diaria. En términos generales, *karma* puede entenderse como un principio fundamental para las religiones de la India que explica o al menos ayuda a entender cómo es que las buenas y malas acciones que realizan las personas se les retribuyen en vidas sucesivas. Para que esta forma del pensamiento funcione es necesario aceptar otra asociada a un conjunto de 'ciclos' ligados al nacimiento y la muerte. Al renacimiento y la muerte, etc. Sin la idea de la reencarnación, el karma resulta ser una forma del pensamiento bastante inútil. La creencia en el karma, dicho sea de paso, aunque tiene su arraigo en el Oriente Medio, no es exclusiva de la filosofía india clásica. Puede encontrarse en varias religiones y en distintas regiones del mundo. Es una idea que puede formar parte del modo de pensar de cualquier ciudadano promedio de nuestro tiempo. Es también una idea que resulta incompatible con las religiones que profesan que los hombres sólo mueren una vez. Sin embargo, lo interesante del asunto radica no tanto en el contenido de esta forma de pensar, sino en la manera en cómo las formas del pensamiento religioso se han influido y cómo las ideas de Oriente han tenido sus debidas repercusiones en Occidente (y viceversa). Es decir, si examinamos con detenimiento podremos darnos cuenta de que nuestras formas de pensar son el resultado de un cruce insospechado de filosofías,

Las formas de pensamiento religioso no solamente coexisten, sino que, hasta el día de hoy pueden considerarse totalmente compatibles. Nuestras formas de pensar se han mezclado de una manera bastante atractiva.

mitos, creencias, etc., que tienen su arraigo no sólo en diversas regiones del planeta sino en diversos periodos históricos. Y si a esto le sumamos la pizca o dosis de 'pensamiento científico' que cada forma (colectiva) de pensar tiene, pues entonces uno puede fascinarse aún más. A casi nadie le resulta extraño, hoy en día, que de vez en cuando se ofrezcan sesiones (o cursos exprés), de yoga al aire libre en la avenida del Paseo de la Reforma en la Ciudad de México. Y muchos practicantes de yoga asisten, sin ninguna incomodidad, a la iglesia los domingos. Las formas de pensamiento religioso no solamente coexisten, sino que, hasta el día de hoy pueden considerarse totalmente compatibles. Nuestras formas de pensar se han mezclado de una manera bastante atractiva. Tan es así que no resulta extraño que una persona que rechaza la idea de la reencarnación pueda aceptar (sin incomodidad alguna) la idea del tan mentado karma. La creencia de que nuestros actos (y acciones) tienen consecuencias en el futuro (ya no digamos en otras vidas, sino en la presente) es algo con lo cual estamos bastante familiarizados. Forma parte del modo de pensar contemporáneo de millones de personas alrededor del mundo (tanto en el tiempo como en los distintos espacios sociales). De algún modo sirve como un principio de regulación de nuestras interacciones sociales. Como principio ético, la idea de que las buenas acciones 'traen' o 'engendran' recompensas futuras y que las malas 'devuelven' (con creces), negatividad y desgracias, no es tan mala. Lo cierto es que deja al descubierto que nuestra forma

de pensar, en términos colectivos, no es del todo racional. Es un pequeño ejemplo (y en eso radica su encanto) de la orientalización de occidente. Fenómeno que no se reduce a la creencia en el karma, sino que va más allá de ello. La creencia en el karma es un pretexto que nos permite analizar la forma en que razonamos colectivamente. Es una forma de pensamiento que tiene un arraigo milenario. No sería un disparate pensar que, gracias al auge imperialista de finales del siglo XIX en Oriente y Oriente Medio, muchas de las ideas de aquellos territorios se fueron importando a Occidente. Ideas que han sobrevivido hasta nuestros días. Si se examinan con el debido cuidado nuestras formas de pensar y de actuar, podremos llegar a la conclusión de que son exageradamente exóticas.

¿No se ha preguntado el lector lo extraño que resulta ver a miles de personas (elegantemente vestidas de blanco) agitando sus cuerpos y tratando de llegar apuradamente a la cúspide de la pirámide de Teotihuacán el 21 de marzo con motivo del equinoccio de primavera para 'recargarse de energía'? ¿No le ha resultado extraño leer en los muros de sus contactos de Facebook mensajes a través de los cuales se envían o solicitan 'buenas vibras digitales'? Si es complicado entender cómo es que las buenas y malas 'energías' de otras vidas 'viajan' de una vida a otra, más complicado resultará entender cómo es que hacen a través de la fibra óptica y los satélites para llegar de una computadora a otra, de un dispositivo móvil a otro o de una situación a otra. Y también será complicado entender cómo es que

los muertos y Dios pueden enterarse de los mensajes que, a diario, millones de personas les escriben, bien para desearles un 'buen viaje (¿quién sabe a dónde?), o bien para comunicarles sus deseos, plegarias, agradecimientos o incertidumbres.

Lo que no es complicado entender es que, hoy en día, millones de personas alrededor del mundo crean en el karma. Que existen millones de personas convencidas de que las buenas acciones tienen sus debidas recompensas. Y que las malas acciones encuentran sus debidos castigos. Sea en ésta o en otra vida. Un proverbio chino afirma que "el que quiere hacer el bien de los demás, ha hecho ya el suyo". ¿Por qué diantres a la gente le gusta creer en el karma o cuestiones afines? Y parafraseando ese bonito libro de Daniel Boorstin (1994), que se titula *La nariz de Cleopatra*, podríamos decir: porque a la gente no le gusta que le vacíen la imaginación, prefiere que se la cosquilleen.

LOS VAMPIROS SABEN DE SEMIÓTICA

No se tiene la certeza sobre cuándo se tomó la primera fotografía (si fue en 1826 o 1827). Lo que sí se sabe es que fue tomada por un francés llamado Joseph Nicéphore Niépce; que para esto utilizó una 'cámara oscura'; y que la 'exposición' para lograrla duró unas ocho horas. La 'placa' donde quedó 'grabada' esta imagen aún puede admirarse en el Harry Ransom Center de la Texas University en Austin. El título de esta célebre fotografía es *Point de vue du Gras*. No obstante, el conocido semiólogo Roland Barthes, en su multicitado libro *La chambre claire. Note sur le photographie* (1980), afirmó que la primera fotografía en realidad es de 1822, que fue tomada por el inventor ya referido y que se llamaba *La Table mise*. Y las controversias pueden proseguir, pero, aquí, eso realmente no importa. Lo que sí importa es tener en cuenta que, a partir de la aparición de la fotografía, la historia de la humanidad cambió. La fotografía modificó nuestra percepción

social del tiempo y del espacio. Permitió inaugurar una forma de registro y documentación que modificó la ciencia, el arte, la vida cotidiana y la forma de hacer la guerra. Gracias a la fotografía se pudo, de algún modo, immortalizar sucesos significativos para las personas, las naciones y la humanidad en general. Mucho tiempo después de que apareciera, se descubrió que con las imágenes fotográficas se podía manipular la opinión pública y que, incluso, la fotografía era una poderosa herramienta para la propaganda y la publicidad. Muchos de los grandes sucesos políticos y sociales han quedado inmortalizados en imágenes fotográficas. Con el paso del tiempo vino el abaratamiento de las cámaras fotográficas y, con ello, su popularización y uso masivo. Rápidamente la cámara fotográfica comenzó a ser un objeto, más que de lujo, de uso cotidiano. Con el salto de lo analógico a lo digital, la integración de las cámaras fotográficas en los dispositivos móviles fue posible y la relación fotografía-sociedad no sólo volvió a cambiar, sino que se hizo más estrecha. A muy temprana edad los niños no sólo aprenden a utilizarlas, sino que también aprenden a hacer muchas otras cosas frente a la lente de la cámara, como a sonreír, posar y a hacer cosas (antes de aprender a hablar) que nos dan gracia y, a veces, ternura.

Hoy día, un niño de unos diez años (relacionado con las cámaras y los dispositivos móviles) cuenta ya con conocimientos básicos de edición de imagen sin problema alguno. La popularización de la fotografía y las cámaras fotográficas permitió incluso que la hechicería se modificara de manera radical. Una buena cantidad de hechizos requieren de una fotografía de las víctimas hacia las cuales se dirigen para que puedan ser exitosos. La hechicería moderna no puede prescindir de las imágenes ni de las fotografías (y sigue cambiando).

En el caso del cine no hay demasiada controversia al respecto de su aparición y paternidad atribuida a los hermanos Auguste y Louis Lumière, quie-



nes inventaron el cinematógrafo y ofrecieron una función histórica en el Salon Indien du Grand Café el 28 de diciembre de 1895. Tampoco hay duda alguna sobre la forma en como el cine transformó la vida social y fue perfilando una forma de entretenimiento que algunos años después se convertiría en industria. La aparición de la fotografía, primero, y del cine, después, modificaron nuestras vidas. El cine ofreció una forma de registro y documentación de la realidad muy distinta a la de la fotografía pues introdujo una característica que ésta no posee: el movimiento. Las primeras películas que realizaron los Lumière consistían en una serie de registros cortos llevados a cabo con tomas fijas y en un solo plano. Las relaciones de movimiento entre la cámara y los personajes, y entre la cámara y los objetos se descu-

brieron después. El sonido y el color, introducidos después, otorgaron una condición estética invaluable a la narrativa cinematográfica. Baste identificar el dramatismo que le imprime la música a las escenas cinematográficas. Esa música (extradiegetica), que no escuchan los bañistas antes de terminar partidos por la mitad en la panza del tiburón de la película *Jaws*, pero que sí están escuchando los espectadores. O los sonidos estridentes de la celeberrima escena del apuñalamiento en el baño de *Psycho* que no escuchan Marion Crane ni Norman Bates, pero sí los espectadores es otro magnífico caso que pone en evidencia cómo el sonido modificó la condición estética del cine.

El cine también nos arrojó a un nuevo horizonte de experiencias socialmente sensibles. Y, como la

fotografía, el cine también dio un salto hacia lo digital. Suceso que lo volvió a modificar drásticamente. Gracias a la fotografía y el cine no sólo aprendimos a registrar y documentar, sino a crear realidades. A contar historias con imágenes. A 'representar' la realidad a nuestro antojo. La que nos gusta y la que no.

La sofisticación de los estilos, las temáticas y los formatos cinematográficos dio como resultado la aparición de distintos géneros. Géneros con los cuales todos estamos bien relacionados: drama, acción, suspenso, terror, ciencia ficción, etc. A veces recrean realidades y otras veces terminan por fascinarnos con realidades inverosímiles. En cada uno de ellos los personajes son representados de modos muy particulares. No obstante, existe un conjunto de personajes cuya representación (y caracterización en consecuencia) es extremadamente llamativa. Monstruos, demonios, espíritus, zombis, etc., cuentan con características muy peculiares que, en vez de asustar, deberían dar risa. Desde las entidades metafísicas de *Poltergeist* hasta las de *Paranormal activity*, se pueden identificar algunas características básicas como las que indican que a dichos seres del 'más allá' les encanta encender y apagar luces, abrir las llaves de los grifos del agua, cambiar los canales de los televisores, etc. Tienen, por si fuera poco, extrañas propiedades electromagnéticas (y más), que les permiten interferir con televisores, radios y computadoras (antes analógicos y ahora digitales). Incluso pueden hacer estallar bombillas (efecto infaltable en esta clase de películas hilarantes). Desde películas como *The Entity* hasta *The Blair Witch Project*, podemos identificar desde 'espíritus' golpeadores y sádicos que pueden manipular objetos (como tiendas de campaña), hasta otros que pueden atravesar paredes, pero eso sí, suben escaleras de manera muy decente haciéndolas rechinar (mientras arrastran cadenas) para aterrorizar a los invasores de sus moradas. En las películas de posesiones demoníacas, desde *The exorcist* hasta *The*

exorcism of Emily Rose, podemos escuchar, con enigmáticas voces, a demonios hablar latín. Erudición que no termina ahí pues en el momento de revelar su 'nombre' siempre nos remiten a una mitología que, hasta antes del estreno de la película, podíamos haber desconocido. Las entidades que aparecen en *El aro* o *Llamada perdida* han dejado atrás muchos recursos trillados y han incorporado medios digitales para manifestarse pues tienen, entre otras, la capacidad de llamar a través de un teléfono móvil. Se han digitalizado en cierto modo. Salen de la televisión para aterrorizar o asesinar a sus víctimas, a la vez que pueden hacer llegar sus mensajes desde el futuro a través de la fibra óptica. No obstante, si hay un conjunto de personajes que se llevan las palmas son los vampiros. Primero piense en el anticuado vampiro de Murnau. Después recuerde a cualquiera de la saga de *Twilight*. Diviértase comparando los atributos físicos de uno y otro(s). Diviértase recordando que el vampiro de Murnau cargaba su propio ataúd para poder dormir en él. Después piense en algunas escenas clásicas de estas películas como aquellas donde se encuentran con los rayos del sol y comienzan a cocinarse literalmente. O cuando les cae agua bendita. O los momentos cruciales de su final cuando son atravesados por estacas de madera. O cuando son descubiertos por no poder reflejarse en los espejos. O cuando ponen crucifijos de cabeza para esquivar el poder divino que, se supone, emana de ellos. O cuando tienen que alimentarse con sangre humana dejando dos orificios en el cuello de sus víctimas. O la forma en que manipulan 'mentalmente' a los demás para que actúen según su conveniencia. Los vampiros pues, sin haber leído a Barthes ni a Eco, saben de semiótica.

Recomendación: la próxima vez que mire una película de terror, de suspenso o algo parecido, sólo recuerde que si está sintiendo miedo es porque está actuando como un vampiro promedio. Habrá descubierto que usted, también, sabe de semiótica. 

Glorieta de los jóvenes ¿mártires?

● MILAGROS RUIZ BARBA



sh

*Y la madre y el padre y el hermano
¿en dónde, en dónde?,
con afán preguntan,
y en el inmenso llano,
entrambas manos juntan...*

"A los mártires sin nombre" (1867)

JOSÉ TOMÁS CUELLAR

Al cruce de Avenida Chapultepec y Avenida Niños Héroes, en Guadalajara, Jalisco, se podrá encontrar una impresionante obra monumental de 50 metros de alto que adorna elegantemente la glorieta. Del centro de ésta se eleva una columna coronada por una enorme escultura femenina de cantera rosa que representa a la patria, cubierta en una túnica y sosteniendo una guirnalda en sus manos. A sus pies podemos ver el escudo nacional, la representativa águila

parada sobre un nopal devorando una serpiente. En la base destacan las estatuas de los Niños Héroes sobre la inscripción “Murieron por la Patria”, en letras doradas, acompañada de los nombres de cada uno de los seis cadetes.

Fue en 1948, durante el gobierno de Jesús González Gallo, que el enorme monumento creado por Juan Olaguíbel fue erigido e inaugurado. Pero ¿qué es lo que pretende representar? La glorieta de los Niños Héroes nos recuerda el mito que su nombre lleva; el de las heroicas hazañas de los seis jóvenes cadetes del Colegio Militar, quienes, durante la guerra con Estados Unidos, ignoraron la orden de retirada y lucharon (y murieron) orgullosamente por la patria. Este pequeño relato pareciera explicar lo que el símbolo representa, pero para realmente entenderlo es necesario echar un vistazo a la historia detrás del mito pues, como bien dice Mead (1968), “los objetos, en un sentido legítimo, son constituidos dentro de los procesos sociales de la experiencia” (p. 117).

Tal y como relata Plasencia (1995), la heroica defensa del castillo de Chapultepec sucedió el 13 de septiembre de 1847, pero no fue hasta 1871 en la República Restaurada que se recordó oficialmente, consolidándose aún más durante el Porfiriato. Llama la atención que fue necesaria una intervención con el resultado contrario para sacarlo a la luz, pues fue el triunfo sobre los franceses lo que abrió el baúl de los recuerdos y nos trajo a personajes como Xicoténcatl, Cano, Frontera, Pérez, sin olvidar a los 6 cadetes

que reconocemos hoy en día: De la Barrera, Melgar, Escutia, Montes de Oca, Suárez y Márquez. ¿Con qué intención se comenzó a recordar este evento? Bueno, fue una iniciativa del gobierno que buscaba generar nacionalismo a través de la creación de figuras heroicas, pues “la imagen del héroe que entrega la vida a su pueblo [...] da cohesión a un grupo social” (Plasencia, 1995, p. 241). Los héroes nacionales benefician al poder en turno, no sólo por el respeto y amor a la patria que generan, sino porque causan repudio a todo lo que “atente” contra esa patria. Cualquier intento de cambio es visto insignificante a comparación de las grandes hazañas de estos personajes que, obviamente, son protegidas y recordadas por el Estado.

Pero el uso y la forma del mito de los Niños Héroes han cambiado constantemente, ya que la narración es una práctica que permite la permanencia de ciertas relaciones sociales y realidades (Íñiguez y Antaki, 1998), por ende, depende de la realidad que se quiera sostener el discurso que se vaya a utilizar. Es así como al principio el discurso lo tomó la institución militar, buscando enaltecer las virtudes del ejército y su devoción a la patria para mejorar el modo en que el pueblo mexicano los veía, ya que lo consideraban corrupto y poco profesional. Después, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, se volvió algo cívico y pasaron a representar el deber ser de la juventud mexicana, un símbolo de amor y lealtad a la patria. Se convirtió en una celebración nacional, se le erigieron estatuas,

se imprimió en los libros de texto y, de repente, aparecieron en los discursos presidenciales y se convirtieron en defensores de la opinión del mandatario en turno (Plasencia, 1995).

Pero hasta ahora sólo hemos hablado de lo que se impuso del Estado hacia el pueblo y no debemos olvidar que un símbolo no puede representar algo si no es a través de un acuerdo social (Ibáñez, 2003). Dejando de lado las versiones oficiales, fue el pueblo mexicano quien ensalzó lo sucedido en la batalla de Chapultepec: los valerosos cadetes ya sin municiones mataban a los soldados estadounidenses a bayonetazos; aun gravemente heridos defendieron el castillo heroicamente; de los 46 cadetes que lucharon, nuestros seis niños fueron los últimos en morir y uno de ellos, al ver todo perdido, agarró la bandera y se lanzó al precipicio para evitar que los enemigos se apoderaran de ella... Pudiera parecer que estos cuentos no valen, pero recordemos que un símbolo crea nuevas representaciones, cosas que antes no existían (Mead, 1968), y eso es lo que sucedió con este mito. Las personas lo hicieron suyo y crearon algo nuevo con él. De hecho, se apropiaron tanto de este mito que, cuando en 1992 se intentó retirar de los libros de texto en un intento de desmitificar la historia de México, los mexicanos protestaron y criticaron la acción fuertemente, tanto que esos libros fueron retirados y el mito volvió al texto (Plasencia, 1993). Así, es el pueblo quien crea el significado más auténtico del mito.

El día de hoy los Niños Héroes aún forman parte importante del imaginario de los mexicanos, pues aunque ahora ya mucho sabemos que es un mito más que un hecho, es parte de nuestra “historia de bronce”, es un relato que nos presenta un evento grandioso en el que no importan las razones, causas o hechos, sino que se conmemore y enaltezca como un suceso digno de ser repetido (González, 1980). Es así que cada vez que nos encontramos con este maravilloso monumento nos llena un sentimiento de amor y lealtad hacia nuestra nación, hacia los nuestros... ¿O no?

El día de hoy, si nos damos una vuelta por la glorieta, nos encontraremos con un símbolo distinto. En el piso han colocado una gran cantidad de veladoras. La base del monumento está cubierta de letreros de “Se busca” con fotos y descripciones de distintas personas. Estos letreros están acompañados de mantas que rezan “no son tres, somos todos”, “¿dónde están?”, “vivos se los llevaron, vivos los queremos”, para nombrar algunas. La más grande de ellas nos muestra el nombre con el que un grupo de ciudadanos han decidido renombrarla: “Glorieta de las y los desaparecidos”. Algo que comenzó como un simple gesto, colocar una manta con una inscripción, ha causado varias respuestas por parte de la ciudadanía, el gesto ahora significa y transforma un símbolo establecido en algo nuevo (Mead, 1968), lleva a las personas a pensar, actuar y sentir de forma diferente ante este monumento.

Si bien la glorieta pretendía mantener en nuestra memoria a estos jóvenes mártires que murieron por la patria y recordarnos el amor a lo nuestro, ahora quiere recordarnos a las y los jóvenes (en su mayoría)¹ que han sido desaparecidos en este país por el que antes se daba la vida y en el que ahora te desaparecen. Ya no representa un sacrificio, sino una lucha. Principalmente jóvenes, estudiantes y familiares de los desaparecidos se han apropiado del símbolo y allí se reúnen para marchar, para dialogar, para exigir. Si asistimos a una de sus reuniones podremos escuchar las diversas consignas: “No estás solo”, “fue el Estado”, “no sean indiferentes”, “ni estudiantes ni criminales, nadie se desaparece”, “si desaparecieras, yo te buscaría”. Pero ¿cuál es el sentido de modificar el símbolo? Ya antes se había comentado que para que pueda representar algo es necesaria la convención social y, como bien dice Halas (2003), los símbolos influyen la estructura de la sociedad de tal forma que una nueva simbolización y las acciones que le siguen llevan a un cambio social. Este nuevo símbolo implica [...] que la juventud y todas las personas que se sumen han decidido darse un sitio público para reunirse y elevar su voz. Aunque sea por momentos, allí podrán sentirse arropados: gracias a un apoyo mutuo tendrán la seguridad que da el pertenecer a un nosotros (Solís, 2018).

Y son varias las acciones que se han dado alrededor del símbolo, como marchas, asambleas, paros e incluso un memorial musical. Con esto se exige al Estado un cese a la militarización y a la guerra contra el narcotráfico, además de conformar una comisión investigadora independiente integrada por familiares de los desaparecidos, organizaciones de derechos humanos y peritos expertos que no den carpetazo a las investigaciones y las lleven a su final. Hasta el momento se ha logrado crear un

1 En México hay 33125 desaparecidas y desaparecidos reportados, de los cuales 19,305 tenían entre 12 y 35 años el día de su desaparición (fuente: <http://personasdesaparecidas.org.mx>).

espacio común, en donde los ciudadanos podemos reunirnos para darnos la seguridad que las instituciones han fallado en proporcionarnos, pero si este símbolo se mantiene y cada vez más personas se apropian de él podría llevar a un mayor cambio social. Con el puro hecho de la presencia del monumento, que nos impide olvidar algo que nos duele y que nos es muy cercano, el símbolo hace un gran trabajo, puesto que la memoria es capaz de crear sujetos y relaciones e incluso un nuevo imaginario social, convirtiéndola en “potencial fuente de resistencias, inestabilidades y transformaciones” (Piper, Fernández e Íñiguez, 2013, p.20). Mientras recordemos y busquemos nuevas formas y posibilidades de relacionarnos hay una esperanza de encontrar el cambio que tanto necesitamos y es así como los desaparecidos, que seguiremos buscando, no serán sólo mártires en un país donde no existe la certeza de que podamos vivir un día más. 

Referencias

- González, L. (1980). “De la múltiple utilización de la historia”. En Pereyra, C., Villoro, L., González, L., Blanco, J.J., Florescano, E., Córdoba, A., Bonfil, G. (Eds.) *Historia para qué* (pp. 53-75). México: Siglo XXI.
- Halas, E. (2003). *Social symbolism-Forms and functions. A pragmatist perspective*. [Simbolismo social. Formas y funciones. Una perspectiva pragmática]. Murcia: ESA Conference, 21, 1-22.
- Ibáñez, T. (2003). “¿Cómo se puede no ser construccionista hoy en día?” En *Psicología social construccionista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. 245-257
- Íñiguez, L. & Antaki, C. (1998). “Análisis del discurso”. *Anthropos*, 177, 59-66
- Mead, G. H (1968). El espíritu. En *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós
- Piper, I., Fernández, R. y Íñiguez, L. (2013). “Psicología social de la memoria: Espacios y políticas del recuerdo”. *Psyke*, 22(2), 19-31.
- Plasencia, E. (1995). “Conmemoración de la hazaña épica de los Niños Héroes: Su origen, desarrollo y simbolismos”. *Historia Mexicana* 45(2), 241-279.
- Solis, H. R. (9 de abril de 2018). “La glorieta de las y los desaparecidos”. *Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades*. Recuperado de: <http://www.cucsh.udg.mx/noticia/la-glorieta-de-las-y-los-desaparecidos>.

El café



45

● MARÍA ZOE PEREGRINA AGUILAR

No existe, en el mundo, un consenso respecto al origen del café, lo que sí queda claro es que los primeros granos provienen de África, pero existen diferentes versiones respecto a la forma en que se descubrieron sus efectos y sus aromas. Unos dicen que las cabras de un pastor comían bayas y se volvían locas, así éste le muestra los frutos a un sacerdote o poderoso del pueblo en que habitaba y las avienta al fuego porque imagina que son demoniacas, con este acto la fruta desprendió sus aromas y fue así como cuentan que se originó el café tostado. Otros relatos narran que un viajero al visitar Etiopía notó un comportamiento extraño en las aves y al probar la fruta que comían descubrió sus efectos energizantes.

En lo que sí hay consenso, o debería haber, es en que el café significa un cúmulo de cosas diferentes y que sus significados en México han devenido de sus orígenes como espacio de sociabilidad en Europa. Si bien los primeros cafés (o cafeterías) que surgieron en Europa datan desde 1680 (Fernández, 2004), la historia o más bien el surgimiento y el auge del café proviene desde fechas mucho más antiguas, esto es, con las plazas públicas en la Antigua Grecia. Estos lugares fueron los primeros espacios de comunicación en masas que existieron y en ellos fue donde surgió la democracia, que consiste en una igualdad de relaciones entre las personas de la sociedad en las cuales el individuo es considerado no por sus características

particulares, sino por el hecho de pertenecer a la sociedad y estar implicado en sus relaciones (Fernández, s.f.). Pero con la llegada de la Edad Media, y la creación de las calles que guiaban a las personas a espacios menos públicos, es decir, sus casas, los encuentros se daban ya no en las plazas, sino en las calles y poco a poco fue que lo público se fue desvaneciendo y quedando en casa, haciendo de ésta un espacio privado en donde podían caber también algunos espacios de reunión, como en la cocina que era donde todos se reunían a platicar (Fernández, 2004).

Fue la casa, entonces, el nuevo lugar de las interacciones, pero pronto surgió la necesidad de sacar eso que se conversaba en la casa a un lugar más público –pero no tanto– y llegó así el auge de las *public-houses* (*pubs*), o sea, de todos estos lugares que abrían sus puertas para que las personas conversaran con el pretexto de hacer otra cosa (Fernández, 2004). El tipo de conversaciones que surgían en las cafeterías tenía que ver con un orden político, así pues, era en estos espacios en los que la gente podía hablar sobre cuestiones más relevantes que los simples gestos de cordialidad al encontrarse a alguien en la calle, pues las ciudades ya eran lo suficientemente grandes y pobladas como para poder establecer una conversación larga y tendida. Entonces, las personas se juntaban en los cafés para hablar de las noticias, porque eran los únicos lugares donde había periódicos y espacio para discutirlos. Es así como el café se levanta como un nuevo lugar político, como un espacio democrático (Fernández, 2004); aunque también sirvieron como lugares para trabajar, tal es el caso del banco inglés Lloyd's, que surgió en un café.

Si la democracia en las cafeterías fue posible esto se debió a la situación histórica y contex-

tual previamente mencionada, que logró que se irguieran como lugares de interacción –pues la interacción en la casa ya no era suficiente–, es decir, el espacio no era el espacio en sí, sino el cúmulo de relaciones que lo hacían posible (Fernández, s.f.); por lo tanto la cafetería era cafetería en tanto que vendía café, pero también en cuanto a que las prácticas que se realizaban ahí y las formas en que sus espacios se distribuían lograban las condiciones óptimas para que se dieran las relaciones de charla, argumentación y discusión entre sus asistentes. Estas interacciones o relaciones eran de carácter público, pues lo que se toma en cuenta no es lo que cada persona inmersa en la situación pensaba, sentía o era, sino “lo que haya sido vaciado al flujo común de la interacción y que por lo tanto es propiedad de la relación misma y de todo aquel que participe en ella” (Fernández, s.f. p. 61) y recíprocamente, toda interacción es una interacción pública.

Y ahora, en el siglo XXI el autor de este texto bien podría estar escribiéndolo en una cafetería, sin hablar con nadie, y mostrando gestos que indiquen que está trabajando y que no necesita platicar. Estos gestos y también cualquier otro que pueda darse en un espacio, como la cafetería, se pueden interpretar gracias a que los seres humanos tenemos la capacidad de significar, entonces pues, los gestos como mirar la computadora con unos audífonos puestos y escribir sin parar resultan no simples gestos, sino unos significantes, entendidos por Mead (1968) como un acuerdo previo de lo que algunos gestos quieren decir que representa otra cosa que sólo el acto. Como consecuencia, cuando una persona levanta la mano en una cafetería el mesero va a su mesa a preguntarle si todo está bien, porque ya hay un acuerdo social implícito que

dice que eso significa que necesita al mesero y no que la persona se está estirando.

Pero estos gestos significantes dependen ampliamente del contexto en que se esté, esto es, que si la persona levanta la mano en la calle quien lo viera pensaría que se está estirando. Sin embargo, esto no sucede con los símbolos o signos, que, a diferencia del gesto significante, su significado se da en torno a la práctica (Mead, 1968). De esta forma, en la cultura occidental independientemente de si es en Guadalajara, México, o Guadalajara, España, y alguien invita al lector a tomar un café éste sabría que en realidad “el café no es sólo una bebida” (Giddens, 2001, p. 30), sino una charla.

Como ya se dijo antes, el café no sirve sólo para poner en común lo que era ya del dominio público, sino también para poner ahí afuera, en lo público, los afectos de lo privado, pero únicamente cuando éstos ya estaban racionalizados (Fernández, 2004) y por este motivo, después de leer, el lector va a encontrar en las cafeterías a grupos de amigas que hablan de sus exnovios, o madres que hablan respecto a los problemas que tienen con sus hijos, o incluso grupos de personas que se aquejan de un problema privado y que al hacerlo público gestan alternativas de acción en la calle, que politizan sus vivencias al hacerlas públicas (Fernández, 2004) y encuentran en éstas un patrón común para después llevarlo a la calle en formas concretas; como candidaturas independientes a la diputación local o un senador independiente a cualquier partido político preestablecido.

Entonces vuelve a suceder, como en los tiempos modernos (S.XV a S.XVIII), con el florecimiento de las cafeterías, que del café se pasa a lo político y de ahí a la política (incluso la institucionalizada). Pues se ha visto que en

muchos de estos lugares semipúblicos/semi-privados se reúnen personalidades políticas a discutir los tópicos de interés (y preocupación) de la ciudad y de su quehacer en ella. Con esto, entonces, al mesero del café le parece novedad encontrar que en el lugar en el que trabaja se da la interacción pública, la democracia. Y lo sorprende no el hecho de que esto suceda, sino que no se da en una oficina y mucho menos en secreto. Claro, ésta es una respuesta normal si se entera que siglos atrás el café fue el precursor al parlamento (Fernández, 2004) y que no es ninguna novedad.

Se da cuenta, pues, que “todo lo novedoso está siempre hecho de memoria” (Fernández, 2004, p. 25) y que la memoria, en todo caso, reafirma al café como una comunidad democrática y politizante en tanto que se puede reconstruir su pasado e identificarse como una casa pública, o sea, como el cúmulo de las interacciones de charla y vinculación que suceden en él.

Así, las cafeterías, al reconocerse como un espacio de interacción democrática, que funciona para que la gente pueda discutir y ponerse de acuerdo, es que pueden comenzar a tomar, de nuevo, el curso que tenían en un inicio y funcionar como impulsoras de acciones colectivas. 

Referencias

- Fernández, P. (2004). *El espíritu de la calle: Psicología política de la cultura cotidiana*. México: Anthropos Editorial.
- Fernández, P. (s.f). *El concepto de psicología colectiva*. México: Facultad de Psicología.
- Giddens, A., Alberro, T., y Menezo, J. (2001). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Mead, G. H (1968). *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Paidós.

Categorización social: entretejido de realidad y palabras

● BRENDA ABIGAIL ROCHA TANGASSI

El propósito de este pequeño texto es reflexionar sobre la interacción entre lo real y lo lingüístico, mostrando sus consecuencias tanto positivas como negativas. Al ser un escrito enfocado en el marco de la Psicología Social se abordará dicha relación desde la teoría de la categorización social. Así mismo, las palabras a continuación plasmadas buscarán dibujar imágenes en el lector, de manera tal que experimente en carne propia el entretejido de realidad y palabras al ritmo de un vals.

En uno de sus más emblemáticos textos, Jorge Luis Borges (1974) se encuentra con el Aleph, curioso e inefable fenómeno que él intenta describir así:

El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo (p. 626).

Podríamos decir que ante Borges se presenta la abrumadora realidad. Es abrumadora porque se desborda en su inmensidad frente a nosotros, como menciona Darío Sztajnszrajber (2013): lo real resulta excesivo, insoportable y aterrador. Es algo tan sobrepasante que nos demuele. Y a pesar de todo, ninguno de nosotros ha experimentado esa sensación de inmensidad que ahoga, porque desfragmentamos el mundo a través de conceptos y lo reconstruimos a través de procesos como la categorización social.

En palabras de Feliu, et al., (2004), la categorización es “el proceso básico mediante el cual se crean los esquemas de conocimiento” (p. 307). Además, de acuerdo a diversos autores, este fenómeno es una parte esencial de nuestros procesos cognitivos desde que somos pequeños.

Esta heurística que concibe las características superficiales de los objetos y las personas como una expresión de su naturaleza subyacente es parte fundamental de nuestro sistema cognitivo constituye una manera efectiva de pensar nuestro mundo social desde muy temprana edad (Ramírez, 2010, p. 336).

En otras palabras, la categorización social es la forma en la que hemos aprendido a clasificar



al mundo y a aprehenderlo. Saber que conocemos a través de la categorización implica preguntarnos por la distancia que existe entre nosotros y el mundo, entre lo real y lo humano. ¿No es una ilusión el creernos capaces de aprehender lo que es tal y cómo es?

Cuando escribo este texto pienso, pienso gracias a un lenguaje que he heredado y que a la vez que me permite comunicarme me limita. No puedo decir a qué huele el aire que me envuelve, o cómo es exactamente la sensación de tocar el teclado con mis dedos, mucho menos podría expresar mi sentir al percibir el fluir de mis ideas en este momento, es algo así como una pasión mezclada con un sentimiento de que las cosas se están escribiendo solas, yo sólo soy el medio para. ¡No! ¡Claro que no es eso! ¡Es algo más! Algo que se quedará atrapado dentro de mí dada la insuficiencia de mi lenguaje porque además de todo soy un ser, es decir, fluyo, y lo que intentan los conceptos es cristalizar esto que estoy siendo. Ahora, siento mi realidad lejana y borrosa. Hasta cierto punto, ajena.

Las palabras escritas en esta hoja son la sombra del baile de mi pensamiento. A su vez, cuando tú leas esto, harás tu propia sombra de mis sombras y tu propio baile, el cual jamás será igual al mío. Siempre bailamos, cada uno se mueve al ritmo de su canción. ¡Qué vida tan

solitaria!... o quizás no. Los conceptos son las canciones que todos conocemos y nos ponen en sintonía (eso intentan). Categorizar es armar un concierto y creer que hay gente dentro, cuando en realidad no hay nadie ¡Existen tantos vacíos maquillados de palabras!

Leer todo esto suena interesante, incluso “bonito”, sin embargo es peligroso su trasfondo. Tal y como mencionan Garay, I., et al., (2005): “Los discursos están íntimamente relacionados con el funcionamiento de la sociedad” (p.114). Recordemos la unión entre el hacer-sentir-pensar. Un pensar vacío es un sentir y un hacer también vacíos. ¡Ojo!, que sea vacío no implica que deje de ser real. El eco de William Thomas resuena diciendo: “Si las personas definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias”¹ (p. 571).

Decirle a una persona de raza negra que acaba de ser golpeada por el simple hecho de ser negra:

—Oye, no tienes de qué preocuparte, existe algo llamado categorización en donde las personas “etiquetamos” a otras y les asignamos determinadas características. A ti te golpearon porque piensan que tu color de piel también

¹ “If men define situations as real, they are real in their consequences”.

Categorización social: entretejido de realidad y palabras

implica que eres “inferior” y que “no tienes los mismos derechos que alguien blanco”, pero no les creas, es sólo su desconocimiento de que las palabras no son las cosas y que la categorización crea sesgos.

Sin duda sonaría a burla, y ahora la golpeada no sería la persona negra, sino nosotros. A este fenómeno social se lo conoce como estereotipación, y según Feliu, et al. (2004) es “un doble movimiento mediante el cual primero se asigna a una persona una categoría y después se le atribuyen las características que se supone son el motivo de creación de la categoría” (p. 306). En esta situación es claro cómo las palabras repercuten sobre la realidad.

Existen ejemplos en los que más bien es la realidad la que significa a los conceptos, Gutiérrez Escalante (2016) nos comparte el caso de las mujeres romanas, las cuales eran consideradas objetos y adquirirían el nombre en femenino de su dueño, al ser vendidas y cambiar de dueño, ellas también volvían a cambiar de nombre.

En ambos ejemplos, la relación y dirección de causa-consecuencia pareciera evidente, sin embargo, fuera de la teoría la relación realidad-lenguaje es bidireccional y difusa. Retomando el caso de la estereotipación, si yo categorizo a la persona de raza negra como alguien inferior, poco inteligente, pobre, etc., esto tendrá repercusiones en la manera en que convivo con esa persona. Efectivamente la trataré como a alguien que está por debajo de mí. Ahora bien, aquel que sea de raza negra y reciba esos tratos de parte de los demás probablemente empiece a creer que lo que se dice sobre él es cierto; en

consecuencia podría interiorizarlo. Si la persona afroamericana se conceptúa a sí misma como inferior actuará así frente a los otros y eso reafirmará la idea de los blancos acerca de la inferioridad de la gente de raza negra.²

Para concluir, podemos imaginar la relación entre la realidad y el lenguaje como un baile. Son una pareja al compás de un vals. Sus pasos se entrelazan dibujando gráciles formas en el piso, trazos difíciles de descifrar, pues sería imposible saber quién dibujó cada línea o en qué momento lo que había comenzado uno lo completó el otro. ¡Un, dos, tres! ¡Un, dos, tres! ¡Danzan la realidad y el lenguaje! A veces ella marca las vueltas, otras tantas él. 

*Con cariño a mis profesores
Armando Gutiérrez Escalante
y Francisco Pérez Cota*

Bibliografía

- Borges, J. (1974). *Jorge Luis Borges: Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé. Knopf.
- Feliu, S., Ibáñez, T., Botella, M., et. al. (2004). *Introducción a la Psicología Social*. España: UOC.
- Fernández, P. (2000). *La afectividad colectiva*. México: Taurus.
- Garay, A., Iñiguez, L. & Martínez, L. (2005). “La perspectiva discursiva en psicología social” en *Subjetividad y procesos cognitivos*. Argentina, Universidad de ciencias empresariales y Sociales, año 5, núm. 7, p. 114.
- Gutiérrez, A. (2016). “Retratos de familia: el modelo nuclear como artificio de la sociedad occidental” en *SOMEPSO*. México, año 1, núm. 1, enero-junio, pp. 72-73.
- Ramírez, L. & Levy, S. (2010). “Sentido común y conflicto: impacto de las teorías legas sobre relaciones intergrupales”, en *Universitas Psychologica*. Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, año 10, núm. 2, mayo-agosto, p. 336.
- Sztajnszrajber, D. (2013). *¿Para qué sirve la filosofía?* Argentina: Planeta.
- Thomas, W. (1970). *The child in America: behavior problems and programs*. Londres: Forgotten Books, 1928.

² ¡Advertencia!, es importante recordar que la realidad jamás será tan simplificada como lo es la teoría. La forma en la que conceptuamos al mundo no está determinada únicamente por un fenómeno (como la categorización), ni mucho menos es algo estático. Las ideas de una persona están vivas al igual que la sociedad misma (Fernández, 2000). Dicho de otra forma, las teorías son modelos que nos ayudan a comprender la realidad, sin embargo no son la realidad.



Ecosistemas de tiempo no lineal: tiempo social e historia

CARLOS ARTURO ROJAS ROSALES



RESUMEN

Este es un esfuerzo conceptual por hacer una relectura de la interpretación materialista de la historia en la visión de un diálogo entre Gilles Deleuze y François Jullien, Fernand Braudel, y De Landa donde los procesos materiales tienen una nueva lectura desde la ciencia de la dinámica no lineal. De modo que se presenta desde un perspectivismo metodológico de las versiones del tiempo histórico y social para ilustrar cómo diversas bifurcaciones se realizan desde la morfogénesis de las materias y energías respecto de su aparición como certeros acontecimientos. Es precisamente la autoorganización de las materias y las energías la que interactúa con las poblaciones y las actividades humanas, generando regímenes semióticos que encarnan en lenguajes y prácticas que dan origen a estructuras sociales, donde se ponen en juego como morfogénesis, procesos que transforman ciudades, economías, tecnologías y lenguajes. Precisamente es un pensamiento sin teleología, sin determinismo, sin progreso y sin trascendencia. Por ello es un pensamiento del potencial, de la situación, de la maduración, de la regulación y de la transformación.

Palabras clave: Tiempo sociohistórico, ecosistemas de tiempo no lineal, autoorganización.

INTRODUCCIÓN

La problematización del tiempo supone un orden que establece el tipo de condiciones en la que cada cosa tiene uno respecto al tiempo, de manera que lo principal es su carácter de incertidumbre, sin embargo la estabilidad que se busca en términos de cómo hay relación entre el tiempo pasado y el presente, precisa que se hable de transformación y de cambio. Qué podría significar esta incertidumbre sino la necesidad de una innovación y de la creatividad sobre el pensamiento del tiempo.

El psicoanálisis como movimiento intelectual es una de las referencias centrales del pensamiento deleuziano en el orden de la afirmación que señala que el deseo es carencia.

La idea de un pensamiento del tiempo no lineal supone un pensar que hay tiempos y mundos sociales como ecosistemas que conjuntan las historias humanas cuya subjetividad se regula por el ciclo del tiempo en los relojes y calendarios, un tiempo imaginario que incursiona y da significado en el tiempo del ecosistema y un tiempo que es irrecursable, que se vuelve memoria y olvido y un tiempo colectivo que es el conjunto de las memorias pasadas y de las utopías futuras, que con contundencia los sujetos expresan y proyectan en su presente.

Es un pensamiento del tiempo como multiplicidad que marca trayectorias que dotan de significado a los diversos mundos que los hombres han construido. Acumular saber es forjar un mundo, un espacio y un tiempo como humanidad. El tiempo no es una invención o construcción social, es más la organización de las sociedades y de los grupos humanos en sus relaciones con el pasado, el presente y el futuro y de los cuales el conocimiento crea sus instrumentos que marcan los ritmos de las sociedades.

Al haber una multiplicidad de tiempos y espacios, la forma en que coexisten permite revelar la naturaleza de su naturaleza como ecosistemas de tiempo no lineal cuya configuración particular específica habla de una codificación de cada configuración en términos sociales y sujetos a memoria y olvido, a proyectos y a utopías.

Este trabajo es una forma de mostrar cómo los procesos de autoorganización de la materia y la energía interactúan con las poblaciones y las actividades humanas dando origen a estructuras sociales que cambian constantemente como ciudades economías, las

tecnologías y los lenguajes, se trata de romper con la teleología rígida, la ingenuidad sobre qué es el progreso y romper con el determinismo en la realización de las formas urbanas, institucionales y tecnológicas.

1. LA VALORACIÓN EMPÍRICA DE UN PUNTO DE VISTA METODOLÓGICO.

Deleuze y Jullien

1. El psicoanálisis como movimiento intelectual es una de las referencias centrales del pensamiento deleuziano en el orden de la afirmación que señala que el deseo es carencia. Deleuze y Guattari fundan uno de los pretextos para crear un modo distinto de pensar, desmontando la idea y someterla a crítica de un modo transformador. Para ello Deleuze va a proponer la idea de las máquinas deseantes que para él expresan una positividad productiva que se codifica por el *socius*, que es la máquina de producción social.

Una de las cuestiones que a Deleuze le parecen relevantes de este viraje es que la tridistinción: salvajismo-barbarie-civilización que sustenta un tour de force aleatorio cuyo topos forma parte de una explicación que lleva a pensar la diferencia que emerge de esta distinción cuando va más allá de colectivizar, y deja que los controles que se usan para comparar las formas conceptuales sufren a su vez un proceso de diferenciación.

De este modo en el discurso de Edipo, Deleuze identificará en el mecanismo represivo una transformación hacia una historia universal de la contingencia que después dará origen a una antisociología.

El argumento para entender esta antisociología deja que el pensamiento no lineal vaya explorando

internamente las condiciones de conocimiento. Precizando con ello el entendimiento de las intensidades que usan formaciones semiótico-materiales hasta transformarlas como multiplicidades. Se trata de un modo de conceptualizar que describe las prácticas de conocimiento y los fenómenos al ser llevados a una línea de fuga en medio de dos dualismos que son generalmente los pilares con los que se ha construido a la sociología de manera teórica.

Naturaleza/cultura; individuo/sociedad, y que al ser llevadas a crítica, sus fundamentos disciplinares con lo que se piensa lo verdadero y lo falso ya no son seguros. Cuando se piensa desde estas ideas deleuzianas estamos cambiando el marco fundamental del pensamiento sociológico, las posibilidades de lo pensable y su resultante pensamiento y básicamente abandonamos la dualidad de lo uno y lo múltiple.

Pensar desde la idea de la multiplicidad implica situarnos en un “antiesencialismo”, una antitaxonomía, donde no hay esencia ni tipo. Es un pensamiento que no opera en reconocer, clasificar y juzgar, sino en desarrollar un pensamiento como singularidad intensiva, que no es sujeto o sustancia, sino como situación.

Deleuze en modo radical corta conceptualmente hablando el lazo entre poder y concepto, no es más Filosofía y Estado, sino la inversión del platonismo.

Entonces bien la multiplicidad no es esencia, no tiene componentes al modo de propiedades constitutivas, ni criterios de inclusión clasificatoria, es una individuación como diferenciación no taxonómica, es la actualización de lo virtual pero no realización de lo posible. Por lo tanto, no tiene relación con la similitud, oposición, analogía o identidad. Es el modo de existencia de la diferencia intensiva que significa desigualdad irreductible que forma la condición del mundo.

Las multiplicidades no son entidades con identidad, sino que forman una red, acentrada y formada por relaciones intensivas que son devenir entre singularidades heterogéneas que son individuaciones extrasustantivas o acontecimientos.

Deleuze nos dice que una multiplicidad no es un ser, sino es un *agenciamiento de devenir*, un entre o una máquina de diferencia, un diagrama intensivo de su funcionamiento. Semejante a cómo se pueden pensar a los actores red que desde la teoría de redes son modos de inscripción y descripción y en ese sentido una perspectiva.

Se trata de que son el movimiento de una cosa a medida que se asocia a muchos otros elementos. Por lo tanto es una perspectiva interna o inmanente, en la cual las diferentes asociaciones de cosas las hacen progresivamente diferir de sí mismas. Leibniz decía: “las cosas y los seres son puntos de vista”.

Las multiplicidades se oponen al ser, es lo que se es menos uno, es el resultado de la sustracción, lo que esquiva la coordinación extrínseca impuesta por su dimensión suplementaria, es por ello *autoposición*, o anterioridad al contexto mismo. Las multiplicidades poseen su medida interna y se representan a sí mismas. Son un sistema de n-a dimensiones, donde lo Uno de sustraer para producir el múltiplo que crea la *destrascendencia* que manifiesta una organización interna que no tiene necesidad de unidad para formar un sistema.

Son sistemas cuya complejidad es horizontal, no responden a la jerarquía o a cualquier forma de unificación trascendente, es una complejidad de alianza más que de filiación. Se forman cuando líneas intensivas abiertas conectan con elementos heterogéneos y proyectan una ontología fractal que ignora la distinción parte/todo; es la idea misma del barroco. Por lo tanto es un cuasi objeto que reemplaza las totalidades centradas en el romanticismo y las asociaciones atómicas de la Ilustración. Esto fuerza a que la interpretación de los megaconceptos de la sociología se vuelvan inservibles.

2. Ha habido propuestas como las de *persona fractal* de Wagner o las conexiones parciales de Strathern o las *redes sociotécnicas* de Callon, que son ideas de multiplicidad que no están a la altura de la concepción Deleuziana, porque no poseen los componentes multiplicidad, implicación e intensidad.

La implicación como movimiento lógico supone un pluralismo como primacía de la relación, la filosofía de la diferencia es una filosofía de la relacionabilidad, pero dicha relacionabilidad es una modalidad de síntesis relacional distinta de una conjunción o conexión, es una síntesis disyuntiva que no tiene como causa la similitud o la identidad, sino la divergencia o la distancia.

Es un modo relacional que toma el nombre de devenir, pues el movimiento de la diferencia en cuanto tal, de modo que la diferencia escapa al atractor del círculo de contradicción y superación dialéctica.

Se trata de una diferencia positiva de indiscernibilidad de heterogéneos antes que conciliación de contrarios, donde la disyunción es el origen y naturaleza de la relación, que es una implicación recíproca asimétrica entre las perspectivas ligadas por las síntesis, que jamás se resuelve en equivalencia o identidad superior.

La idea de Deleuze es que la diferencia es comunicación, un contagio de los heterogéneos, una divergencia nunca explota sin contaminación recíproca de los puntos de vista. Vincular es comunicar un lado y quedar del otro a una distancia, por la heterogeneidad misma de los términos.

La concepción básica abarca disyunción y conjunción al mismo tiempo, por ello las relaciones establecen una diferencia entre las personas. Esta multiplicidad sustractiva del rizoma convierte a esta figura en algo posplural que traza una línea de fuga a la alternativa entre lo uno y lo múltiple.

Esta obsesión por lo uno y lo múltiple hace que se piense en que comparar multiplicidades no es lo mismo que hacer converger particularidades en torno a generalidades. Por ejemplo, en la geometría diferencial de Gauss y Riemann se estudian las propiedades intrínsecas de una variedad, independiente a los espacios en que está inversa esa variedad, elimina las referencias a un centro de coordenadas privilegiadas.

La comparación de multiplicidades no es lo mismo que establecer invariantes correlacionales por medio de analogías formales entre diferencias exten-

sivas, como con las comparaciones estructuralistas clásicas en las que no son semejanzas, sino las diferencias las que se parecen.

Comparar multiplicidades, que son sistemas de comparaciones en sí mismas y por sí mismas, es determinar de modo característico su divergencia, su distancia interna y externa; un análisis que es semejante a la síntesis separativa y las multiplicidades no son las relaciones las que varían, sino las relaciones son lo que une. Las diferencias son las que difieren.

La diferencia va difiriendo, el cambio cambiando, y como fines el cambio y la diferencia son necesarias y absolutas. La diferencia es también parte en una concepción romántica de la sociedad como organismo y la concepción barroca del organismo como una sociedad. Es un poco la diferencia en sociología entre Durkheim y Tarde. Los hechos sociales frente al punto de vista sociológico universal por parte del segundo. Donde la idea es que “toda cosa es una sociedad y todo fenómeno es un hecho social”.

La distinción así producida ignora de modo olímpico la validez de la distinción individuo sociedad, parte/todo, humano/no humano, animado/inanimado, persona/cosa.

De modo que la ontología de lo fractal y la sociología sin fronteras sólo alcanzan el nivel de psicomorfismo universal. Las diferencias intensivas y diferencias de perspectiva más la diferencia de diferencias. De modo que la diferencia nunca es la misma, no es un mismo trayecto en los dos sentidos.

Tenemos que desmarcarnos de un relativismo, y adoptar un perspectivismo para dar consistencia positiva a la disyunción. La distancia entre dos puntos de vista es imposible de descomponer y es desigual a sí misma en los dos sentidos.

La comparación como invención de multiplicidad es una síntesis disyuntiva así como las relaciones que pone en relación.

Mientras tanto la multiplicación de las diadas: diferencia y repetición, intensivo y extensivo, nómada

y sedentario, virtual y actual, línea y segmento, flujo y quanta, código y axiomático, desterritorialización y reterritorialización, menor y mayor, molecular y molar, liso y estriado, no son un dualismo. Porque ello le corresponde un adversativo, modalizaciones, especificaciones, involuciones, subdivisiones, desplazamientos de lo dual, es una cuestión de método, porque en cada uno es un momento distinto de la construcción conceptual.

No son principios ni fines sino medios para llegar a otro sitio. Los modelos del árbol-raíz y del rizoma canal, no se oponen, uno es un modelo y calco trascendente, que genera sus propias fugas; el otro es un proceso inmanente que invierte el modelo y hace un mapa que constituye sus propias jerarquías. Es un modelo que no cesa de erigirse y desplomarse y del proceso que no cesa de alargarse, romperse o reanudarse. Pero no se trata de crear un dualismo para rechazar a otro, sino se trata de decir que monismo es igual a pluralismo, donde los dualismos son el enemigo absoluto y necesario.

3. No se trata de una teoría de divisiones, un occidente arborizante y el otro rizomático, sino que es antes bien, un modo de tratar los conceptos como menores o pragmáticos, al mismo tiempo que como instrumentos, puentes o vehículos antes que como objetos significaciones o destinos. Se trata de hablar del filósofo como pensador salvaje, por ello el pragmatismo tendiente a las dualidades del pensamiento de modo inercial en el Anti-Edipo se tratara de defender una concepción modal de la producción deseante y en Mil Mesetas se propone una teoría pospluralista de las multiplicidades que es a fin de cuentas un pensamiento no dualista.

Para ellos los dualismos son reales y no imaginarios, no son el efecto de un sesgo ideológico, sino el resultado de un funcionamiento, de un estado específico de la máquina abstracta, la segmentación dura o sobrecodificante. Los dualismos se deshacen porque realmente se han hecho y por eso mismo se pueden deshacer. Sin que por ello piensen que son el verda-

dero horizonte de acontecimientos de la metafísica occidental, un límite a deconstruirse pero que jamás ha sido atravesado por los prisioneros de la caverna. Y para deshacerlos hay que evitar la trampa de negarlos o contradecirlos, siempre hay que escapar por ellos, por una línea de fuga.

Las cualidades en Deleuze son construidas y transformadas por un esquema recurrente que las determina como multiplicidades mínimas, por ello toda distinción conceptual empieza por el establecimiento de un polo actual-extensivo y un polo virtual intensivo. Y desde ahí se trata de mostrar cómo la dualidad cambia de naturaleza según se considere desde cada polo. El polo extensivo nos cede la vista de una relación que lo distingue como oposición del otro: una disyunción exclusiva y una síntesis limitativa: una relación que es molar y actual. Desde el otro polo no hay oposición sino diferencia intensiva, implicación o inclusión disyuntiva del polo extensivo en el polo intensivo. La dualidad del primer polo es revelada como rostro, fase o eco molar de una multiplicidad molecular situada en el otro polo.

Cada polo aprehende su relación con el otro siguiendo su propia naturaleza, como si la relación entre los polos perteneciera de forma necesaria y alternativa al régimen de uno y otro polos: al régimen de la contradicción o de la línea de fuga. Dice Deleuze con Guattari que es imposible trazar desde un tercer polo que engloba.

Por ello hay perspectivismo donde la dualidad actúa como multiplicidad y es lo que la dialéctica debe y ha negado siempre para imponerse como ley universal.

Los dos polos de toda dualidad se consideran siempre presentes y activos en todo fenómeno o proceso. Es una presuposición recíproca; no hay lugar para una causalidad o una reducción de lo macro a lo micro o de esquemas hilemórficos y expresivos. Esto presupone como necesario los dos polos de toda dualidad, al condicionarse mutuamente en una relación de interpresuposición, de implicación recíproca asimétrica. Los mapas rizomáticos por ello al ser distinguidos de los

calcos arborescentes, observan que los mapas siempre están en proceso de ser totalizados, unificados y estabizados por los calcos, que a su vez están sometidos a muchas formas de deformaciones anárquicas inducidas por el proceso rizomático.

Y esa operación no es en absoluto simétrica a la precedente, porque una de las dos trabaja en sentido contrario del devenir, que es el proceso del deseo, mientras que la otra trabaja en favor del deseo. La relación asimétrica entre procesos y modelos en presuposición recíproca es la distinción entre diferencia y negación, la negación es real pero su realidad es puramente negativa. La negación no es sino la diferencia invertida, extensivizada, limitada y opositivizada. Y no es un contraste axiológico entre rizoma y árbol, segmentariedad blanda-molecular y segmentariedad dura y molar. Siempre habrá una tendencia y una contratendencia, dos movimientos totalmente diferentes, la actualización y la contraefectuación de lo virtual.

La actualización consiste en la caída de las diferencias de potencial o de intensidad en la medida en que éstas se explican en extensión y encarnan en estados de cosas empíricos. La virtualización es creadora o implicadora de la diferencia y es un movimiento de retorno o de causalidad al revés, una involución creadora y no por eso deja de ser estrictamente contemporáneo del primero, dado que es su condición trascendental y en cuanto tal es imposible de anular. Este acontecimiento es lo que Deleuze entiende como el Devenir. Un puro reservorio de intensidad, la parte en todo lo que acontece, que escapa a su actualización.

Ante esa asimetría de procesos interimplicados cabe una semiótica donde hay una diferencia-invencción a la par que hay un contraste positivo entre los modos, es el resultado de la operación del otro modo es decir colectivización-convencionalización. Y cuando los dos modos están simultánea y recíprocamente activos en todo acto de simbolización, hay toda la diferencia del mundo entre las culturas o las sociedades cuyo contexto de control o vector de territorialización,

que es el modo convencional y la cultura, en su control, es el modo diferenciante.

El contraste no es axiológico, es la cultura la que favorece el modo de simbolización convencional y colectivizante y por ello la sociología se encarga de la relación entre representaciones sociales y colectivas orientándose al calco y bloquea y reprime la invención por ello mismo se la reporta sobre el mapa. Y éste en conjunto es el territorio para hacer crecer una antisociología.

4. Un pensamiento de la inmanencia dentro del pensamiento moderno nos obliga a retomar las anteriores reflexiones. A propósito, Gilles Deleuze nos diría que, en un sentido general, “inmanencia” señala el estado de lo que permanece dentro, lo que es interior o inherente a una cosa, Giorgio Agamben siguiendo a Kant diferenciándose en el siglo XX entre el pensamiento Husserl, Levinas y Derrida, y el de Spinoza, Foucault y Deleuze.

En la idea del plano de inmanencia Deleuze plantea una conexión ontológica con la univocidad y con la política como el sistema inmanente. En cambio Jullien refiere a la inmanencia como un concepto que va a captar los rasgos esenciales del pensamiento chino como una singularidad, para él la lógica de la inmanencia es la coherencia interna de los procesos.

La idea de la trascendencia se preocupa por explorar lo otro de lo otro o en qué lo otro es verdaderamente lo otro y es una exterioridad. Mientras que pensar la inmanencia supone poner en valor y hacer obrar la mismidad en el seno de la otredad y por ello correlacionar un pensamiento de la intimidad, más que de la amistad.

La idea de la absolutización de la inmanencia es el diálogo de “Proceso y creación” de Jullien junto con el “¿Qué es la filosofía?” de Deleuze y Guattari. La idea de lo prefilosófico de Deleuze nos lleva a una lectura entre el plano de inmanencia de Deleuze y el fondo de inmanencia de Jullien.

En proceso y creación el problema intercultural se sostiene en una alternativa teórica: el **proceso**, que constituye la representación de base de la visión del mundo en China, y la **creación**, que conforma el modelo antropológico y filosófico dominante en Occidente.

Jullien nos dice que el **proceso** es una lógica de la continuidad en la cual todo lo real se halla en permanente interacción. De modo que no hay un pensamiento de lo trascendental, ni teleología. El origen del proceso está por dos instancias (Yin y Yang, Tierra y Cielo) que constituyen, una dualidad-correlatividad, que nos habla de un monismo de la estructura única y absoluta de todo lo real. Sin separar al hombre de la naturaleza, reinscribiéndolo en un proceso inmanente cuyo movimiento prolonga.

La creación tiene dos rasgos determinantes la valoración antropológica de la categoría sujeto-agente como instancia de la voluntad y la valoración ideológica como lugar de diferenciación radical de estatuto entre el creador y su creación. El relato de creación en occidente no pretende hablar de los orígenes del mundo, sino presentar la relación de trascendencia, de Dios.

El pensamiento de Jullien nos dice que no se puede rechazar la trascendencia pero la trascendencia aparece a propósito del cielo en China. Y por ello es difícil articular la horizontalidad de la existencia propia de la lógica del proceso y la verticalidad jerárquica que funda los valores y condiciona la legitimidad de la moral.

La idea de Cielo es la de una otredad pensable. Su relación con la Tierra es la del doble modo de la realidad (lo fluido y lo compacto, la transparencia de lo invisible y el obstáculo de la densidad), ambos efectúan una

unión íntima, que es el origen de toda fecundidad: de su diferencia-correlación nace el funcionamiento del mundo y el engendramiento de todos los existentes.

El Cielo es lo otro de la Tierra, se opone en sus determinaciones particulares, pero es inseparable su funcionamiento. No es un dualismo por el hecho de que lo sensible y lo invisible existan en correlación recíproca, no es un idealismo que dependa que haya algo más allá de este proceso. Por ello puede pensar Jullien que la trascendencia es siempre inmanencia también, sin que por ello un puro más allá exista. La dimensión invisible y el curso sensible de las mutaciones son indisociables y conforman la totalidad de lo real, no hay un pensamiento creacionista en China.

Se trata de una trascendencia no por la exterioridad es la de la totalización de la inmanencia que trabaja en el mundo y su absolutización: la totalidad de los procesos en curso a la cual se tiene acceso parcial y su régimen pleno es el reino perfecto de la espontaneidad.

No hay una exterioridad en la comprensión china de la trascendencia, trascendencia ya no quiere decir exterioridad y superioridad o ascender y sobrepasar, sino que sigue siendo la superioridad, pues el Cielo es el reino perfecto y pleno de todos los procesos que se dan en el modo perfecto e imparcial en la Tierra, pero no hay exterioridad, y sí totalización.

Deleuze por su parte sostiene la idea de una fe laica en este mundo, para ello relee a Pascal y a Kierkegaard desplazando desde el objeto de creencia hacia el modo de existencia de quien cree o apuesta. Señala Jullien que Pascal apuesta por la existencia trascendente de Dios pero es una apuesta sobre la existencia

La idea de Cielo es la de una otredad pensable.
Su relación con la Tierra es la del doble modo de la realidad (lo fluido y lo compacto, la transparencia de lo invisible y el obstáculo de la densidad)...

inmanente de aquel que cree que Dios existe, por ello la trascendencia es relativa y representa una absolutización de la inmanencia.

Deleuze con Jullien señala en su reflexión que la trascendencia constituye un elemento secundario subordinado a la primacía de la inmanencia, los modos de existencia de quien apuesta y de quien no. La trascendencia por ello es sólo una ilusión, pero por ello produce anécdotas vitales y por ello sumamente importante. Deleuze se desmarca de Pascal y Kierkegaard, en el sentido de que él habla de los hombres de la trascendencia, y Deleuze habla de los hombres inmanentes, que comportan.

Tener fe y apostar por ella como trascendencia no dan como resultado el acceso a la trascendencia, sino la vuelta a la inminencia de la que querían escapar. Pero Jullien quería una inteligibilidad diferente y nos parece decir que invertir el etnocentrismo y el logocentrismo hegemónicos en la tradición filosófica de occidente implica salir de Hegel.

5. Para Jullien el libro *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze y Guattari significa la idea de esta inversión, no hay necesidad, pero en su lugar se hacen valer los derechos de la contingencia, en lugar del origen, la atmósfera y el medio, en lugar de la historiografía una geofilosofía, idea que resuena y más adelante veremos con Fernand Braudel.

En lugar de la Historia el Mapa, sin embargo la idea Deleuziana aún no se separa de la historia hegeliana. Y su crítica va sobre seis puntos precisos:

La idea de Hegel permanece porque el origen de la filosofía es Grecia y la caracterización de todo pensamiento otro como prefilosófico. Sólo los herederos de la filosofía piensan filosóficamente. Por su parte Jullien piensa la diferencia entre sabio y sacerdote, rechazado el privilegio de que Jullien le da a la filosofía para pensar la inmanencia.

Siendo ésta un resultado de plano del pensamiento y el medio griego. Caracterizado por la inmanencia,

la amistad y la opinión. Pero Deleuze, a diferencia de Hegel, no admite que la filosofía mantenga con Grecia una relación analítica, sino que es el producto de un encuentro contingente, azaroso y fortuito. Distinguiéndose de Hegel porque ya no sostiene una posición donde la filosofía de la historia es una forma de interioridad, en la cual el concepto necesariamente desarrolla su destino.

Por ello para Jullien la idea de una filosofía sólo griega no es un pensamiento adecuado, sino que al conocer su posibilidad como es el caso de los mohistas que desarrollan una concepción de la verdad como adecuación comparable a la de occidente, le dieron gran importancia a la precisión y rigor en la discusiones y desarrollo argumentativo. La distinción entre filosofía y sabiduría tuvo espacios y lugares en cada lado de estas dos geografías.

En el pensamiento chino no prospera el mohismo y por eso mismo la filosofía no se da en China. Porque la polémica y la argumentación los alejaba de lo esencial, constituye una antifilosofía, pero sólo es un tipo de orientación respecto del lenguaje. Por ejemplo, en la tradición occidental se trata de todo esto en relación con conceptos, mientras que la sabiduría china por figuras en su lenguaje, sólo se está diciendo que la filosofía se atenta en el lenguaje y es de distinto modo de condiciones que China.

El medio griego posee una organización sociopolítica que es trascendente y vertical, mientras que en los imperios chinos la idea de que la trascendencia se proyecta sobre el plano de inmanencia se cubre por *figuras*, de ahí que el pensamiento se realice por hexagramas chinos, hexagramas japoneses, mándalas hindúes, sefirot judíos, imaginales islámicas o iconos cristianos: es un pensar por figuras.

Para Deleuze los griegos construyen un plano de inmanencia absoluto por la conjunción de un plano de pensamiento con un medio signado por la inmanencia y la horizontalidad (es decir, tener amistad y opinión), por ello en los griegos se piensa por conceptos y no por

figuras. Deleuze opone así figura a concepto: la figura es paradigmática, proyectiva, jerárquica, referencial; el segundo es sintagmático, conectivo, consistente.

Señala Deleuze en *¿Qué es la filosofía?* que: “Las figuras son proyecciones sobre el plano que implican algo vertical y trascendentes, los conceptos implican relaciones y conexiones sobre el horizonte, lo trascendente produce por proyección una absolutización de la inmanencia, esa inmanencia de lo absoluto que reivindica la filosofía es completamente diferente. Las figuras tienden hacia los conceptos hasta el punto de aproximarse infinitamente a ellos.”

Hay filosofía china, japonesa, hindú, judía, islámica, porque pensar se hace sobre un plano de inmanencia en el que moran figuras y conceptos. Pero para Deleuze este plano de inmanencia es prefilosófico. Mientras que en esta disputa entre Deleuze y Jullien todo es negativo porque esta prefilosofía no alcanza el estatus de la filosofía. Lo que todo este análisis únicamente nos quiere decir es que en el corazón de la filosofía está la comprensión intuitiva y no conceptual de los conceptos. No es que sea una cuestión de que sea lo que existe previamente a la filosofía, ni tiene ninguna connotación negativa.

Si bien la filosofía consiste en crear conceptos los cuales necesitan un ámbito o un medio para desplegarse, eso que para Deleuze es el plano de inmanencia es presupuesto por la filosofía como una comprensión no conceptual e intuitiva.

La idea del cogito cartesiano supone implícitamente de antemano qué es el yo y qué es pensar. Pero la filosofía no puede sólo entenderse de un modo exclusivamente conceptual, sino que se dirige a los no filósofos, en su esencia, por ello el plano es prefilosófico porque habla de una relación entre la filosofía y la nofilosofía, cuestión por la cual el plano no existe fuera de la filosofía.

BRAUDEL Y DELEUZE

6. Destacar en este punto como lo que se cree es una antisociología sin lugar a dudas es la sociología al diri-

girse desde el plano de inmanencia a lo no-sociológico, que es que en el corazón de la sociología está la comprensión intuitiva y no conceptual de los conceptos sociales. Pero al mismo, en la historia hay una relación entre conceptos que es lingüística y la historia misma que es extralingüística, es una historia de conceptos y los conceptos de historia. Una forma de conectar la experiencia con integrar las experiencias a la vida de uno a los conceptos y de cómo éstos están en el corazón de la historia como está la comprensión intuitiva y no conceptual de los conceptos.

Sin formaciones sociales y sin conceptos mediante los cuales las primeras reflexiva y autorreflexivamente definen e intentan solucionar los desafíos a los que se enfrentan, no hay ninguna historia que no puede experimentarse, ni interpretarse, no puede describirse o narrarse. En este sentido la sociedad y el lenguaje forman parte de los requisitos metahistóricos, sin los que ninguna historia y ninguna Historia son concebibles. Las teorías, métodos y planteamientos sociohistóricos e histórico conceptuales se vinculan o pueden vincularse a todos los ámbitos posibles de la historia, por esta razón a veces se infiltra el deseo de una historia total.

Lo que en realidad hay es una *longue dure*, que no es una línea estática de acontecimientos idénticos, sino la permanencia de las mismas condiciones referidas a acontecimientos diferentes. Eso significa el concepto de *historia social* una generalidad que se puede extender y aplicar a todas las historias especializadas. Es una innegable reivindicación permanente, que se oculta en cada una de las distintas formas de historia. Investigar conceptos y de su historia lingüística forma parte de las condiciones mínimas necesarias para comprender la historia, del mismo modo que su definición implica las sociedades humanas.

La pretensión de atribuir y deducir todas las manifestaciones de la vida y su transformación, a partir de las condiciones sociales comienza formularse con el surgimiento de distintas filosofías de la historia de la Ilustración, son historias síntesis a las que se las



denomina sociohistóricas o histórico culturales. Y son las historias de metodología positivista y de sociedades y de las civilizaciones, de la cultura y nacionales del siglo XIX.

Las historias conscientemente conceptuales que conservaron un lugar estable dentro de las distintas historias del lenguaje y en la lexicografía histórica y que cuyo método es el histórico-filológico, que se aseguran de la validez de sus fuentes a través de planteamientos hermenéuticos. Donde toda traducción al presente implica una historia conceptual para todas las ciencias sociales y del espíritu.

Hay ejemplos en la práctica investigadora de reciprocidad que reconcilian análisis sociohistóricos y del campo de la historia constitucional, sobre todo de quienes estudian la Antigüedad y la Edad Media y cuya intencionalidad es política, en las que se da la conciliación de la historia social y conceptual. Se trataba de dos corrientes, en ellas había que desprenderse de los conceptos de la historia de las ideas y del espíritu, que son conceptos que se investigaron abstrayéndolos de su contexto sociopolítico concreto. Que no era hacer historia de los acontecimientos políticos sino era preguntarse por las premisas a largo plazo de estos hechos.

Se trata de mostrar las estructuras a largo plazo de la constitución social y de su transformación —nunca ins-

tantánea— y hacerlo tematizando de forma expresa las distintas expresiones lingüísticas de los grupos, bandos o clases sociales, así como la historia de su interpretación.

Son las formaciones sociales las que definen e intentan solucionar los desafíos a los que se enfrentan, no existe una historia, no puede experimentarse, ni interpretarse, ni describirse o narrarse, por ello la necesidad de sus conceptos. Por ello sociedad y lenguaje forman parte de los requisitos metahistóricos sin ninguna historia y ninguna Historia son concebibles.

Las teorías, los métodos y los planteamientos, sociohistóricos e histórico-conceptuales, se vinculan o pueden vincularse a todos los ámbitos posibles de la historia. Y a veces eso lleva al deseo de concebir una historia total. Por eso, la investigación de los historiadores se centra en temas delimitados, pero esto no debe reducir la pretensión de universalidad, que se deriva de una teoría de una historia posible, historia que siempre debe presuponer sociedad y lenguaje.

Las objeciones empíricas a una historia total y esto es que el todo de una historia social, y el todo de una historia lingüística nunca se corresponden exactamente, no son ámbitos que se puedan tematizar como una totalidad limitada. Por ello sigue existiendo una diferencia insuperable entre cada historia social y la historia de su concepción.

Ni la concepción lingüística alcanza a representar lo sucedido o lo que realmente fue, ni nada sucede sin que su elaboración lingüística lo modifique. La historia social o historia de la sociedad y la historia conceptual se encuentran en una tensión condicionada por la materia histórica que hace que ambas remitan a una a otra sin que esa reciprocidad pueda ser superada en algún momento. Lo que se hace no se plasma en palabras hasta el día siguiente y lo que se dice se convierte en un hecho en el momento en que se libera de uno.

Lo que acontece socialmente y lo que en esa circunstancia opera constantemente impidiendo toda historia total. La historia se efectúa bajo la premisa de la ausencia de completitud y debe prescindir de toda interpretación posible de la totalidad.

El tiempo histórico reproduce la tensión entre sociedad y su transformación y acondicionamiento y elaboración lingüística. Toda historia se alimenta de esa tensión. Las relaciones sociales, los conflictos y sus soluciones así como sus cambiantes requisitos nunca son idénticos a las articulaciones lingüísticas, mediante las cuales las sociedades actúan, se interpretan y se comprenden a sí mismas, se modifican y adquieren una nueva forma.

Deleuze al hablar de una geofilosofía nos dice que el pensamiento se da en relación al territorio y la tierra. La tierra procede siempre de un movimiento de reterritorialización y desterritorialización a través del cual supera cualquier territorio. Pensar con la dicotomía entre sujeto y objeto dan una mala aproximación del pensamiento.

La Tierra constantemente está en un movimiento de territorialización y desterritorialización a través del cual supera cualquier territorio y que tiene una relación con el movimiento de aquellos que abandonan en masa su propio territorio. La tierra reúne así en un mismo vínculo todos los elementos, pero usa a uno u otro para desterritorializar el territorio. Los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lado ajeno y los procesos

de reterritorialización no son separables de la tierra que vuelve a proporcionar territorios.

Tierra y territorio zonas de indiscernibilidad, desterritorialización, del territorio a la tierra y de reterritorialización de la tierra al territorio. En lugar de sujeto-objeto un pensamiento de esta clase distinta.

Pensar en esto nos lleva a preguntar a qué se refiere Grecia como el territorio del filósofo o la tierra de la filosofía. Si los estados son territoriales lo que ocurre es que los linajes que lideran un Estado pueden cambiar de territorio, y el Estado y la Ciudad se desterritorializan y adaptan su territorio a extensión geométrica que se prolonga en circuitos comerciales.

Estados imperiales implican una desterritorialización de trascendencia que tiende a llevarse a cabo verticalmente. El territorio se convierte en tierra desierta y viene la refundación del territorio, la reterritorialización de la tierra. En las Ciudades en cambio la desterritorialización es de inmanencia, se establece un mercado internacional en las lindes de las diversas ciudades, en las que hay una organización de diversas ciudades independientes aunque vinculadas entre sí. Donde artesanos y mercaderes hallan una libertad y movilidad que los imperios les negaban.

- Y ello depende de una sociabilidad pura como medio de inmanencia.
- El placer de asociarse que constituye la amistad y de romper la asociación, que constituye la rivalidad.
- Una inclinación por el intercambio de opiniones.

DELEUZE, ONTOLOGÍA SOCIAL Y DE LANDA, SOCIOLOGÍA ECONÓMICA

7. El punto de partida es el concepto de agenciamiento, que es el punto de partida para trazar diferencias entre dos estratos de pensamiento, que se usa para denotar a colectivos híbridos, bajo constante reconfiguración en el contexto del agenciamiento económico. Deleuze nos dice que el uso original del término es más específico caracterizando un número especial de propiedades y más genéricas al mismo tiempo.

Una corporación moderna es lo que quiere decirse con el agenciamiento Deleuziano, con la ayuda de los estudios clásicos sobre el acenso de la corporación moderna se pueden aclarar nuevamente los conceptos de reterritorialización y estratificación y máquina abstracta. Es una nueva forma de delinear lo político en la economía.

En la comparación entre performatividad y moralidad explica las divergencias entre antideleuzianos y deleuzianos. Con los términos de ensamblaje en inglés y de agenciamiento en francés, es un descriptor de estructuras heterogéneas consistente en seres humanos como elementos no humanos. Mientras esas estructuras pueden tener más o menos una identidad consistente, están constantemente juntos en una manera dinámica.

Ensamblaje como verbo y también como sustantivo es un proceso que llega a ser mucho más un estado del ser, por lo tanto las discusiones anti, en el concepto de ensamblaje a menudo sirven para orientar a los lectores a distancia para construir redes de actores como estructuras fijas y, por lo tanto conllevan una imagen de ellos como entidades dinámicas bajo constante reconfiguración.

La noción de ensamblaje describe la agentividad económica. Los agenciamientos denotan arreglos sociotécnicos cuando ellos son considerados en el punto de vista de su capacidad para actuar y para dar significado a la acción.

Reconfigurar una agentividad significa reconfigurar los agenciamientos sociotécnicos constituyéndolo, lo cual requiere inversiones materiales y textuales.

La palabra agentividad en lugar de agenciamiento tensa el hecho de que las agentividades y los agenciamientos no están separados. Lo cual conlleva la idea de una combinación de elementos heterogéneos que están cuidadosamente ajustados unos a otros e implican una distinción entre agentes humanos que se unen o se integran y las cosas que han sido organizadas.

Los agenciamientos son arreglos endosados con la capacidad de actuar en diferentes formas dependiendo

de su configuración por lo cual esto quiere decir que no hay nada más por fuera de los agenciamientos porque su construcción significa parte de un agenciamiento: los agenciamientos sociotécnicos incluyen enunciados apuntando a ello porque el primero incluye a esto último, el agenciamiento actúa en línea con la declaración, justo como las instrucciones operativas son parte del dispositivo y participan en hacerlo funcionar.

El agenciamiento aclara la agentividad económica, y eso quiere decir que los actores económicos están hechos de cuerpos humanos, prótesis, equipos, dispositivos técnicos y algoritmos. Es un uso distinto al que llaman Deleuze y Guattari como lo hacen en *Mil mesetas* y De Landa hace una teoría del ensamblaje para las ciencias sociales. Lo cual muestra que esta lectura económica no es la única posibilidad, y DeLanda demuestra que el término es más general y que agenciamiento o ensamblaje describe una amplia variedad de entidades, no sólo los actores sociales económicos, y dice existen ensamblajes de contenido y expresión, territorialización y estratificación.

En el axis horizontal un agenciamiento o ensamblaje comprende dos segmentos uno de contenido y otro de expresión. En uno un agenciamiento maquínico de cuerpos acciones y pasiones una intermezcla de cuerpos reaccionando unos a otros. En el otro un agenciamiento o ensamblaje colectivo de enunciación, de actor y enunciados o declaraciones de transformaciones incorpóreas atribuidas a los cuerpos.

En otras palabras los agenciamientos o ensamblajes son entidades que consisten en cuerpos y objetos referidos como contenidos, así como entidades no materiales, como declaraciones o enunciados referidos como expresión. Los ensamblajes son entidades heterogéneas como los actores de redes conocidos. Deleuze y Guattari van más allá en, el axis vertical, el ensamblaje tiene un lado territorial y uno reterritorializable, los cuales lo estabilizan.

Los ensamblajes se pueden caracterizar por un proceso de territorialización y desterritorialización que

son procesos que estabilizan y consolidan, desestabilizan o disuelven la identidad y el ensamblaje.

La territorialización debe primero ser entendida como proceso que define o delinea los límites espaciales de los territorios actuales, como si se tratara de una organización. Territorialización que también se refiere a procesos no espaciales, los cuales incrementan la homogeneidad interna de un ensamblaje, tal como el tipo de procesos que excluye una cierta categoría de personas miembros de una organización.

La territorialización se refiere al tipo de componentes de ensamblajes, la estabilización de cuerpos y objetos. En la terminología de Deleuze hay un término similar que denota la estabilización de un ensamblaje, con la mirada puesta tanto en los componentes del contenido, como en los contenidos de la expresión.

En el caso de ensamblajes orgánicos el código genético sirve como componente de expresión. En el caso de los ensamblajes tales como la burocracia humana o los sistemas tecnológicos o las entidades lingüísticas, tales como textos y discursos, sirven como componentes de expresión. El proceso en el cual esas dos formas de componentes contenido y expresión coevolucionan dentro de un estable y consistente todo es llamado estratificación.

Los estratos son las formaciones históricas que se realizan sobre las cosas y las palabras, viendo y hablan-

do, de lo visible y de lo decible, para tipos de puntos de lectura, de los contenidos y las expresiones.

De Landa en *Mil años de historia no lineal*, nos dice que el mundo es un conjunto de estructuras, complejos desarrollos geológicos, sociales, biológicos, lingüísticos que son sedimentos materiales producto de la historia. De modo que, solamente podemos actuar respecto de creaciones históricas y generar innovaciones novedosas y de otra manera emergentes, que se pueden volver creaciones que eventualmente son la base para que se formen nuevas creaciones. Y toda la población de estructuras que habita este planeta tiene su variedad, cuyos materiales novedosos cada vez posibilitan nuevas formas.

Cada sistema dinámico se diferencia por sus operaciones para operar lejos del equilibrio y siendo recorridos por flujos de materia y energía que producen sus metamorfosis particulares.

Una vez que la infraestructura emerge, un nuevo conjunto de constreñimientos hace que se intensifiquen o se inhiban. Por ello al formarse una estructura son el resultado colectivo de una actividad individual, pero al ser instaladas sobre una infraestructura afectan sus componentes para limitarlos o controlarlos, para ponerlos en movimientos o generar su mutación.



Al realizarse innovaciones sociales que embonan en un juego de realización, sus efectos intensificadores se producen y los efectos llegan a ser formas de desarrollo de esos conjuntos colectivos. Por consiguiente, viene un incremento del flujo de energía que hace posible una red de tecnologías que construyen el armazón continental de un territorio, que puede suceder tras un colapso real, o en un ciclo de auge después de uno de decadencia.

Después el proceso se remite a la forma de la toma de decisiones, y unas pueden ser en la distinción centralizadas o descentralizadas, la organicidad versus la reticulación en el espacio, de ahí que la constitución de las ciudades, que sin lugar a dudas son una condición de realización en el espacio que articulan las energías y los flujos de materias, coexistiendo ambas formas y sufriendo una metamorfosis con el tiempo y la reelaboración de las formas geométricas y sus transformaciones en el espacio material.

Planeación versus espontaneidad, es la primera versión de lo que luego socialmente será la relación entre coerción y voluntad. Que a la par de la intensificación de los flujos de energía se transforma en un conglomerado de decisiones humanas. Que se hacen centralizadas y no centralizadas respecto a las instituciones sociales que comienzan a determinar cómo los flujos de energía se distribuyen en el espacio. De ahí se convierte la administración en burocracia y administración pública.

Existen los mercados locales y las estructuras autoorganizadas que son el resultado de la actividad coordinada de individuos cuyos intereses coinciden de manera parcial. Las burocracias planean una extracción de los excedentes de energía de las sociedades en forma de impuestos y tributos, etc., y con ello se aseguran de controlar y procesar dichos excedentes de flujos de energía y transformarlos en "bienes sociales". Mientras que la convergencia de personas es regular y son capaces de tomar decisiones de manera independiente. Implican ambos dos tipos de distribución uno de energía y el otro de materia respectivamente.

Ambas se correlacionan con la idea de planeación versus espontaneidad, con la idea de la distribución de seres humanos de modo homogéneo por la burocracia o por conjuntos heterogéneos entrelazados por sus demandas económicas que son complementarias entre sí.

Pero burocracias y mercados son más que mecanismos colectivos de asignación de recursos energéticos y de materiales, sino que son conglomerados que involucran normas colectivas institucionales, tales como códigos de conducta y obligaciones contractuales. A la vez que existen en ellos reglas específicas que definen una empresa común y homogénea que no genera contratos bilaterales, sino de sumisión a la soberanía de una estructura de administración pública.

Se trata de elementos que embonan en una forma autoorganizada de distintos elementos y de distintas jerarquías. Dichos elementos que embonan y sus jerarquías coexisten y se entrelazan y se originan de mutuo. Los mercados pueden construir reorganizaciones desde arriba para dar forma a una jerarquía de elementos que embonan. Pero puede haber también un embonaje de jerarquías como los sistemas de poder.

Se trata de ese modo de un patrón dinámico en medio de una turbulencia constante en la evolución urbana de Occidente. Es una naturaleza no lineal de las dinámicas autocatalíticas de las poblaciones, lo que genera una secuencia en la intensificación de flujos de energía que da impulso al desarrollo urbano.

Que junto con la intensificación agrícola causa un incremento masivo de la población y seguida de un aprovechamiento intensivo de la energía del agua corriente para crear la energía de molinos, maquiladoras de ropa, que lleva a que el agua en movimiento por la gravitación y la energía solar, junto a la energía en bruto hacen que en conjunto intensifiquen el flujo de dinero.

Es energía que fluye en la dirección opuesta: la energía va de la zona agrícola a los pueblos y ciudades que proveen de alimentos y el dinero va de los pueblos a las ciudades para pagar por el alimento. El flujo de

energía posibilita la circulación del dinero y la manipulación del dinero controla el flujo de energía.

Pero los sistemas monetarios se originan en la política y no son puramente comerciales. Las jerarquías centrales para facilitar la extracción de los excedentes agrícolas e incrementar la captación de impuestos, son los encargados de extraer este excedente de energía.

Los productores agrarios llegan a la ciudades para vender sus productos pero no para comprar sino para tener dinero para pagar compromisos con los propietarios de la tierra, por ello el dinero es un catalizador y a la vez estimulante del comercio. Los productos de alta demanda y fácilmente puestos en circulación juegan el rol de dinero. Son bienes muy codiciados que se convierten rápidamente en dinero y fluir fácilmente y con rapidez.

Este dinero que ya está en un ciclo autoorganizado existe en las demandas complementarias y puede embonar a distancia, incrementando la intensidad de los intercambios en los mercados.

El dinero coexiste con los sistemas monetarios, con su jerarquía de monedas de diferentes denominaciones, que no son sistemas autoorganizados, sino planeados e implementados por una élite.

El dinero planeado y estandarizado es el que se convierte en dominante e incrementa sus reservas. La intensificación del volumen y de la velocidad del dinero se afectan mutuamente en la consolidación de occidente y a medida en que los metales preciosos se volvieron más abundantes las monedas pasaron más rápido de mano en mano.

Estos flujos intensivos de catalizadores monetarios y de energía solar y gravitacional aceleran el modo urbano y sostienen con su dinámica a las ciudades, hacen la infraestructura de un territorio continental, a través de un estado dinámico no lineal.

Es la intensidad de los flujos por sí mismos y no rasgos de la psique, lo que mantiene la mezcla de los componentes mercantiles con los de mando jerarquizado, en la forma correcta para crear dinámicas autocatalíticas.

En el mercado no sólo cambian de manos los recursos, sino los derechos de propiedad de las cosas y los productos, el mercado facilita las transacciones sencillas y las complejas. Las complejas implican costos ocultos que van del esfuerzo a la determinación de la calidad de un producto, contratos de ventas y laborales y capacidad de cumplir dichos contratos.

Los costos de transacción empezaron siendo mínimos y los costos para hacer cumplir las transacciones y los arreglos comerciales igual. La amenaza de ostracismo comercial, los códigos de conducta y otras restricciones informales eran suficientes para permitir el funcionamiento tranquilo de los mercados.

Con la intensificación del volumen y la regularidad del comercio, nuevas organizaciones institucionales y normas se requieren para regular el flujo de recursos. Es decir, hubo un aumento de complejidad, sus costos de transacción se incrementaron y sin un conjunto de normas institucionales y de organizaciones para mantener bajos estos costos, la intensificación del mercado occidental se paralizaría. Las economías y el bajo costo en hacer cumplir los contratos fueron mutuamente estimulantes.

El surgimiento de normas institucionales en este proceso tiene que ver con normas de conducta cuyos códigos son informales, y lentamente se fueron sedimentando entre los miembros de la sociedad en este periodo medieval.

Otras normas que provienen de los contratos se introducen como parte del proceso de disminución de costos y riesgos en las grandes inversiones, mejorar el flujo de la información y disminuir los costos de transacción.

Ciudades con un entorno de comercio internacional fueron las incubadoras de las innovaciones institucionales, pues creaban materiales culturales como catalizadores del comercio, por ello los códigos de cultura se propagaban en términos del comercio.

La idea de ciudades concretas en vez de hablar de la sociedad permite hablar de entidades históricamente emergentes que forman individuos operando a mayor

La distribución en el espacio de estos sistemas jerárquicos se ve sujeta por la distancia geográfica, y eso significa que no había que hacer grandes viajes para obtener los servicios requeridos.

escala: comunidades individuales, ciudades individuales, organizaciones individuales, países individuales con el afán de no dar por sentado que existe una uniformidad social.

Las ciudades como unidad de análisis permiten visualizar como entidades que abarcan una variedad de comunidades e instituciones dentro de los límites de la ciudad, y la explicación de una homogeneidad cultural dentro de una ciudad se explica por sus procesos históricos concretos.

La toma de decisiones centralizada o descentralizada ocurre tras la emergencia de una ciudad en concreto, durante su crecimiento y es posible esperar diferentes grados de uniformidad y de diversidad en la configuración de su infraestructura.

Y dependiendo del papel que una ciudad juega en un contexto más amplio, los materiales culturales que se acumulan en ellas muestran diferente grado de homogeneidad y heterogeneidad. Por ejemplo, una ciudad puede ser una capital política para una región y fomentar una gran unidad cultural en su cultura y en los poblados a su cargo de menor influencia.

Una ciudad puede también ser una puerta de entrada a las culturas extranjeras, para ser un acceso y puede por ello difundir una serie de materiales heterogéneos, que a su vez pueden incrementar la diversidad de la ciudad y de aquellas con quienes tiene contacto. Con ello podemos verificar como las interacciones se dan entre ciudades y como emergen las estructuras emergentes entre ellas como producto de las interacciones.

La conjunción de grupos de ciudades que forman estructuras jerárquicas, verdaderas estructuras pira-

midales de centros urbanos. Otras más como sistemas de redes. Las jerarquías de pueblos formados bajo el dominio de las capitales regionales. Las pequeñas ciudades ofrecen a las zonas rurales de los alrededores una variedad de servicios comerciales, administrativos y religiosos y se dirigen a ciudades más diversificadas para acceder a servicios que no se podían acceder localmente.

Estas movibilidades promueven el desarrollo de una jerarquía de asentamientos urbanos, donde el tamaño de los mismos tiene que ver con la oferta y diversidad de los servicios. La distribución en el espacio de estos sistemas jerárquicos se ve sujeta por la distancia geográfica, y eso significa que no había que hacer grandes viajes para obtener los servicios requeridos.

Estas formas piramidales son las que organizan las amplias regiones en cada época, con límites muy precisos, con flujos de bienes comerciales que circulaban en estas jerarquías que consisten en productos básicos como alimentos o manufacturas sencillas.

La circulación de los bienes suntuosos se origina en otro lugar, el comercio exterior, ligado a artículos de prestigio que crea un ámbito fuera de los sistemas de locación central, que actúan como puertos de enlaces en los circuitos comerciales de ultramar y que se transforman en nodos de una red no restringida por la distancia, se trata de un sistema red.

El sistema red muestra un ordenamiento de asentamientos urbanos y ciudades funcionalmente complementarios, aquí lo que impera es la nodalidad y no la centralidad. Las ciudades red fácilmente ejercen el centro a distancia, la influencia de una población ya no

tiene que ver con los lazos de sangre, ni con el centro formal de un territorio. Las formas de un sistema red son invisibles, se trata de rutas mercantiles, confluencias, puertos de acceso y puestos de avanzada.

Los centros de comercio son embonajes, es un conjunto entrelazado de funciones económicas distintas pero complementarias. Las funciones económicas que dieron paso a innovaciones forman nodos privilegiados en las redes y los modos rutinizados de producción están en la periferia. El sistema de red difiere del de pirámide, porque la red tiene influencia en ciudades pero con un rango inferior al de una gran ciudad cuyo dominio es más estable.

Los nodos dominantes de una red tendían a reemplazarse unos a otros en este rol, ya sea por la intensidad del intercambio en rutas comerciales o porque los bienes suntuarios se convirtieran en necesidades cotidianas. Muchas ciudades grandes se formaron en la periferia del sistema red.

A su vez respectivamente los sistemas red y los de jerarquía tienen distintos tipos de materiales culturales a los que dan origen respectivamente. Los materiales que forman la cultura necesitan acumularse y sedimentarse lentamente e irse consolidando con mayor o menor fuerza según los vínculos establecidos entre ellos.

Las construcciones jerárquicas tienden a experimentar una homogeneización antes que los materiales se solidifiquen en una pirámide, mientras que los embonajes articulan los elementos heterogéneos, que se enlazan sin imponer uniformidad.

El sistema de locación central funciona en una población homogénea bien asentada en sus territorios históricos, la capital nacional destila y formaliza la cultura autóctona que resulta común y reinserta el producto civilizado de vuelta a la vida local. Mientras que el sistema red posee un cosmopolitismo desarraigado a la vida local, y posee marcadas discontinuidades entre el campo y la ciudad, el centro y la periferia. Los valores y las técnicas del nodo dominante se superponen a los

de la periferia tradicional sin intentar su integración o una síntesis gradual.

Los procesos de homogeneización a nivel regional se realizaban por parte de las ciudades en la punta de la jerarquía. Las culturas locales se volvieron grandes espacios para las tradiciones, a la vez que se volvieron grandes centros educativos y editoriales. Las ciudades puerto difundían elementos heterogéneos provenientes de otras culturas.

La circulación y el procesamiento de materiales culturales a través de estos dos sistemas diferentes resultaron ser importantes, tal cual como su mentalidad, dado que las estructuras psicológicas afectan la dinámica de la toma de decisiones y con ello los flujos monetarios y energéticos, así como el flujo de conocimiento y de ideas.

El proceso entero no emana de una esencia localizada en la cabeza de las personas o en la racionalidad. La capacidad humana para optimizar la eficacia de la toma de decisiones siempre fue dada por hecho, se trata de mundo que progresivamente crece en irritaciones, donde la geografía crecía de modo uniforme, el bienestar y el dinero estaba distribuido de modo igualmente uniforme, la demanda de servicios urbanos, tanto como las distancias que debía cubrir la gente para conseguirlos se mantenían fijos.

Un mundo lineal, donde había formas específicas de distribución espacial, en la que los distintos centros urbanos se las arreglaban para minimizar el tiempo de transporte de los servicios y se optimizaba de ese modo el beneficio colectivo.

En los modelos no lineales los patrones urbanos no resultan de optimizaciones sino de una dinámica de cooperación y de conflicto entre ciudades, incluyendo el crecimiento y la decadencia de los centros urbanos. Los centros urbanos crecen atrayendo la población de las áreas rurales a través de la oferta laboral con la motivación de tener un mejor salario, y como efecto desmotivacional, la sobrepoblación y la contaminación.

La cooperación entre centros urbanos muestra más que un modo de compartir los recursos humanos uniformemente, una tendencia a crecimientos de unos a expensas de otros. Y de inhibición de los grandes centros a otros del mismo tamaño. Los patrones de desarrollo estables están ligados al decremento de la fuerza y al número de interacciones directas entre las ciudades. Demasiada conectividad conduce a patrones inestables, mientras que el decremento en la conectividad dentro de una jerarquía de ciudades conduce a la estabilidad. 

REFERENCIAS

- Braudel, F. (1970). *Historia y Ciencias Sociales*. Por una economía histórica las responsabilidades de la Historia. Historia y Sociología. El aporte de la Historia de las civilizaciones. Unidad y diversidad de las Ciencias del Hombre.
- Braudel, F. (1958). "Histoire et sciences sociales: La longue durée", artículo publicado en *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 13. 4 (octubre - diciembre de 1958), pp. 725-753.
- De Landa, M. (1953). *Mil años de historia no lineal*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1998). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. Y Guattari, F. (2000). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

(DES) Construcción Rubik-psicosocial

Ricardo Rodríguez Herrera

PERSONAJES:

Tomás Ibáñez (1944-), Zaragoza, España. Psicólogo Social Desconstruccionista (retirado desde 2007). Anarquista con razón y causas. Exiliado en Francia a muy temprana edad, lo cual detona su interés ideológico, plasmado en sus escritos sobre psicología social, anarquismo y una tal Penélope.

Miguelón (anterior al Big Bang – sin fecha de caducidad), Multiverso. Psicólogo Social (al menos eso dice). En Facebook sus amigos son personajes históricos. Su ideología e intereses salen de la nada. Algún día cambiará al mundo.

Lucho (s. f.), Imaginación de Miguelón. Amigo imaginario.

DATOS DE LA TIRA CÓMICA

Se presenta una metáfora referente a la propuesta de Tomás Ibáñez (1994), en la cual se aboga por una psicología social desconstruccionista, sustentada en la figura de Penélope, donde lo hecho en la disciplina, aunque esté bien hecho, no es conocimiento fijo o inalterable, develando el carácter histórico de los fenómenos sociales y del entramado sociocultural, apuntando así a la necesidad (casi, casi obligación) de "tener que deshacer periódicamente los conocimientos contruidos por la psicología social" (Ibáñez, 1994: 223).

El Cubo Rubik es puesto en el papel de un proyecto de psicología social o el conocimiento que de ésta se genera, su acomodo o armado es un proceso imposible, tramposo, simple o complejo, donde al final, y para hacerlo interesante, siempre es desarmado para después armarlo una y otra vez.

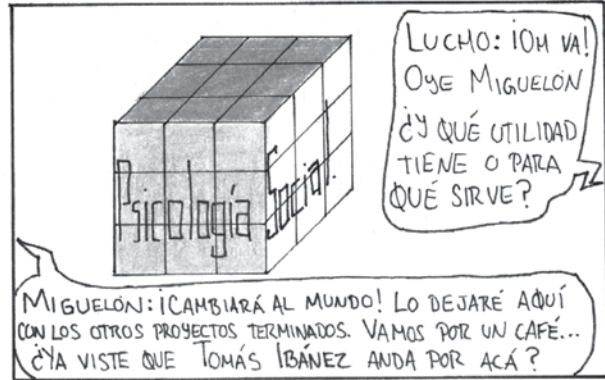
REFERENCIA

Ibáñez, Tomás (1994): *Psicología social construccionista*. México: Universidad de Guadalajara.

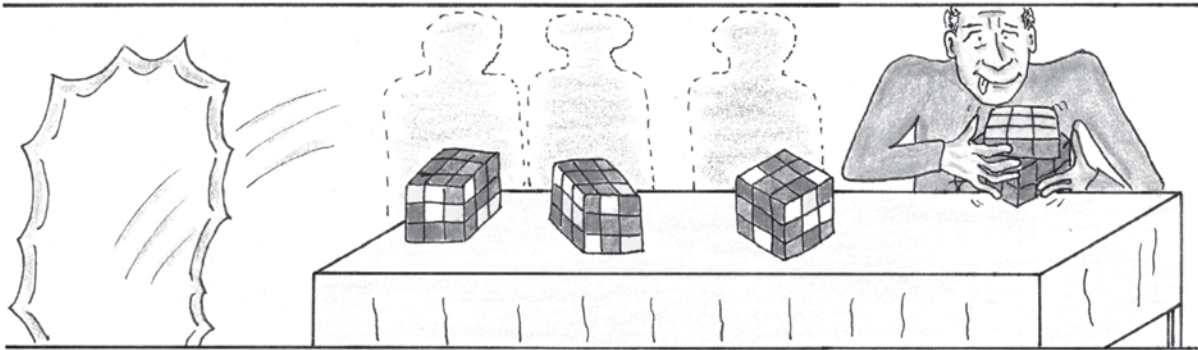
(DES)Construcción Rubik-psicosocial.



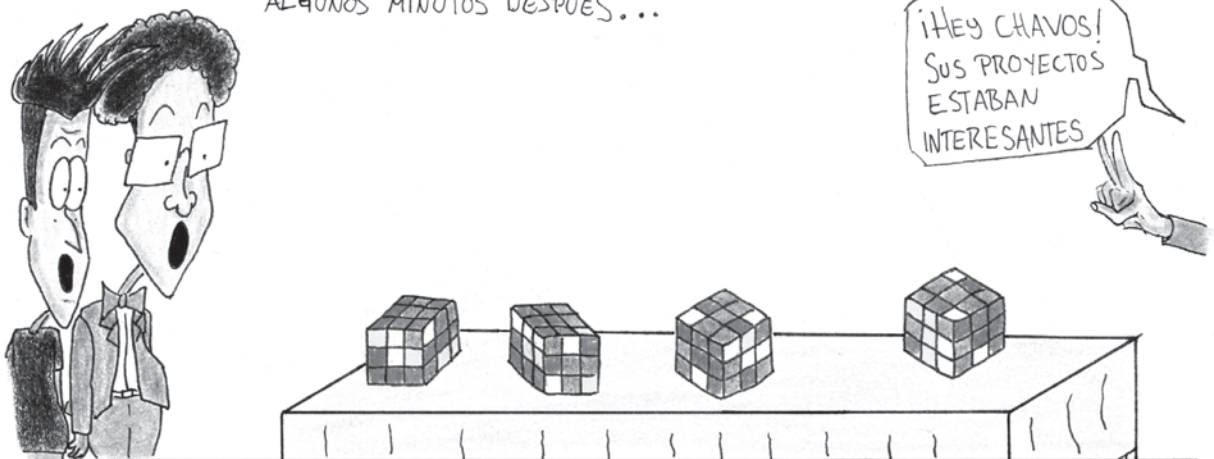
Ricardo Rodríguez 2017



45



ALGUNOS MINUTOS DESPUÉS...





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

TRANSFERENCIA BANCARIA

Scotiabank
CLABE: 044180001042389114

Una vez hecho el pago, envía a **elalmapublica@hotmail.com** 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



WWW.ELALMAPUBLICA.MX

Colaboradores

Salvador Iván Rodríguez Preciado. Profesor del Departamento de Psicología, Educación y Salud. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Tania Jimena Hernández Crespo. Profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Juan Soto Ramírez. Profesor Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Milagros Ruiz Barba. Licenciatura en Psicología, Departamento de Psicología, Educación y Salud. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

María Zoe Peregrina Aguilar. Licenciatura en Psicología, Departamento de Psicología, Educación y Salud. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Brenda Abigail Rocha Tangassi. Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México.

Carlos Arturo Rojas Rosales. Profesor de Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ricardo Rodríguez Herrera. Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana.

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 Acción Colectiva e Identidades.

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 Acción Colectiva e Identidades.

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.

María 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.



VISITA NUESTRA BIBLIOTECA DIGITAL:



WWW.ELALMAPUBLICABIBLIOTECA.NET



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



DE VENTA EN LIBRERÍA GANDHI, MIGUEL ÁNGEL DE QUEVEDO

WWW.ELALMAPUBLICA.MX

