



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



Contenido

- 04 Presentación
- 07 La socialidad mínima, de Francisco Tirado: reseña
PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB
- 11 Morfología social
DE MAURICE HALBWACHS
- 23 Obedecer o resistir a la autoridad: lecciones a partir
de los experimentos de Stanley Milgram
JOEL FELUI I SAMUEL-LAJEUNESSE
- 41 La vida comienza después de cada función
ANABEL XÓCHITL DÍAZ ORTIZ
- 45 La vida de todos y de nadie se vive en la pared
GABRIELA GUADALUPE DE GYVES MONTES
- 47 La cicatriz como objeto de recuerdo
MILDRED VELASCO BLANCAS
- 49 Superstición, autogestión y la teoría del caos
PAULA KATYA VARELA RAMÍREZ



REVISTA EL ALMA PÚBLICA, año 5, núm. 9, primavera – verano 2012, es una publicación semestral editada por Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, Tel. 58044600, ext. 2764, www.elalmapublica.net, elalmapublica@elalmapublica.net. Editor responsable: Angélica Bautista López, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2010-081810510200-102, ISSN: 2007-0942. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 14961, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Digicenter de México, S.A. de C.V., Avenida Plutarco Elías Calles núm. 1810, colonia Banjidal, C.P. 09450, Delegación Iztapalapa. Este número se terminó de imprimir el 18 de Noviembre del 2010 con un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización de Angélica Bautista López.

Directora editorial
Angélica Bautista López, UAM-I

www.elalmapublica.net

51 Para pensar y trabajar en un mundo
lobotomizado y desempleado.
Ensayo sobre la identidad universitaria y sus deslogros

CHRISTIAN O. GRIMALDO

55 Mexicanos perdidos en México

RODRIGO ISLAS PÉREZ

57 Una pelea de perros

VERÓNICA FUENTES CAMARENA

63 En defensa de lo usado

GABRIELA TORRÁS CEBALLOS

69 El ideal de no ser afectado

ARIADNE PAPACOSTAS VILLEGAS

75 Razones del porqué y para qué de una psicología social

JAHIR NAVALLES GÓMEZ

85 ¡Qué historias !

DE SERGE MOSCOVICI



Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I

Claudette Dudet Lions, UNAM

Pablo Fernández Christlieb, UNAM

Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM

Gustavo Martínez Tejeda, UPN

Jahir Navalles Gómez, UAM-I

Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

Cuidado de la edición

Abdel López Cruz

**Composición tipográfica,
arte y diseño**

Verónica García Montes de Oca

Asistente editorial

Eduardo Toledo Escalona

Fotografía de la portada

Aby Sosa

Fotografía de interiores

Aby Sosa

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



Presentación

La psicología social va olvidando sus razones de ser. Conforme avanza el siglo, que se mueve rápido sin saber a dónde va, da la impresión de que las preocupaciones ultimadas de la psicología social van adoptando el aspecto de las modas de temporada, de *trending topics* de *Twitter* o de la canción de verano, es decir, de cosas que cuando se sopesan, suenan huecos porque les falta material. Cuando se quiere estudiar la atribución, la representación o la construcción social, la memoria, la opinión o los comportamientos colectivos, parece que dejan de importar las razones que produjeron tales ideas, las conexiones que hay entre ellas, e incluso si eso es realmente representación y no otra cosa, porque lo único que parece importar es obtener algunos resultados cualesquiera para algún fin determinado. La psicología social ya no es una teoría sino un cuestionario. Aquello que se llamaba el marco teórico es cada vez un paso más corto que se da cada vez más apresuradamente.

Diríase que los objetos o temas de la psicología social se han vuelto baratos, esto es, que no cuesta adquirirlos, que no hace falta para acceder a ellos mayores lecturas lentamente acumuladas, y si, por lo mismo, se sabe de antemano que no tendrán consecuencias, verbo y gracia, que una investigación sobre la construcción social del género en el aula de estudiantes del sexto grado en el norte del país será archivado sin que nadie lo revise, no importa, porque en rigor no contenía nada más que la obligación de hacerlo, y es que la psicología social tiene hoy en día preocupaciones más bien pequeñas: su preocupación es sobrevivir en un mundo competido. Y por eso, como ciencia o como disciplina o como conocimiento, ya no ofrece comprensión, sino que ofrece productos, porque lo que busca es clientes, sean alumnos, profesores, autoridades, empleadores o compradores; parece aspirar a ser una marca en busca de las fuerzas del mercado. Lo demás, las razones de fondo, las razones de ser, no están de moda y por ende ya no venden y por lo tanto no se trabajan.

La psicología social no parece ser más un pensamiento que se ha ido desarrollando a lo largo de dos siglos, sino una serie de herramientas o utensilios que se emplean para una tarea pero que no interesan por sí mismos. No solamente a nivel profesional, sino académico y docente, solamente la entusiasma —o solamente entiende— las urgencias de la circunstancia, muy a tono con la era de la información, en donde la noticia del momento está desligada de la que la antecede y de todas las demás también: las cosas tienen una utilidad, pero no una historia. Éste es el proceso de volverse ignorantes, que no es tanto no saber cosas, sino imposibilitarse de aprenderlas.

En suma, el diagnóstico es que las teorías, temas, conceptos, ideas, experimentos, datos, etc., van perdiendo profundidad, es decir, van desconectándose unos con respecto a otros y todos con respecto al fondo común de la sociedad y de la historia, que es lo que da sentido y contenido a la disciplina. Van perdiendo material, y por eso ya no pesan y suenan huecos. Antes, en su mejor momento, por ejemplo a mediados del siglo xx o a principios, o a finales del siglo XIX, cualquier tema de la psicología social tenía conexión intrínseca y continuidad con cualquier otro más y con los fundamentos de su ciencia y con su razón de ser en la historia. Ahora, al ir tematizando la pura actualidad fugaz sin parar a ver si hay algo detrás de ella, pareciera que la psicología social se va desconectando de sí misma, y con ello, desconoce incluso el fondo de su propia época actual, el

fondo de la sociedad a la que pertenece y hasta el fondo de su utopía, de la aspiración de la cual surgió, que es, bien a bien, diametralmente opuesta a las aspiraciones pequeñas, baratas, laborales, burocráticas, gremiales, que hoy la alientan. Esto es lo que se llama típicamente un producto *light*, que no causa la más mínima merma en la persona. El alcohol, el tabaco, el conocimiento, no son *light*.

La psicología social va perdiendo su sentido, porque las cosas que no se sabe de dónde vienen automáticamente pierden el lugar de donde venían, y solamente así puede arribar la ocurrencia peregrina de que cualquier obviedad que se presente parezca una novedad insólita. Es lo que sucede con las modas de cada temporada: si esta vez la ropa viene en color zanahoria, el color zanahoria parece nunca antes visto –para quien no ha visto nada.

Pues bien, **El Alma Pública** es el proyecto de no permitir que el sentido de la psicología social se aguade, se ahueque, se abarate y se haga mercancía. Por ello insiste en mostrar la continuidad de los temas de hoy con el largo trayecto de su historia. Porque se comprende muy poco de, por ejemplo, los procesos de atribución si no se colocan en el trasfondo de las creencias. La influencia social se rebaja al nivel de una técnica publicitaria si detrás de ella no están las mentalidades; la actitud es solamente una opinión de encuesta si se desconoce el espíritu de la época. El pensamiento de la sociedad pierde peso y material y sentido si no se le pone en el fondo de una tradición.

En efecto, a esa profundidad que da continuidad, a esa consistencia que da solidez, a esa solidez que da duración es a lo que se le denomina tradición. Una tradición es el hecho de que dentro de cada idea, de cada planteamiento, se pueden hallar también una multitud de ideas y planteamientos que conectan entre sí y por ende unifican a la psicología social no obstante sus variedades. La tradición de una ciencia es lo que permite vislumbrar la razón fundamental que hizo que surgiera tal ciencia. En la tradición todo casa con todo, es donde se detectan las grandes iluminaciones y los buenos errores, donde se contempla no solamente la importancia sino también la necesidad de la psicología social. Sin su tradición, la psicología social pierde peso y se vuelve *light*, y hace furor en el mercado pero deja un hueco en el sentido.

Por ello, **El Alma Pública**, como proyecto de psicología social, se ha propuesto la búsqueda y publicación de textos y autores clásicos. Los autores clásicos son los que pertenecen a la tradición, y son, por decirlo así, aquéllos que llevan mucho tiempo siendo actuales y que todo indica que seguirán siéndolo. Los clásicos son los que duran más que las novedades. Básicamente, se reconoce a un autor o texto clásico porque sus temas o ideas parecen tener que ver con todos los demás temas de la disciplina, y donde la disciplina parece tener que ver con los temas cruciales del ser humano. Asimismo, en un clásico, los grandes temas del ser humano aparecen como siendo propios de la disciplina. Los clásicos sirven para que el siglo sepa a dónde va. Por ello, en fin, cuando se es clásico, cuando se toca el fondo, viene a ser indistinto si el autor o el texto era de psicología social, ciencia política, sociología, geografía, literatura, historia, filosofía, antropología o psicología general (ahí están Bartlett, Durkheim, Espinas, Bloch, Bajtin, Cassirer, para probarlo), porque, efectivamente, en el fondo común de los asuntos cruciales, las cuestiones dejan de estar separadas por sus ciencias. Por ello también esta psicología social es desdisciplinada.

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.

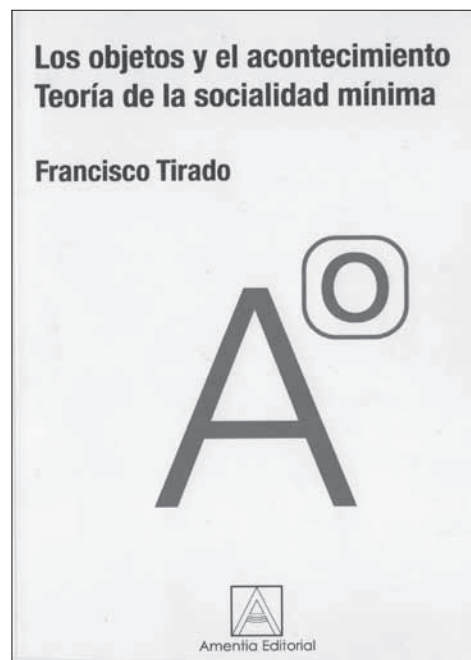
- Para el uso de las abreviaturas, la primera mención debe incluir el nombre completo seguido de la abreviatura entre paréntesis: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt); en las siguientes referencias sólo se consignará la abreviatura: Conacyt.
- Las gráficas, tablas e imágenes deberán enviarse 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 cualquiera de las siguientes direcciones electrónicas: elalmapublica@hotmail.com o elalmapublica@elalmapublica.net

La Socialidad Mínima, de Francisco Tirado:¹ R E S E Ñ A

PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

Puede ser, por ejemplo, el dinero (p.202): el dinero genera conversaciones que quién sabe dónde van a ir a parar; también genera dividendos (y los dividendos generan envidias); alimenta pretensiones e ilusiones, levanta status; reúne gente, la separa; determina amores, matrimonios, desavenencias, unos que otro asesinato, problemas familiares; instiga conquistas, imperialismos, colonialismos. Es curioso cómo, a medida que se enumeran sus injerencias, empieza, como en Quevedo, a no distinguirse de las personas. El dinero otorga dignidad, identidad y orgullo; produce secciones de finanzas en los periódicos; hace despertarse temprano a las tres cuartas partes de la población; provoca martes negros en las bolsas de valores, lanza banqueros en bancarrota por las ventanas del sexto piso. Ciertamente, las personas comienzan a no distinguirse de las cosas. Y además, se supone que el dinero es una cosa, un objeto, y se supone también que los objetos son cosas estables, fijas, o sea, que el dinero es el dinero. Pero contra esta suposición y otras más parece estar escrito este libro, porque aquí, según puede verse, el dinero cada vez es una cosa diferente, y ni siquiera hubo necesidad de decir que el dinero a veces se usa para comprar.

Esto es la socialidad que, como se ve, no se parece en nada a lo que dicen los manuales de psicología social convencional de que la socialidad consiste en algo así como un individuo sonriente que busca platicar con los demás y luego se pelea con ellos. La socialidad que



pretende la teoría de la socialidad mínima es tan fundamental que ni siquiera necesita de los individuos para ejercerse.

Tomando una idea insólita de George Herbert Mead en su *Filosofía del presente*, Francisco Tirado define a la socialidad como la capacidad de los objetos de ser varias cosas al mismo tiempo, en donde los objetos no existen por sí mismos como en la física

¹ Tirado, F. (2011): *Los objetos y el acontecimiento. Teoría de la socialidad mínima*. Barcelona; Amentia Editorial

clásica o en las ciencias sociales (que suelen no hacerles caso), sino que sólo existen si están situados en un juego de relaciones con una cantidad literalmente ilimitada de otras cosas que ni siquiera se sabe cuáles son. Y como no se sabe cuáles son, no se puede determinar cuál es la situación, por lo que la única manera de saberlo es decidir cuál objeto, por ejemplo, el dinero, está configurando el resto de la realidad, como si fuera el actor o el actante principal, haciendo pues que el resto de la realidad exista. A estos objetos Tirado los denomina operadores. Pero, entonces, los operadores, que pueden ser cualquier cosa, el dinero, o una excavadora, o una base de datos, o el uranio en 1939, o un lobo o la ciencia, tienen la peculiaridad de, digamos, desatar la realidad social para que se mueva como se le antoje sin que nadie pueda predecir cómo va a hacerlo, esto es, tienen la capacidad de detonar o abrir lo que se llama un acontecimiento, es decir, un momento en movimiento en donde surgen transformaciones o emergencias siempre inéditas, imprevisibles, novedosas y creativas. Son, en suma, los objetos los que abren el acontecimiento de la socialidad. Quizá lo más resaltable de esta tesis es que puede prescindir olímpicamente de las personas, ya que, en rigor, éstas, o partes de éstas –un ceño, una mano, una palabra– son objetos en la misma calidad que los encendedores, las plumas, los diplomas o el dinero, y que entran por igual en el acontecimiento. Efectivamente, la presente es una psicología social de objetos que inauguran acontecimientos; jamás se habla de la socialidad como interacción entre sujetos y otras ideas fáciles de digerir. Las personas, o lo que quede de ellas, son un objeto más de la socialidad. Podría decirse que ésta es una psicología social apta para tímidos que no quieren mezclarse con la gente para hacerle encuestas o presumirle su conocimiento, y también para antisociales, antigrupales, antiinstitucionales, misántropos y antimesiánicos, porque en ella la realidad se vuelve incontrolable, subversiva, y en tanto tal, hay que dejarla que fluya.

La conclusión es que a cada momento en la vida cotidiana se abren acontecimientos a través de algún operador tal como una fila en una taquilla, una manzana en el mercado, un tweet de *tweeter*, una palabra dicha de más, de donde brotan sorpresas, alegrías, sornas, ironías, visiones del mundo y otras emergencias repentinas. En efecto, la socialidad de esta teoría es mínima porque es la que se desprende en los acontecimientos pequeños, fugaces, imperceptibles, innotificables de la vida de siempre, pero también es mínima por básica, esto es, porque se refiere al punto o momento más prístino en donde aparece de pronto y de repente la sociedad, una sociedad en toda forma que no obstante debe ser llamada socialidad por su fugacidad y fluencia, que no está hecha de estructura ni de sistemas, sino de azar.

El autor de esta teoría no la denomina psicología social, a pesar de ser doctor en eso y profesor de lo mismo, tal vez por razones obvias, porque se trata de una psicología social que desborda las demarcaciones poquiteras de lo que debe ser un manual o un departamento de psicología social y en lugar de eso se empeña en que su teoría dé cuenta de la realidad en general, o si se prefiere, de la vida. No obstante, su planteamiento es muy inteligible e interesante visto desde esta disciplina. De hecho, puede afirmarse que lo que se encuentra en este texto es algo que tenía como veinte años de no verse, y que ya hacía falta, a saber, una teorización completa, integral y sistemática de la psicología social o cualquier otro nombre que haya que poner en su lugar, en donde quedan incorporados clásicos como Tarde o Mead, semiclásicos como Deleuze y Latour, y posmodernos como Donna Haraway o Maffesoli. Lo que más se nota y mejor se agradece, con gratitud de la buena, es una cantidad de años de trabajo inventando una pregunta y armando una respuesta, la pregunta de los objetos y el acontecimiento y la respuesta de la socialidad mínima, y es que, si ciertamente hay muchos académicos que

tienen en su haber muchas lecturas y muchas ideas, en cambio son menos los que logran enfilaslas rumbo a una propuesta unitaria, y la teoría de la socialidad mínima es una de éstas.

Y por eso, por puro trabajo dedicado, el texto tiene dos cosas que son maravillosas cuando están juntas: claridad y complejidad. Resulta casi emocionante leerlo, porque el lector intuye que el autor lo va llevando hacia alguna parte pero no les corre prisa a ninguno de los dos porque mientras tanto todo lo que se lee es sustancial, y además es, por momentos, poético y literario, como si fuera regalando sorpresitas cada de vez en cuando. Lo único malo es que el libro se vuelve todo subrayable, por lo cual se recomienda tener muchos lápices de colores. Ahora bien, no es fácil: hay que leerlo con atención (que es donde el lector demostrará su gratitud) porque si no el libro se le va de las manos a otra parte; pero si uno hace su tarea, al final tendrá una visión más clara y compleja de la realidad psico-social en su sentido más amplio y desdisciplinado, o de la realidad a secas. Y como siempre se dice en estos casos, el lector podrá está de acuerdo o no, pero eso no importa porque en todo caso habrá enriquecido su propia idea de la psicología social si eso es lo que le interesa, o su propia idea de la vida si la psicología social no le interesa.

La impresión de fondo que deja la teoría de la socialidad mínima es que los pequeños momentos de la vida son la vida, sus pequeños objetos son el mundo, y entonces, una cosa cualquiera puede desatar lo sorprendente, lo increíble, lo inaudito, puras realidades que carecen de causa y de explicación y de normatividad y de ciencia social que las estudie, pero que están llenas de creación, de rebeldía y de sentido, de aquello que no reside en los datos, sino entre los datos, y no reside en los nombres, sino entre los nombres, que es la manera de ser de la realidad. Y como bien puede advertirse, el autor es optimista, irredento por lo demás, y siempre parece creer o querer que los aconteci-

mientos producen efectos que, aunque breves, débiles y temblorosos, éstos son positivos y buenos en la dirección de una sociedad mejor. Claro que uno podría preguntarse qué pasaría si el lector resulta que es un pesimista de lo peor y que en cada acontecimiento lo único que ve fuera la eclosión de la debacle, la emergencia de puro gesto feo, autoritario, destructor de las mejores cosas que tenemos, y que entonces el presente libro le pareciera que sirve más bien para darle argumentos a los anuncios de Coca-Cola y Benetton que con slogans como “disfruta el instante” o “vive la experiencia” venden el ideal del capricho analfabeta para darles la razón a todos los adolescentes neoliberales bien felices de estar esperando –y creyendo que llegó- el acontecimiento que los divierta y los haga sentirse novedosos e irreverentes mientras en rigor sólo están tomando Coca-Cola. Porque también ha de haber acontecimientos decepcionantes.

En fin, el dinero como operador también abre el pequeño acontecimiento de que a la mejor uno decida que la psicología social no es tan interesante si no le alcanza para comprar el libro. Cabe anotar aquí que el libro no sólo no es caro sino que además es fácil de comprar: con las travesuras típicas de los duendes de las imprentas que cada vez que ven “alienación” ponen “alineación” y a todo ente lo vuelven mente, está publicado por la editorial Amentia de Barcelona, que tiene el perfil de lo que podrán ser las próximas editoriales: por una parte vende sus libros en formato electrónico o digital, y por otra parte los vende en papel en librerías o los imprime bajo demanda. Asimismo, todos los textos que publica están liberados, de modo que tanto el autor como la editorial permiten la copia y distribución a condición de que avisen de dónde lo sacaron, además de que, a la larga, pretende que la mayor parte de su acervo pueda ser descargado sin pagar, en el entendido de que el conocimiento no es para hacer negocio sino para hacer sociedad, pero no hace falta que el lector se espere a que esto suceda.



Morfología social fue escrito en 1938, es decir, entre 1925, en que Halbwachs escribe *Los marcos sociales de la memoria*, a los que llama sociales porque se refieren a marcos lingüísticos, conversacionales, intragrupal, de relaciones entre personas, y 1941 y 1944, en que escribe respectivamente su *Topografía legendaria* y *La memoria colectiva* que, viéndolo bien, son términos casi sinónimos, y en donde el pensamiento de la sociedad se traslada al espacio y los objetos, y deja de ser un asunto de intercambios entre personas, para ser algo que está más allá, más al fondo, más viejo, más anónimo, y que por ende denomina colectivo. Pues bien, en la *Morfología social* se puede localizar este tránsito de concepción del pensamiento de la sociedad, porque aquí la configuración de la población, sus conteos y distribuciones, algo que ya no son estrictamente personas, sino eso, configuraciones, morfologías, empieza a adquirir características psicosociales.



Morfología Social¹

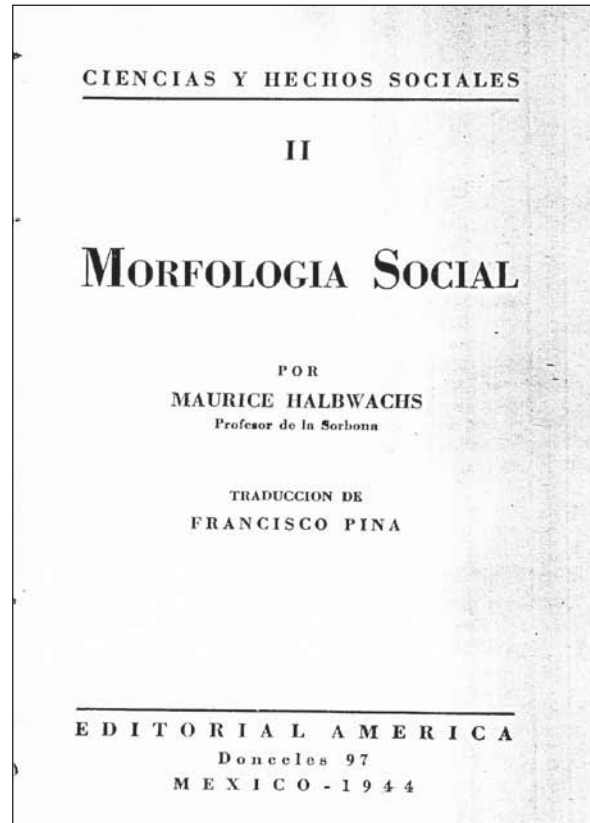
DE MAURICE HALBWACHS

PREFACIO

La antigua demografía, llamada en otro tiempo estadística de la población, la geografía humana, la ciencia de los hechos económicos que sigue en el espacio y en tiempo la evolución de los establecimientos industriales y rurales, nos proporcionan material digno de ser conservado para los fines del estudio que aquí abordamos, el cual tratara de la estructura material de los grupos y de las poblaciones. Llama sin embargo inmediatamente la atención el que los hechos y los conocimientos se presentan, si no en desorden, al menos en un orden disperso, razón por la cual no se advierte la unidad en su conjunto.

Durkheim se ha inspirado en un punto de vista más sistemático; propuso que se llamase morfología social al estudio relativo a la forma material de las sociedades, es decir, al número y la naturaleza de sus partes, y a la forma en que estas aparecen sobre el suelo, así como las migraciones internas y de país a país, la forma de las aglomeraciones, de las habitaciones, etc. El autor de las Reglas del Método Sociológico, que recomendaba que se estudiasen las realidades sociales considerándolas "como cosas" debía atribuir una importancia particular a lo que en las sociedades presenta más claramente los rasgos que caracterizan a las cosas físicas: la extensión, el número, la densidad, el movimiento, los aspectos cuantitativos, todo aquello, en suma, que puede ser medido y contado. De este tipo de definición es del que hemos partido.

¹ Prefacio e Introducción de: Halbwachs, M. (1938). *Morfología Social*. México: Editorial América. Traducción de Francisco Piña



Inmediatamente nos ha parecido que existe una morfología social en un sentido amplio, ya que todas las sociedades, la familia, la Iglesia, el Estado, las empresas, la industria etc., tienen formas materiales; pero los hechos y los caracteres morfológicos que se revelan en el cuadro de las sociologías particulares hemos visto que se reajustaban y se integraban en los hechos de población que constituyen el tema de la morfología social en sentido estricto. Estos últimos – y es este un



punto sobre el que insistiremos mucho— deben ser estudiados en sí mismos, independientemente de los demás hechos sociales y como un conjunto homogéneo y autosuficiente.

Por lo demás la ciencia de la población así entendida, constituye una parte esencial de la ciencia social, ya que en ella está uno obligado a colocarse en un punto de vista sociológico. Existe sin duda una demografía matemática, como existe una demografía biológica, ambas rodeadas de matices que estamos muy lejos de desconocer, pero que se refieren a aquellos aspectos de la realidad que se prestan a la aplicación de sus métodos y que no constituyen ciertamente ni la totalidad de la cuestión ni aun siquiera su aspecto esencial. Por nuestra parte hemos intentado poner de relieve, detrás de los hechos de la población, aquellos hechos sociales que en realidad son factores de psicología colectiva, mal advertidos hasta aquí y sin los cuales, sin embargo, continuarían sin explicación la mayoría de tales hechos.

INTRODUCCIÓN

El aspecto exterior de los minerales, la disposición de las capas geológicas, las formas de las plantas y de los seres vivos, la estructura de los órganos y de los tejidos, constituyen otros tantos ejemplos de estudios morfológicos en el terreno de las ciencias naturales. También en el mundo social, se habla de las formas, pero tal cosa se hace a veces en un sentido vago y metafórico. Es preciso, por lo tanto, precisar en primer lugar que es lo que entendemos por estructuras o formas de la sociedad.

1º— Consideraremos, por ejemplo, estructura o forma de la sociedad la manera en que se distribuye la población en la superficie del suelo. Este es un hecho puramente físico en apariencia y que resulta del espacio disponible y de las circunstancias locales. La cifra del grupo reproduce las formas de la naturaleza material: la población agrupada en una isla, dispuesta alrededor de un lago, o extendida en un valle. Una aglomeración urbana se asemeja a una masa material cuyos elementos gravitan hacia un núcleo central presentando un contorno más o menos definido. Considerada a vista de pájaro, o desde un avión, constituye una excrecencia o accidente del terreno.





2°– Consideraremos también estructura de una población su composición por sexos y edades. Las diferencias de esta índole son tan fáciles de advertir como si se tratara de características materiales. Hechos biológicos: la sociedad se asemeja a un organismo. Hombres y mujeres son como dos grandes tejidos vivos, opuestos y complementarios; las edades vienen a construir las fases sucesivas de la evolución de las células en un organismo o en un cuerpo.



Maurice Halbwachs (1877–1945).

En esta ocasión no consideramos ya a las sociedades en su relación con el suelo. Las sociedades humanas no están solamente en contacto con la materia, sino que ellas mismas constituyen masas materiales y dotadas de vida.² No podría ocurrir de otra manera, porque al estar compuesta por seres que ocupan en el espacio lugares muy próximos, tienen como todos los objetos sensibles una extensión, un volumen, una forma e incluso una densidad dados. Estos grandes cuerpos colectivos pueden crecer y decrecer. Por razón de las muertes pierden sin cesar una parte de las unidades que las constituyen las que vienen a ser remplazadas mediante los nacimientos que tienen lugar.



Son por otra parte susceptibles de moverse. Es preciso tener en cuenta a la vez el suelo y su naturaleza como seres orgánicos. En algunas ocasiones se desplazan como un conjunto, por ejemplo cuando se trata de tribus nómadas o ejércitos en marcha. En todo caso sus partes son más o menos móviles, es decir que en tales grupos hay desplazamientos internos, corrientes de entrada y salida.

Estos constituyen evidentemente nuevos hechos estructurales.

3°– Lo que hemos observado hasta aquí se aplica igualmente a las sociedades animales; no solamente un hormiguero, sino un banco de pesca, o un enjambre

² Lotka ha demostrado que la distribución del espacio entre las diversas especies animales no constituye más que un aspecto de la división de la materia que entre ellas tiene lugar. Hay otros géneros de unión entre poblaciones animales fundadas en el parasitismo, o sea en las relaciones observadas entre animales predatorios y animales presa. (Véase: V. A. Kostitzin, *Biología matemática*. Colección Armand Colin, 1937). Las diversas razas y variedades humanas están también en ocasiones, sometidas a la misma relación entre predatorios y presas, con la consiguiente distribución del espacio disponible.







de abejas, presentan características del mismo género que el tamaño o el aspecto en los grupos humanos; pueden ser localizados, o cambiar, tanto de lugar como de forma. Sus miembros se distinguen según sus edades, sus sexos etc. He aquí pues descritas unas sociedades que, al mismo tiempo que presentan formas materiales, constituyen lo que llamaremos realidades de orden moral. Tal es el caso de los grupos relativamente sencillos que observan principalmente en las civilizaciones llamadas primitivas e incluso también en las nuestras: los clanes, las familias o en general todos los grupos domésticos de un carácter amplio.

Es posible analizar la estructura de una familia aun cuando esta tenga un carácter complicado y esté parcialmente fundida con otras, incluso si su localización en el espacio resulta incierta; es posible hacerla figurar materialmente, bien sea mediante un cuadro de filiación o por una vista esquemática de las diversas ramas que la integran y de sus ramificaciones. Ello es debido a la existencia de un elemento espacial en la familia; aunque algunos de sus miembros se alejen de ella, sometidos a la atracción de otros grupos, continúa casi siempre existiendo una especie de núcleo o región más densa en la que se reúnen y se mantienen en contacto a través del tiempo algunos de sus elementos. En particular, cada agrupación de parentesco tiene un centro espacial constituido por la casa familiar, habitada por el de más edad o por una de las ramas de la familia y en la que los demás miembros de la misma se reúnen ocasionalmente. Por otra parte, además de esta localización y su extensión (principalmente en su origen), señalaremos la naturaleza orgánica de la familia. Esta puede ser comparada, en efecto, a las estructuras biológicas fundadas en el sexo y la edad, ya que ella supone la existencia entre sus miembros de lazos vitales. El crecimiento de una población guarda relación con el lento crecimiento de todas las ramas entrelazadas – las familias – que constituyen sus miembros o sus partes.

La consanguinidad y la proximidad en el espacio no bastan sin embargo para constituir una familia en lo que a sus tradiciones y a su espíritu se refiere. La diversidad de las relaciones de parentesco, los grados desiguales que se observan en la cohesión familiar nos trasladan a un mundo de representaciones y de estados afectivos que no tienen nada de material. Todos los elementos de forma, tamaño y lugar, corriente vital que pasa de una a otra generación expresan una realidad diferente constituida por los pensamientos y por la vida psicológica, expresión





que tiene por su parte una existencia real y que en tal concepto entra en la conciencia que la familia cobra de sí misma, tanto en sus cambios y sus desplazamientos como en su propia consistencia.

Hemos pasado, pues, desde las formas en apariencia físicas y geográficas (lugar, tamaño y densidad) a los aspectos orgánicos y biométricos (sexo y edad), para llegar por fin a estructuras análogas a las precedentes, pero dotadas de una conciencia colectiva que ni advertíamos ni considerábamos necesario estimar como presentes bajo cualquier forma en los dos primeros grados.



¿Hemos agotado el contenido de la morfología colectiva?

4°— El sociólogo alemán Simmel, al estudiar “las formas sociales”, presentaba como ejemplos “La cámara de los Lores, la Compañía de Indias, la monarquía hereditaria, las oficinas y las iglesias”. Toda institución colectiva constituye en efecto una forma que se impone a la vida común, se ha bajo la apariencia de cuadros religiosos, políticos o económicos. Todo lo que es a la vez definido y estable constituye una forma social, por oposición a lo indeterminado y a lo en movimiento. No podemos sin embargo ampliar el significado de la palabra “formas” (“en el sentido de “objeto de la morfología colectiva”), Hasta el punto de confundir las formas materiales de las sociedades con los órganos de la vida social, ya que la distinción entre órganos y funciones no es clara ni terminante, cuando se la aplica a la ciencia de los grupos humanos y su organización.

Más justo sería decir que, bien se trate de una empresa industrial, de una bolsa de valores, o de un órgano cualquiera de la vida política, tales instituciones no ofrecen más que un aspecto abstracto si no las colocamos en un lugar determinado del espacio y no advertimos la existencia de los grupos humanos que aseguran su funcionamiento. Las instituciones no son simples ideas, debiendo

La consanguinidad y la proximidad en el espacio no bastan sin embargo para constituir una familia en lo que a sus tradiciones y a su espíritu se refiere.







por el contrario ser contempladas al nivel del suelo, cargadas de materia, tanto humana como inerte, y estudiadas como organismos de carne y hueso –edificios, casas, lugares o aspectos del espacio–. Resulta evidente que son solamente figuras en el espacio que pueden ser descritas, dibujadas o medidas, divididas en sus elementos y en sus partes, o reconocidos su orientación, los desplazamientos, los crecimientos y las mermas. En este sentido todos los órganos de la vida social tiene formas materiales.

No olvidemos ahora que todas las formas que acabamos de revisar en las cuatro divisiones precedentes no nos interesan más que porque están estrechamente ligadas a la vida social, constituida, en su totalidad, por representaciones y tendencias. En el foro romano considerado como lugar con basílicas, tribunales y estatuas, cabe advertir únicamente una extensión bien delimitada del terreno y un conjunto de objetos físicos. La actividad política que en dicho foro se desarrollaba nos sitúa en un plano diferente, pero ¿Cómo concebirla tal, y como se desarrolló históricamente, si la situáramos en un cuadro diferente? Todas las generaciones sucesivas de Roma han dejado sobre éste sus huellas, pero todas a su vez lo han tenido a la vista y se han imaginado aquella actividad política.

Consideramos las divisiones políticas o económicas de una sociedad. La base de ellas puede ser encontrada en la naturaleza física, aun cuando no son desde luego de un carácter puramente material; entre ellas y las divisiones de la geografía física existe la diferencia que en consecuencia de que las primeras son el resultado de disposiciones morales, ya que son el derecho público y los tratados los que las determinan. Nosotros advertimos que ejercen un dominio cuyo carácter no es exclusivamente material; son hombres y voluntades lo que pesan sobre nosotros, rechazándonos o reteniéndonos cuando nos acercamos a una frontera.

Pascal afirmaba que los ríos son caminos en movimiento. Al hablar así pensaba en los hombres que los utilizan. En las vías de comunicación advertimos oscuramente la presencia de los que han determinado su trazado. Se trate de pistas en la espesura, de senderos de montaña tallados en la roca desde hace más de un milenio, de calzadas romanas, de caminos medievales adoquinados con piedras irregulares, o de carreteras modernas cuya inclinación ha sido calculada por los ingenieros, nos parece siempre que vemos los pasos de los que se lanzaron por ellos antes que nadie, de los que se abrieron camino, e incluso creemos observar





las marcas de las herramientas que sirvieron para construirlos. Especialmente nos imaginamos a los que los han recorrido antes que nosotros, figurándonos que nuevamente los transitan a nuestro lado.

Todos estos aspectos materiales no dejan pues de tener una relación con la sociedad, ya que expresan o traducen al exterior sus acciones y sus costumbres antiguas y actuales. Cuando el estadístico recorre con sus ojos una serie de cifras, si estas se refieren a las variaciones del barómetro o del higrómetro, a lo que se atiende es a los datos físicos que por tener en sí propios su significación son auto-suficientes. Si se trata de datos de población, las cifras nos hacen tener presentes realidades físicas o fisiológicas. Si lo que se hubiese registrado fuese el número de plantas o de animales nos ocurría lo propio; si se trata de hechos humanos, nuestro pensamiento busca inmediatamente, mas allá de los hombres, considerados como organismos en el espacio, el medio colectivo en el que estaban implicados, bien sea un grupo urbano, provincial o nacional, y las tendencias que en él existían y se traducían en el número de habitantes y en el de nacimientos o defunciones.

Si estas formas materiales resultaran ser, tal como parece, limitaciones y resistencias opuestas a la vida social por las condiciones físicas y biológicas, se





La morfología social arranca de lo exterior, pero ésta no constituye para ella más que un punto de partida.

podrá pensar que no pasan de constituir un elemento a la vez negativo y mínimo, con un carácter mecánico y superficial de la vida y de la sociedad. Nos queda por demostrar que la estructura morfológica de los grupos, y únicamente ella, permite en ocasiones explicar sus estados y sus cambios internos, así como sus instituciones y su género de vida; todo ocurre como si la sociedad tuviera conciencia de su cuerpo, de su posición en el espacio, y adaptase su organización a las posibilidades que de aquella manera advierte. La morfología social arranca de lo exterior, pero éste no constituye para ella más que un punto de partida. Por este camino estrecho penetraremos hasta el corazón mismo de la realidad social.

Vamos a dar aquí dos ejemplos tomados entre los estudios de la escuela sociológica francesa.

Observemos en primer lugar el gran fenómeno de la división del trabajo. Durkheim se ha preguntado si dicha división fue introducida en nuestras sociedades por razón de las ventajas que de ella se esperaban; pero ¿cómo hubiera sido posible preverlas antes de haber realizada la prueba? Atengámonos ahora a la estructura de los grupos y a sus transformaciones, es decir, a sus aspectos más evidentes y más sencillos. Supongamos que varios clanes, o varias tribus, aisladas hasta este momento, se reúnen y forman una sociedad única, aunque compuesta por varios segmentos relativamente autónomos. Como tales segmentos constituyen partes de un mismo cuerpo, se establecen corrientes circulatorias entre unos y otros y a través de todo el conjunto. Pasado un tiempo todo vestigio de separación desaparece, y todas las partes se funden en un todo. Estos simples cambios de estructura material, ¿qué consecuencias traerán consigo?

Hasta aquí, el obstáculo para la división del trabajo resultaba doblemente grande. En un grupo compuesto por un pequeño número de hombres resulta limitada la diversidad natural de las aptitudes, al mismo tiempo que la variedad de los gustos y de las necesidades no llega a ser lo suficientemente grande para que se produzca una demanda amplia de muchas variedades de productos.



Pasado un tiempo todo vestigio de separación desaparece y todas las partes se funden en un todo.

Fúndanse dos o más poblaciones en una sola, de tal suerte que puedan entrar en contacto unidades humanas en número mucho mayor; de esta manera se habrá permitido a la vez una elección y una selección mucho más grandes, y una especialización más desarrollada. Hay más probabilidades en un grupo mayor de encontrar las cualidades necesarias para formar un mecánico de precisión, un obrero de arte, un artista, un actor, un administrador o un hombre de estado. A estas producciones especiales y a estos servicios diferenciados responderán demandas y clientelas asimismo especiales, ya que en un público más complejo, integrado por elementos venidos de regiones y climas diversos, incluso diferentes en raza, y sacados de ambientes que ni tenían el mismo pasado ni vivían el mismo género de vida, surgirán necesidades más numerosas y más variadas. A la vista de la diversidad de productos a su disposición, los consumidores, cada vez más refinados y más difíciles de contentar, obligaran a la industria y al comercio a adelantarse por caminos de especialización cada vez más ramificados.

Añádase la circunstancia de que en un conjunto cuyas partes se hallan tan próximas, la población se concentra en una extensión de terreno más limitada, los hombres pasan pues con más frecuencia de un ambiente a otro, tienen un horizonte más amplio, una experiencia más rica de los gustos, y de los bienes tal y como éstos se encuentran en los diferentes lugares y en las diversas clases; la emulación, la imitación y la curiosidad establecen corrientes de producción y de consumo, y dan lugar a la vez a servicios públicos y privados, a los que pronto se toma gusto. De ello resulta una nueva acción recíproca de los vendedores sobre los compradores, de los clientes sobre los productores y los comerciantes, y del público sobre todas las funciones que dirige y estimula.

¿Qué encontramos en el origen de una evolución que se produce no solamente en la vida económica, sino en el derecho, la administración, el arte y la ciencia, y que alcanza hasta los resortes más profundos de la sociedad? Encontramos simples cambios de forma: dimensiones más grandes, partes más numerosas, fusión más



estrecha, multiplicidad más grande de las unidades, y acrecentada densidad de las aglomeraciones ¿Qué tiene pues de sorprendente que un tipo o una especie determinado de sociedad puedan ser suficientemente definidos por su aspecto morfológico?

Pasemos ahora a estudiar un caso concreto observado por M. Mauss. Los esquimales se abrigan durante el invierno en largas casas en las que se reúnen seis, siete o incluso diez familias. Cohabitan, ocupando cada una su banco especial o su parte de banco cerrado por mamparos. Durante el verano viven en tiendas en cada una de las cuales no habita más que una familia restringida. Las habitaciones no se distribuyen, pues, lo mismo en todas las estaciones del año. Una estación del año. Una estación de invierno se compone de varias casas muy próximas, –población concentrada dispuesta en un área reducida–, tan próximas en algunas ocasiones que la estación entera puede albergarse en una sola y única casa (once familias con cincuenta y ocho habitantes, cuando generalmente una casa contiene cinco o seis familias). Las tiendas de verano, por el contrario, aparecen dispersadas. El grupo en esta estación se disemina. Después del as inmovilidad relativa del invierno vienen los viajes y las migraciones lejanas. De esta manera, las familias, tan pronto se aglomeran, como si la tribu se replegase sobre sí misma, como se extienden sobre vastas extensiones desperdigándose a lo largo de las costas.

¿Constituye esto un fenómeno simplemente curioso de alternativa? Obsérvese que toda la vida social resulta afectada por él: la familia, el régimen de bienes y la organización política. La religión esquimal pasa por el mismo ritmo: religión de verano y religión de invierno. Más acertado sería decir que no hay religión en verano, si se exceptúa un culto privado y doméstico, reduciéndose todo a los ritos del nacimiento y de la muerte y a la observación de algunas prohibiciones. El establecimiento de invierno vive por el contrario en lo que pudiera llamarse un estado de continua exaltación religiosa. Entonces mitos y cuentos se transmiten de una a otra generación. “A cada momento se realizan sesiones imponentes de shamanismo público para conjurar las hambres. Toda la vida invernal viene a constituir una especie de prolongada fiesta”.

No hay en todo ello nada que deba sorprendernos; este ritmo alternativo aparece más marcado entre los esquimales por razón de que éstos habitan comarcas en las que el verano se opone de una manera más precisa al invierno que lo que sucede en otros lugares. Se observa también en las sociedades americanas de







pieles rojas, especialmente en la zona de civilización del Noroeste, de la misma manera que en las comunidades pastorales. ¿No se encuentran asimismo ciertas analogías en nuestras sociedades occidentales? No pensemos solamente en las noches de invierno en el campo, mientras que en la ciudad, en la misma estación, se intensifica la vida de relación, en tanto que en verano se producen los viajes y la dispersión. Independientemente de las estaciones en sí propias y de su sucesión, las familias están más unidas en el ambiente de la aldea hasta el extremo de que a veces llega a fundirse en una intimidad cálida y casi animal,



tal como ocurre en el Cromedeyre-el-Viejo, de Jules Romain, vasto hormiguero humano vaciado en la roca, y en el que cada célula familiar no es más que pequeña habitación comunicada con las otras. En los medios urbanos, por el contrario, especialmente en las grandes ciudades, los matrimonios o grupos domésticos aparecen dispersados. Incluso cuando están unidos por relaciones de parentesco, de amistad, de origen o de oficio, se encuentran separados, no tanto por el espacio, como por la materia humana anónima que se adivina alrededor, aun cuando uno no llegue a tropezar con multitudes que circulan en las calles y que tienden a arrastrarnos a lugares distintos de aquellos a los que uno se propone ir. Pero la ciudad y la aldea no se diferencian solamente por la estructura material y la distribución de las habitaciones y grupos de habitantes: las creencias religiosas, no son en ellas las mismas, ni lo son las prácticas, las ocupaciones, las profesiones, las costumbres, ni el derecho en lo referente al reparto y trasmisión de bienes, así como la participación en la vida pública. Si el campo no pudiese alimentar a sus habitantes más que durante una mitad del año, lo que les obligaría a pasar la otra mitad en las grandes aglomeraciones industriales, tales habitantes, pasarían por las mismas alternativas que los







esquimales, con el resultado de que en razón de su mayor acercamiento o de su mayor dispersión, se verían lanzados a civilizaciones muy diferentes entre sí.

Este primer análisis nos conduce en resumen a distinguir los aspectos materiales de la vida de los grupos por contraposición a todo el resto de las realidades sociales. Dichos aspectos materiales son el resultado de que los grupos existen y se mueven en el espacio, de que tienen un cuerpo y están formados por miembros, así como de que están integrados por una masa de elementos que son en sí mismos otros tantos organismos yuxtapuestos.

Tales caracteres aparecen más o menos en relieve según las formas sociales a las que hemos pasado revista. Se encuentran en primer plano –llegando incluso a poderse afirmar que constituyen toda una provincia de la sociología– cuando se estudian los estados y los cambios de la población, los pueblos, las aglomeraciones urbanas, los habitantes, así como las migraciones, los caminos y los medios de transporte. Nos encontramos aquí sobre un plano definido del que no estamos obligados a salir: el de los hechos de la población puros y simples, o sean los hechos morfológicos propiamente dichos. Cuando se trata de otras realidades colectivas, tales como los clanes, o las tribus, las familias, los grupos religiosos, políticos etc; los hechos de la estructura espacial no representan entonces la totalidad, sino solamente la condición y algo que pudiera considerarse como el substrato físico de tales comunidades. La actividad de éstas tiene en cada uno de estos casos un contenido particular, específico, y no se confunde con los cambios de estructura espacial y de distribución sobre el terreno. Dicho de otra forma: colocadas y aprensadas dentro de los cuadros sociológicos particulares, las formas materiales de las sociedades reflejan todos los órdenes de las preocupaciones propias de cada una de ellas; es por ello por lo que existe una morfología religiosa, una morfología política, etc., o sean unos hechos morfológicos considerados en un sentido amplio.

En todo caso la morfología social, como ocurre con la sociología, se refiere ante todo a las representaciones colectivas. Si fijamos nuestra atención sobre estas formas materiales, lo hacemos con el fin de descubrir tras de ellas toda una parte de la psicología colectiva, pues la sociedad está implicada en el grupo material, y el pensamiento del grupo encuentra en las representaciones que le vienen de estas condiciones espaciales un principio de regularidad y de estabilidad, de la misma manera que el pensamiento individual tiene necesidad de percibir el cuerpo y el espacio para mantenerse en una situación de equilibrio.



Obedecer o resistir a la autoridad: Lecciones a partir de los experimentos de *Stanley Milgram*



JOEL FELIU | SAMUEL-LAJEUNESSE

INTRODUCCIÓN

a pasaron más de sesenta años desde la Segunda Guerra Mundial, y aún no nos hemos recuperado de la conmoción producida por los campos de concentración y la eliminación planificada de más de ocho millones de personas. Más adelante pareció que Corea, Vietnam o las guerras, mal llamadas “tribales”, de África eran sucesos muy lejanos que debían explicarse por factores “ajenos” a la psicología, como la política o las diferencias culturales... Pero recientemente, con los casos de Bosnia y Kosovo, en el corazón de Europa; Chechenia, el conflicto árabe-israelí, Abu Ghraib, la represión de las revoluciones árabes... resurgen de nuevo las dudas sobre nuestra condición humana y una certeza: la obediencia ciega y criminal existe, ¿cómo podemos, entonces, explicarla? La pregunta a la que ha de responder la psicología social va más allá de quién y por qué alguien da la orden de matar en un momento dado. Los psicólogos sociales debemos explicar de modo comprensible cómo puede ser que una persona ejecute tales órdenes. Sin ejecutor, la orden sería absurda y sin sentido ¿no? Así que las preguntas se suceden una tras otra: ¿Es este tipo de agresividad un universal de la conducta humana? ¿Hemos aprendido a ser obedientes? ¿Tienen los obedientes características de personalidad especiales?

Y

En este artículo orientaré algunas posibles respuestas a partir de una mirada a los famosos experimentos de Stanley Milgram, de principios de los años 60, tamizada por las reflexiones posteriores sobre el poder que Michel Foucault lanzó durante los años 70 y renovada a partir de los puntos de vista de una psicología social más sociológica que la de la que partía Milgram. Entraré en detalle en el experimento, y me disculpo con el lector por ello, pero lo interesante del experimento no son sus resultados, ampliamente difundidos, sino el proceso. El experimento fue en sí una situación social particular que debe verse con lentes etnográficas. Pasaré por las diversas condiciones experimentales, examinaré algunas críticas que se hicieron contra el experimento y estudiaré las posibles explicaciones a sus resultados, y finalmente vincularé este experimento con la concepción foucaultiana de las relaciones de poder.

Aparentemente no debería ser extraño que en un sistema social jerárquico el individuo cumpla las órdenes dadas por quien representa la autoridad. Pero cuando estas órdenes incluyen la tortura y el asesinato de personas o actividades que pueden poner en peligro la vida de otras personas, la obediencia se vuelve necesariamente motivo de estudio.

Las primeras respuestas intentaron demostrar la existencia de cierta clase de persona, dotada de una personalidad anormal, denominada autoritaria, que prevalecía en este tipo de situaciones particulares. El objetivo de Theodor Adorno y sus colaboradores, que estudiaron la génesis y distribución de *la personalidad autoritaria*, era probablemente salvar determinada concepción de humanidad. Es decir, que era mejor pensar que estas cosas las hacían personas con un peculiar desarrollo de la personalidad debido a condiciones específicas de su entorno particular, por ejemplo, la Alemania anterior y posterior a la Primera Guerra Mundial, y situar por lo tanto el mal en el interior del individuo con una determinada socialización (Collier, Minton y Reynolds, 1991).

Por desgracia, la historia se encargó de demostrar que estas situaciones no eran tan raras como se creía. El señor Stanley Milgram, por su parte, probó que las personas implicadas en estas situaciones no eran anormales, que no tenían ninguna desviación de personalidad ni nada parecido, ni tampoco eran sumisos alemanes amantes del “orden y mando”.

La sencillez del experimento de Milgram, comparada con la dificultad que supuso para la psicología social interpretar sus resultados, es estremecedora.

EL EXPERIMENTO DE STANLEY MILGRAM



El experimento transcurre de la siguiente manera (Milgram, 1963, 1973): mediante un anuncio en un diario local o bien una carta que ofrecía una modesta compensación económica por colaborar en un experimento sobre memoria y aprendizaje que tendría lugar en la Universidad de Yale, se consiguió reunir, entre 1961 y 1962, a más de mil participantes.

Entre ellos había toda clase de personas: obreros, administrativos, docentes, enfermeros, profesionales de diferentes campos, vendedores, etc. Se les citaba para un día y una hora determinados. Llegado el momento, el individuo acudía al lugar donde se le había citado y allí encontraba a otros dos participantes. Uno era alguien que, según cabía suponer, también había acudido para el experimento: un contable de 47 años de aspecto amable, pero que en realidad era un cómplice del experimentador; y otra persona que

actuaba de experimentador, con su bata, de 31 años y apariencia impenetrable y austera. Se le pagaba el dinero prometido (US\$4.50) y, para justificar lo que sucedería a continuación, se le explicaba lo siguiente:

Los psicólogos han desarrollado muchas teorías para explicar cómo la gente aprende diferentes materias. Algunas de las más conocidas están tratadas en este libro (al sujeto se le enseñaba un libro sobre aprendizaje). Una teoría es que la gente aprende las cosas correctamente si se le castiga cuando se equivoca. Una aplicación común de esta teoría es cuando los padres golpean a los niños si hacen algo mal. Lo que se supone es que golpear, una forma de castigo, hará que el niño aprenda a recordar mejor, hará que aprenda más efectivamente. Pero de hecho no sabemos demasiado sobre los efectos del castigo en el aprendizaje, porque casi no se han hecho estudios verdaderamente científicos sobre el tema de los seres humanos. Por ejemplo, no sabemos qué cantidad de castigo es mejor para el aprendizaje, y tampoco sabemos si hay diferencias entre quien da el castigo: si el adulto aprende mejor de una persona más joven o de alguien mayor que él, y muchas otras cosas de este tipo. Por eso, en este estudio reunimos un cierto número de adultos de diferentes ocupaciones y edades, y pedimos a algunos de ellos que sean maestros y a otros que sean aprendices. Queremos descubrir cuáles son los efectos de algunas personas sobre otras, unas como maestras y otras como aprendices, y también cuál es el efecto del castigo sobre el aprendizaje en esta situación. Por todo esto les pediré que uno de ustedes haga de maestro y el otro de aprendiz (Milgram, 1973, p. 28).

Seguidamente se efectuaba un sorteo truco para asignar los papeles de manera que el sujeto real hiciera de maestro. Entonces se les llevaba a una habitación contigua y se les indicaba que era necesario preparar al aprendiz para recibir los castigos. Se le ataba a una silla y se le ponían unos electrodos en las muñecas. Se le explicaba que lo ataban para que no se moviera al recibir las descargas y le decían que se

le aplicaba pasta de electrodo para evitar quemaduras. Para aumentar la credibilidad de la situación, el aprendiz mostraba preocupación por las descargas, pero se le respondía que aunque las descargas podrían ser muy dolorosas no causaban daño permanente en los tejidos.

Luego se llevaba al “maestro” ante un aparato —un supuesto generador de descargas eléctricas— que tenía 30 botones con luces piloto de color rojo. Cada botón tenía una etiqueta con el voltaje correspondiente, que oscilaba entre 15 y 450 voltios (V), y que aumentaba de 15 en 15 voltios de un botón a otro. Cada cuatro botones (es decir, cada 60 voltios) una etiqueta especificaba de izquierda a derecha: DESCARGA LIGERA (15 V-60 V), DESCARGA MODERADA (75 V-120 V), DESCARGA FUERTE (135 V-180 V), DESCARGA MUY FUERTE (195 V-240 V), DESCARGA INTENSA (255 V-300 V), DESCARGA EXTREMADAMENTE INTENSA (315 V-360 V), PELIGRO: DESCARGA SEVERA (375 V-420 V), XXX (435 V-450 V).

Para que no hubiera dudas sobre el funcionamiento del aparato, se le daba una descarga de 45 voltios de prueba al maestro apretando el tercer botón; en realidad, este era el único botón que funcionaba. Entonces se le explicaba la tarea. Debía leer al aprendiz una serie de palabras emparejadas que se le habían proporcionado y después leerle una serie de palabras y preguntarle, de entre cuatro opciones, con qué palabra se había emparejado primero. Por ejemplo debía leer: caja blanca, día claro, pato salvaje, etc. y después le leería: “Día: gris-bonito-claro-feo”. Cada vez que el “aprendiz” se equivocara le debía administrar una descarga, comenzando por el de 15 voltios y aumentando un botón, 15 voltios más, cada vez que se equivocara a medida que avanzara el experimento. Antes de administrar la descarga, el “maestro” debía anunciar al “aprendiz” el voltaje que le daría —esto se hacía para asegurarse de que el sujeto era consciente del voltaje que se le administraba—.

Si en algún momento el sujeto dudaba o preguntaba si debía continuar, el “experimentador” le contestaba con una de estas cuatro frases, y en este orden, a medida que avanzara el experimento:

Por favor, continúe.

El experimento requiere que usted continúe.

Es absolutamente necesario que usted continúe.

Usted no tiene otra opción, debe continuar.

Si la persona se preocupaba por las heridas que podía ocasionar, se le contestaba lo mismo que se le había dicho antes, es decir, que no causaban daños permanentes en los tejidos. Si la persona decía que era el aprendiz quien no quería continuar, se le contestaba que: «Independientemente de que al aprendiz le guste, usted debe continuar hasta que haya aprendido todos los pares de palabras correctamente. Por favor continúe».

Las protestas del aprendiz fueron grabadas y eran las siguientes:

Hasta 60 voltios ninguna queja.

75V-105 V: una ligera queja.

120 V: el aprendiz dice, gritando, que le empieza a doler.

135 V: gemido de dolor.

150 V-285 V: Dice a gritos alguna frase de este tipo:

«Experimentador, sáqueme de aquí; no quiero continuar con este experimento.

Me niego a seguir».

180 V: grita: «No puedo soportar el dolor».

270 V: grito agónico:

300 V: el aprendiz dice que se niega a dar más respuestas (en este momento el experimentador dice al maestro que el silencio se ha de considerar un error, y que continúe.).

315 V: grita con fuerza y la víctima dice que ya no continúa el experimento.

330 V-450 V: silencio total, ni responde ni grita.

Esta condición, en que la víctima se sitúa en una habitación distinta al sujeto y el sujeto sólo escucha a la víctima, se consideró la **condición base (condición I)**. Milgram la llamó condición de “Retroalimentación de voz”. En esta condición base del experimento, 62.5% de los sujetos obedeció hasta el final, es decir, administró el máximo voltaje que la máquina admitía dos veces (450 V). A partir de esta se hicieron diecisiete variantes más, modificando diferentes elementos de la situación, que examinaremos más adelante.

La primera duda que nos surge es ¿no será que las personas que llegan al final tienen una serie de características de personalidad proclives a la obediencia? Milgram hizo la siguiente prueba: describió el experimento a un grupo de personas y les preguntó hasta dónde llegarían ellos: 100% contestó que no llegarían hasta el final, y que la descarga media que aplicarían sería alrededor de los 140 V. Para evitar la gestión de la impresión implícita en las respuestas, preguntó a varias personas cuál creían que sería el porcentaje de obediencia. De entre estas, Milgram destaca la respuesta de los psiquiatras de Nueva York: según ellos solamente 0.125% (cerca de 1/1 000) de personas obedecerían hasta el final, incluso solo 3.73% llegaría a los 300 V. Y también, según ellos, 50% ya habría abandonado antes de los 150 V.

Aunque a veces la respuesta de los psiquiatras puede presentarse como ingenua, esto no es totalmente cierto. Es cierto que subestiman la fuerza de la situación, basando seguramente sus respuestas en alguna teoría de la personalidad, pero sus predicciones se ajustan bien a una de las condiciones experimentales: en la **condición XI** se deja escoger a la persona la intensidad de la descarga. La media administrada fue de 50 V, con muy poca desviación y solo una persona administró la descarga más alta. Es decir, cuando el sujeto puede decidir libremente qué voltaje utilizar, aplica, sistemáticamente, vol-

tajes muy bajos. Parece absurdo tener que decirlo, pero hay que insistir en ello porque introduce un elemento optimista. Los sujetos no son propensos, en general, a electrocutar a la gente (excepto uno).

Como puede verse, los psiquiatras son gente razonable: aplican su conocimiento de la personalidad humana y sacan conclusiones. Es totalmente cierto que no existía en aquel momento, ni existe hoy, ninguna teoría que afirme que 62.5% de los hombres de la población tiene una personalidad sádica extrema. Por ello, ante esos datos solo caben dos cosas, o cambiamos las teorías de la personalidad y las adaptamos a los resultados (pero entonces las “desadaptamos” para muchas de las situaciones de la vida cotidiana) o intentamos comprender la conducta de obediencia criminal desde otra óptica: la situación de poder.

Pero antes de eso, hay que precisar algunas cosas más. Veamos, por ejemplo, si, sin apelar a las teorías de la personalidad, podemos entender la función que cumplen algunas características personales (como el género). En la **condición VIII** todos los sujetos son mujeres y, dado que hay teorías populares que afirman que las mujeres son diferentes en algunos rasgos esenciales, tales como la empatía y la sensibilidad, ello nos permitiría plantear la hipótesis de que se negarían a administrar descargas elevadas. Aunque hay otras teorías, que plantean que las mujeres están más socializadas en la obediencia y que, por consiguiente, se puede pensar que el porcentaje de obediencia aumentaría (merece la pena comentar que estas supuestas diferencias fueron desmentidas en el detallado estudio de Maccoby y Jacklin, 1974). ¿Cómo actuarían estas fuerzas opuestas? El resultado fue el mismo que en el caso de los hombres, aunque ellas mostraron más tensión y nervios. Lo que refuerza la idea de la ausencia de estas diferencias entre hombres y mujeres, o en todo caso de la falta de relevancia de estas diferencias para el caso que nos ocupa.

Otra posibilidad que Milgram y su equipo revisaron es que si bien la personalidad de los sujetos no explica el resultado, podría ser que lo explicara la personalidad, percibida por los sujetos, del experimentador y del actor. En la **condición VI**, se invierten las características de ambos, el experimentador pasa a ser apacible y poco agresivo y el aprendiz, de mandíbula prominente, tiene más bien cara de pocos amigos. Los resultados apenas sufrieron modificación significativa: 50% llegó al final.

Aunque la mayoría de psicólogos sociales reconoce que los experimentos de Milgram están bien realizados y que sus resultados son fiables, este experimento ha sido blanco de fuertes críticas. A pesar de ello, Milgram ya comentó que sospechaba que el origen de las críticas no era el experimento sino los resultados. Si el experimento hubiese dado como resultado lo que se esperaba: que el norteamericano medio no obedece órdenes inmorales, seguramente no habría surgido ninguna de estas críticas. Estas se pueden dividir en éticas, metodológicas y teóricas, y las veremos a continuación.

CRÍTICAS A LA ÉTICA

La preocupación por la ética del experimento fue la primera en surgir. La APA retrasó un año la admisión de Milgram mientras estudiaba en detalle el experimento. Finalmente, lo consideró aceptable, pero eso no eliminó las dudas. Por un lado, no es ético hacer pasar a nadie por una situación tan angustiada. Por el otro, nos hallamos ante el posible carácter traumático de la participación en la electrocución inducida de una persona. ¿Cómo se sentirá uno después de haber aprendido que es capaz de matar a alguien con tan pocos motivos? Milgram se aseguró de que el *debriefing* fuera lo más detallado posible. Se aseguró de que después del experimento el sujeto hablase con la víctima para dejar claro que se encontraba bien. También informaba a los sujetos obedientes de que su conducta

era normal. Finalmente hizo un seguimiento durante un par de años, mediante cuestionarios, de las personas que habían participado en el experimento y les fue informando de los resultados en la investigación. Hay que decir que muchas personas valoraron positivamente su participación y pensaron que habían aprendido algo útil sobre ellos mismos. Milgram puso a menudo con orgullo el ejemplo de un chico que había acabado siendo objetor de conciencia. Pero ello no deja de ser una prueba de que el experimento tuvo efectos muy importantes sobre los participantes y su vida. Ellos no lo habían pedido, puesto que acudieron y realizaron el experimento engañados. El dilema ético es complejo. Aunque hoy es difícil que alguien lleve a cabo un experimento así, muchos investigadores piensan que mereció la pena, y que la lección extraída de aquellos experimentos es demasiado valiosa para desaprovecharla.

CRÍTICAS METODOLÓGICAS

La crítica metodológica más enérgica fue la de Orne y Holland (1968). Estos investigadores afirman que no hay obediencia, sino conformidad con las características de la situación. El experimento es una situación tan anómala que lo que hace la persona es investigar por todos los medios posibles de qué va aquello, es decir, averiguar qué debe hacer para cumplir con lo que se espera de él y luego actuar en consecuencia. Ante un conflicto como el que plantea esa situación, el experimentador debe tener la clave, de modo que si está tranquilo es porque no sucede nada grave. De hecho, uno ya sabe que en un experimento controlado no te puede pasar nada realmente. Sea como sea, lo cierto es que aunque los sujetos lo sospecharan, no podían saber si las descargas eran efectivamente reales; en todo caso, la duda no los hizo desobedecer. Interrogados posteriormente sobre esta cuestión, la mayoría informó que creían que eran reales, y no parece que lo

dijeran para quedar bien, pues en las grabaciones del experimento, la tensión y el nerviosismo son absolutamente palpables.

Otras críticas, de los mismos autores, se dirigen a las dificultades de generalizar un estudio en el que se hacen tantos esfuerzos para engañar al sujeto. Pero el experimento no requiere generalización, porque en sí mismo ya es una potente situación social que en todo caso se ilustra a sí misma y merece discusión igualmente, con independencia de que hubiere o no cualquier correlato en la vida real.

CRÍTICAS TEÓRICAS

Algunos autores plantean que el concepto de obediencia de Milgram se encuentra demasiado operacionalizado como para explicar algo o generalizarlo: Si Y sigue una orden de X, entonces diremos que ha obedecido a X; si no consigue cumplir la orden de X diremos que ha desobedecido a X. Es preciso, pues, actuar con cautela para no confundir el valor descriptivo con el valor *explicativo* del concepto (Lutsky, 1995). En todo caso, para explicar los resultados, efectivamente no basta con afirmar que la gente es obediente, sino que hay que saber qué órdenes obedece y cuáles no, y en qué país, en qué momento histórico, en qué sociedad o en qué grupo se es obediente (Helm y Morelli, 1985).

ALGUNAS RÉPLICAS EXPERIMENTALES

Se han hecho muchas réplicas del experimento de Milgram en todo el mundo y los resultados han sido bastante parecidos, a veces incluso más elevados. ¡Las réplicas de la condición base hechas en Estados Unidos de América entre 1967 y 1976 obtuvieron grados de obediencia de entre 30% y 91%! Una réplica de la condición base hecha en el Estado español en 1980 obtuvo 50% de obediencia (Miranda *et al.*, 1981). En Austria, en 1985, 80%; en Italia, en 1968, 85%; en Jordania, en 1978, 62,5%. El nivel más bajo se obtuvo en Australia en

1974, pero solamente entre mujeres (40% de hombres y 16% de mujeres obedeció). Cabe destacar que este es el único estudio con diferencias significativas entre hombres y mujeres (Blass, 1999).

A causa de las críticas recibidas contra la posibilidad de generalizar estos resultados, porque no se parecen a ninguna situación cotidiana, algunas réplicas emplearon estrategias distintas. Es el caso de la serie de experimentos que tuvo lugar en la Universidad de Utrecht, Holanda (Meeus y Raaijmakers, 1986, 1995). El procedimiento inicial es igual que el de Milgram, pero la tarea que debe cumplir el sujeto cambia, dado que el experimento se presenta como un estudio sobre la relación entre el estrés y la realización de pruebas psicológicas. Se explica al sujeto que se aprovechará el hecho de que hay que seleccionar a una persona para el personal del departamento para llevar a cabo el experimento. De este modo, el sujeto, durante el test de selección del candidato, deberá hacer comentarios negativos sobre sus resultados con el fin de “estresarlo”. Además se informa al sujeto de que si el candidato no pasa el test, no obtendrá el trabajo. Cuando comienza el experimento y a medida que avanza, las respuestas del candidato se ven fuertemente afectadas por los comentarios negativos del sujeto. El candidato le pide varias veces que no los haga, pero el experimentador le ordena que continúe. Pues bien, en este caso, aunque el candidato pide que se detenga y los sujetos saben que su actuación provocará que no obtenga el trabajo, 91% de sujetos obedeció hasta el final.

EXPLICACIONES DE LOS RESULTADOS

Podemos pensar que la gente obedeció porque el experimento tenía lugar en una universidad prestigiosa, que fue para colaborar con el progreso de la



Stanley Milgram (1933-1984).

ciencia; que fue por el compromiso adquirido al cobrar dinero y al aceptar intervenir en el experimento; que fue porque el aprendiz también había decidido colaborar voluntariamente en el experimento y, además, el papel le tocó de manera justa; que fue por la novedad y originalidad de la situación; que fue porque se le aseguró que las descargas no producían daños permanentes en los tejidos; que

fue por la rapidez con la que transcurre todo, que no deja pensar; que fue porque tiene más peso una autoridad legítima que busca el bien común que el interés particular de una persona (Milgram, 1963).

Sin embargo, ninguna de estas razones parece suficiente para justificar que triunfe la norma de obedecer a las autoridades legítimas frente a la de no hacer daño a otras personas. Ninguna de estas explicaciones es lo suficientemente razonable como para admitir que la mayoría de las personas de nuestra sociedad esté dispuesta a electrocutar brutalmente a alguien, si se lo piden correctamente.

La explicación de Milgram

Para Milgram, el funcionamiento en sociedad implica división del trabajo y coordinación, así como una debida jerarquización para efectuarlo. Considera también que el hecho de que las personas funcionen en el interior de un sistema obviamente produce cambios en su capacidad para funcionar autónomamente, ya que, por ejemplo, deben ceder el control a quien coordina. Todo esto lleva a Milgram a defender que lo que sucede en los experimentos es un cambio especial en la actitud de los individuos. Estos, durante el experimento, pasan a un estado actitudinal que denominó *estado agente*, por el cual la persona que se incorpora a un sistema de autoridad ya no se ve a ella misma como una *actuante* movida por sus propios intereses, sino

como un *agente* al servicio de los deseos ajenos. La persona pasa a preocuparse más del cumplimiento de las órdenes que no de las consecuencias de sus actos. Para Milgram hay dos tipos de procesos que explican la razón por la cual las personas entran en este estado agente. Los antecedentes necesarios y los que genera la misma situación.

Antecedentes necesarios

Entre los antecedentes encontramos la **socialización** en la obediencia. La familia, la escuela y el trabajo son estructuras fundamentales de nuestra sociedad y son instituciones jerárquicas basadas en la autoridad de unas personas sobre otras. La lógica de las instituciones no solo nos lleva a obedecer sino también a considerar la obediencia como una necesidad para la supervivencia misma de la humanidad. Además, existe otro antecedente necesario más propio del experimento: la **ideología científicista**, es decir, el hecho de que se reconozca comúnmente que la ciencia es una forma de conocimiento legítima y que el científico es la persona que ostenta la autoridad legítima en una situación “de ciencia” (ver también, Barnes, 1987). Así, pues, a la existencia de una ideología que justifica la situación se añade la circunstancia de que el sujeto considera al científico como la autoridad adecuada para la situación en cuestión. El poder

de la autoridad proviene del cumplimiento adecuado a su función y, como bien dice Milgram, no de sus características personales, sino de su posición percibida en el marco de una estructura social; si el experimentador exigiese algo que no estuviera justificado en el contexto, no obtendría ningún tipo de obediencia.

Todo esto se puede ver en algunas condiciones del experimento. Por ejemplo, el traslado a un laboratorio menos boyante de la misma universidad, junto con la adición de unas quejas del aprendiz con tres referencias a cierta preocupación por el estado de su corazón (**condición V**) no baja el nivel de obediencia (65%), en cambio sí que lo baja (muy ligeramente, eso sí) el traslado a una oficina fuera del área universitaria, junto con la explicación de que el experimento lo lleva a cabo una asociación privada con un nombre inventado: “Research Associates of Bridgeport”, que hace investigaciones para empresas. En esta condición (**condición X**) 47,5% llegó al final. Es cierto que el traslado no implica que el experimento se salga del terreno de la “ciencia”, sino solamente bajar ligeramente el nivel de legitimidad de los investigadores situándolos en la esfera de la investigación privada, y por lo tanto interesada en lugar de desinteresada.

La ciencia como autoridad legítima provoca efectos complejos. Por un lado queda claro que la ciencia es única y tiene una sola verdad y en ello basa su fuerza, por lo que cuando los experimentadores se enfrentan entre ellos (En la **condición XV** hay dos experimentadores, al llegar a 150 V empiezan a discutir, uno cree que hay que continuar y el otro que no) la obediencia es 0%, desaparece la autoridad legítima. En cambio cuando la ciencia es muy poderosa, por el extremo desinterés que supone que un experimentador se ponga en el lugar del aprendiz por incomparecencia de este, la obediencia retorna a su cauce normal (65%). En la **condición XVI** hay dos experimentadores, pero el



aprendiz no aparece. Deciden por sorteo que uno de los experimentadores haga de aprendiz. A partir de aquí todo es igual que en la condición base, incluso la negativa a continuar, pero en este caso de un experimentador. A pesar de que la asignación entre los dos experimentadores haya sido al azar, al pasar al papel de víctima el experimentador también deja de tener el poder de definición de la situación que antes tenía. Ya no está en la posición legítima para decidir, su juicio ya no es “objetivo”, frío y calculado, porque es una víctima, así que no puede tener razón.

Otra condición en que se muestra el poder de la ciencia como legitimadora de la definición de la situación es cuando la víctima contradice las ordenes del experimentador (en la **condición XII** el aprendiz pide continuar con el experimento a pesar de que el experimentador considera, a los 150 V, que no hay que seguir porque se queja mucho. Entonces el aprendiz exige que se le sigan administrando descargas porque un amigo suyo llegó hasta el final), aunque parecería que ella sabe lo que le sucede, ante la contraindicación del experimentador, nadie sigue. De hecho, no deja de ser un ejemplo de obediencia, 100% lo deja cuando el experimentador lo considera. En esta línea se pueden interpretar los resultados de la **condición XIII**: en esta condición hay dos “maestros”: uno es un “cómplice”, a quien se asigna la tarea ficticia de controlar el tiempo; el experimentador se va y deja a los “maestros” solos con la orden de seguir adelante; el cómplice sugiere que hay que ir administrando descargas cada vez más elevadas y empieza a dar las órdenes para continuar. En esta condición de delegación de la autoridad, la ciencia (¡porque en esta condición ya solamente es una abstracción!) todavía consigue 20% de obediencia, a pesar de la ausencia del experimentador, y a pesar de que el experimentador nunca dijo que había que aumentar las descargas gradualmente.



Mantenimiento del sujeto en la situación de obediencia

El otro tipo de procesos que sugiere Milgram, son los que genera la propia situación. Son varios los procesos que hacen que la persona se mantenga en la situación en lugar de salirse de ella una vez que ha empezado. Milgram sugiere cuatro: compromiso, definición de la situación, temporalización y delegación de la responsabilidad.

Ciertamente, el sujeto ha adquirido un **compromiso** con el experimentador y, por tanto, tiene una relación con lo que considera una autoridad legítima que quiere que sea lo más satisfactoria posible. El control de la impresión de sí mismo hace que quiera quedar como una persona cumplidora y en la cual se puede confiar (Goffman, 1959,

1963) y, en cambio, no tiene ninguna relación con el “aprendiz”, el cual le representa una molestia (con sus quejas y llantos) para quedar bien. También se puede entender el compromiso en términos de contrato social, pero esto es más problemático. El papel del contrato social parece importante, si alguien ha accedido es que se ha comprometido y debe seguir, pero ¿qué pasa cuando no se compromete? En la **condición IX**, el sujeto y la víctima firman antes de empezar el experimento una hoja en la que sostienen participar voluntariamente en el experimento y exoneran a la universidad de Yale y a sus empleados de toda reclamación legal subsiguiente. El “aprendiz” se lo mira dos veces y en voz alta acepta firmar con la condición de que, por razones íntimas, cuando lo pida se le permitirá abandonar. El experimentador asiente y el experimento empieza. A pesar de que el actor afirma explícitamente que tiene problemas de corazón y que debe dejarse interrumpir el experimento cuando así lo solicite, y a pesar de que el experimentador asiente, 40% llega al final. Disminuye pero no lo suficiente como debería si el contrato social fuera un factor importante.

También encontramos que la **definición de la situación** la proporciona el experimentador y no el sujeto.

Cada situación también posee una especie de ideología, que llamamos “definición de la situación”, y que es la interpretación del significado de una circunstancia social. Esta proporciona la perspectiva en la que los elementos de una situación adquieren coherencia. Un acto visto desde una perspectiva puede parecer atroz, pero la misma acción vista desde otra perspectiva parece adecuada. Existe una propensión de la gente para aceptar las definiciones de la acción que provienen de una autoridad legítima. Eso quiere decir que, aunque el sujeto realiza la acción, permite a la autoridad definir su significado (Milgram, 1973, p. 162-3).

También hay que tener en cuenta que la situación posee una **temporalización**, es decir, que consta de una serie de elementos muy similares que se suceden uno tras otro. Eso tiene su importancia, dado que cada vez que aumentamos en 15 voltios la descarga, la situación no cambia sustancialmente. Haber efectuado la descarga anterior justifica seguir adelante. Es decir, que cada vez que se da una descarga se hace más difícil romper con el experimento, si la persona ya ha actuado hasta el punto que lo ha hecho, ¿cómo justificaría dejarlo en el siguiente punto? Como explican algunos autores:

Si el sujeto decide que no es permisible aplicar la siguiente descarga, entonces, como ésta es (en todos los casos) solo ligeramente más intensa que la anterior, ¿cuál es su justificación por haber aplicado la última? Negar la corrección del paso que está a punto de dar implica que el paso anterior tampoco era correcto y esto debilita la posición moral del sujeto. El sujeto se va quedando atrapado por su compromiso gradual con el experimento. (Sabini y Silver, 1980, p. 342).

El factor de “gradualidad” es relevante para entender la generalización que se ha hecho de los resultados de Milgram a otros contextos, en los que las implicaciones de efectuar acciones inmorales bajo las órdenes de una autoridad no son evidentes desde el inicio, pero se materializan cuando el individuo queda enredado en una cadena de mando burocrática. (Miller, Collins y Brief, 1995, p. 10).

Finalmente, lo más importante, la **responsabilidad** de la acción se delega en la autoridad, la persona se siente responsable hacia la autoridad pertinente, pero no de sus propios actos, sino del cumplimiento de las órdenes. Esto ya parece claro en la condición base, pero lo es más examinando dos condiciones adicionales: en la **condición XIIIa** (que es la continuación de la **condición XIII**: cuando el sujeto no quería seguir, el cómplice se ofrecía

Finalmente, lo más importante, la responsabilidad de la acción se delega en la autoridad, la persona se siente responsable hacia la autoridad pertinente, pero no de sus propios actos, sino del cumplimiento de las órdenes.

para hacerlo en su lugar administrando él las descargas) el sujeto es espectador, es decir que, de los 16 sujetos que se negaron a seguir en la **condición XIII**, 68.75% no interfirió en la consecución del experimento en el momento en que el cómplice tomó las riendas de la situación y empezó a aplicar las descargas. También se puede ver un efecto similar en la **condición XVIII**, cuando se pide al sujeto que colabore leyendo las palabras, sin administrar las descargas. 92.5% llegó al final, a pesar que su colaboración era necesaria para seguir adelante.

Aunque las explicaciones de Milgram pueden parecer muy satisfactorias a primera vista, estas generan nuevas preguntas: Si todos estamos socializados en la obediencia, ¿por qué hay quien desobedece? ¿Por qué la estructura social, en ese caso representada por la ciencia, es tan poderosa como para doblegar al individuo? ¿Por qué la persona deja que sea otro quien defina la situación en la que se encuentra? ¿Por qué se deja uno atrapar en la “cadena de mando burocrática”? Y la pregunta más importante que hay que hacerse: ¿Cómo es posible delegar en otra persona la responsabilidad de una serie de actos que uno mismo comete con sus propias manos?

Para seguir, recordaré aquí que los estudios experimentales sobre influencia parten del punto de vista de la psicología social psicológica, es decir, que para estos investigadores el individuo prevalece por encima de la organización social, la cual no sería más que la consecuencia del conjunto de interacciones entre individuos. Por eso, Milgram puede afirmar que un individuo es originalmente

autónomo y debido a su pertenencia a un sistema pierde parte de esta autonomía, que cede al grupo. Este punto de vista nos lleva a las preguntas sin respuestas anteriores, así que a lo mejor lo que hay que hacer es mirarlo desde otra perspectiva, por ejemplo, una psicología social sociológica, según la cual individuo y sistema, es decir, sociedad o grupo, no serían cosas diferentes. Lo veremos en los dos próximos puntos.

Extensiones a las explicaciones de Milgram

Una muestra de la íntima vinculación entre individuo y sociedad, nos la ofrece pensar en el impacto del sistema jurídico. En nuestro caso, el sistema jurídico occidental considera al individuo responsable de sus actos en algunas circunstancias y no en otras. Por lo tanto asume que la responsabilidad es un bien que se posee en unas ocasiones y en otras no. Es una posesión más con la que, metafóricamente, se puede comerciar. La persona que está en el experimento cede su responsabilidad al experimentador, porque puede hacerlo, así lo reconoce su imaginario forjado por nuestro sistema jurídico. Dadas las circunstancias adecuadas, la responsabilidad puede traspasarse, pero eso tiene un precio importante: dado que ser responsable de sus actos es una de las características básicas de esta construcción que llamamos individuo, el precio de perder la responsabilidad es la desaparición de uno como individuo. Una muestra de esa fuerza de la responsabilidad como base del individuo occidental es hasta qué punto está extendida esa creencia llamada por los cognitivistas “error funda-



mental de atribución”, por la que atribuimos preferentemente a razones disposicionales, antes que a situacionales, la conducta de los otros (Sabini, J. y Silver, M., 1983). También jurídicamente declarar a alguien “no responsable” de sus actos equivale a su muerte social.

El reconocimiento de la “obediencia debida”, que absuelve a tantos soldados de las barbaridades que cometen con sus manos, es una muestra de cómo hay espacios en nuestra sociedad en los que el individuo moderno no existe como tal, y también es una muestra de este traslado de responsabilidades que solo es posible en las organizaciones jerárquicas.

Como dice Zygmunt Bauman (1989), el sociólogo de la postmodernidad por excelencia, *la organización [jerárquica] en su conjunto es un instrumento para eliminar toda responsabilidad*. Se trata de una situación en la que todos y cada uno de sus miembros trasladan la responsabilidad a algún “otro”, en una cadena que no tiene fin y que acaba en una especie de *responsabilidad flotante*, en la que nadie debe nada a nadie. A pesar de lo que pueda parecer, una sociedad con una división social del trabajo tan compleja como la nuestra es, en la práctica, una sociedad sin responsables, dado que la atomización es tan grande que nadie sabe exactamente cuál es el producto final, pero piensa que hay alguien que sí lo sabe y así lo ordena.

Esto ocurre en casi todos los ámbitos del trabajo. Aunque no se puede decir, en los hospitales, las enfermeras acatan órdenes de médicos, aún sospechando que pueden ser negativas para el paciente, porque no son las responsables finales, y seguramente el médico considera que la institución se hará responsable de cualquier problema, ya que él también es un trabajador obligado a trabajar en las condiciones que marca la institución; la gente ensucia porque ya hay alguien que lo limpiará; los vecinos no avisan a la policía si ven una violación ante su casa, porque se supone que la policía tiene

los medios para enterarse y llegar a tiempo, al fin y al cabo es su trabajo y por lo tanto su responsabilidad; los empresarios de las tabacaleras no tienen ningún dilema moral en promocionar productos cancerígenos porque la responsabilidad no es suya, sino de quien fuma, y en cualquier caso ellos solo son personas buenas y normales que hacen su trabajo lo mejor que pueden (Miller, 1995).

En su análisis del Holocausto, Bauman muestra cómo este fue el producto de una forma de racionalidad muy característica de la modernidad: la burocracia. En una burocracia, la principal preocupación de los funcionarios no son los objetos de su acción, cómo están o cómo se sienten, sino la rapidez y eficacia que muestren a la hora de conseguir los objetivos que sus superiores les han marcado (Bauman, 1989, p. 208). La acción moral es la lealtad, el cumplimiento del deber y la disciplina, la acción racional es la eficacia.

La racionalidad tan característica de la era moderna queda plasmada en los juegos infantiles de construcción tipo Meccano o Lego. Las piezas son duras y cuadradas, pero lógicas, expresan perfectamente la estética funcional de nuestro tiempo. Puede que sea por eso que un artista polaco (Zbigniew Libera) recreó los campos de exterminio nazi con piezas de Lego, en una obra tan polémica como terrible por la conjugación de juego infantil y masacre.

Según Bauman, la tecnología adquiere de rebote, por su misma racionalidad, una condición moral. Esto se puede ver también en el experimento de Milgram. En primer lugar hay que mencionar una condición que se cuenta pocas veces, en la **condición o** (una condición del estudio guía) no había feedback, es decir el sujeto no oía nada, solamente recibía las respuestas por medio de una caja de luces. En esa condición todos los sujetos llegaron, casi alegremente, hasta el final, lo cual hizo pensar a Milgram que se habían equivocado y diseñar

lo que luego fue la condición base. Pero no era un error, efectivamente la distancia sensorial aumenta la distancia moral.

En las **condiciones I, II, III y IV**, la obediencia disminuye a medida que se acerca el sujeto, en la condición de lejanía (la víctima se sitúa en una habitación diferente a la del sujeto. El sujeto solo oye golpes sordos en la pared, **II**): 65%, con retroalimentación de voz (la víctima se sitúa en una habitación diferente a la del sujeto. El sujeto solo oye. Condición base o **I**): 62.5%, en proximidad (la víctima se sitúa en la misma habitación que el sujeto, **III**): 40%; y en proximidad de tacto (para recibir la descarga, el “aprendiz” debía poner la mano sobre una placa. A partir de la de 150 V se negaba a hacerlo y era el maestro quien debía ponérsela por la fuerza siguiendo las órdenes del experimentador, **IV**): 30 por ciento.

De manera similar, y en contrapartida, tenemos el efecto de la ausencia de la autoridad (**condición VII**), el experimentador abandona la sala y da las órdenes por teléfono, la obediencia baja considerablemente, 20.5%. Por eso, la cadena de mando en los ejércitos es efectivamente una cadena y no un canal de comunicación, es decir, debe haber eslabones intermedios, cada uno con una autoridad cercana para que se dé obediencia, no solo porque las relaciones sociales sean importantes, sino porque así el sujeto tiene claro que delega la responsabilidad a un sujeto concreto que conoce la situación (y que de hecho la define) y no a una entidad abstracta, lo que aumenta la obediencia.

Con estas condiciones queda claro que a mayor distancia de la víctima más fácil es ejecutar la orden. Un piloto de avión puede lanzar una bomba sobre una ciudad y mantener su integridad moral y su humanidad. En cambio, alguien que mata a puñetazos a otra persona no: ese es una mala persona. Como el usuario de la tecnología no es quien la ha inventado, la responsabilidad moral pasa al

inventor de la máquina en cuestión, pero a la hora de la verdad este no es nadie en concreto, sino un conjunto vago de conocimientos científicos básicos, equipos de ingenieros, universitarios e instituciones de investigación, empresas e incluso una cosa tan abstracta como la política científica de un país. Como sigue Bauman:

Lo que el experimento de Milgram ha demostrado al final es el poder de los conocimientos y su capacidad para triunfar sobre los impulsos morales. Se puede inducir a personas morales a cometer actos inmorales incluso en el caso de que sepan (o crean) que esos actos son inmorales, siempre y cuando estén convencidos de que los expertos (personas que, por definición, saben algo que ellos no saben) han determinado que esos actos eran necesarios. Después de todo, la mayor parte de las actuaciones que se producen en el seno de nuestra sociedad no están legitimadas porque se hayan discutido sus objetivos, sino por el consejo o la instrucción que ofrece la gente que tiene conocimientos (Bauman, 1989, p. 258).

En resumen, de todo este punto sobre las explicaciones a los resultados obtenidos, quiero destacar la idea de que los resultados del experimento no se pueden entender como el producto de una interacción particular entre individuos con diferentes características, sino que hay que integrar toda la situación en la historia singular de la sociedad occidental en la época moderna. Eso nos permitirá vislumbrar cómo hay situaciones —y este experimento puede ser un ejemplo de ello— en las que no es pertinente la existencia de individuos. Es decir, que no es que haya individuos que participan en determinadas situaciones, sino determinadas situaciones que crean individuos y determinadas situaciones que no. Para entender cabalmente esta afirmación es necesario hacer un excursus por las relaciones de poder y comparar las dos formas de entenderlas que propone Michel Foucault.

RELACIONES DE PODER

Siguiendo a Foucault (1975, 1976, 1978) podemos decir que hay dos paradigmas, o dos formas de entender el poder, el paradigma jurídico y el paradigma estratégico. Tomás Ibáñez (1983) las presenta así:

a) El paradigma jurídico

Representa la forma clásica de entender el poder. Según esta visión, el poder es una cosa que, metafóricamente, se puede poseer. Hay por lo tanto personas que *tienen* poder. Eso también quiere decir que el poder tiene un origen de donde surge y un blanco adonde llega. El ejemplo más claro es la ley. La ley permite o prohíbe determinadas acciones, marca los límites de la libertad y se ejerce de arriba hacia abajo, del presidente hacia los ciudadanos, del padre hacia los hijos, del marido hacia la esposa, del maestro hacia los alumnos. El poder controla el saber. Quien posee saber también tiene poder. El poder reprime, excluye y encierra a quien no lo respeta. Los símbolos del poder bajo el paradigma jurídico son la sangre y la muerte (Foucault, 1975). Una aplicación de esta visión del poder en psicología social es la de French y Raven (1959), en la que distinguen entre diferentes tipos de poder: poder de recompensa, poder coercitivo, poder legítimo, poder del referente, poder del experto y poder de información. Enseguida vuelvo a ellos.

b) El paradigma estratégico

Representa la propuesta de Michel Foucault respecto a la nueva forma en que se ha de entender el poder para entender cómo se forman las personas en el mundo moderno. El poder es una relación, una acción; no es algo que se posee, sino algo que se ejerce. En este sentido, el poder no tiene un punto de origen, sino que tiene una forma de red; se origina en todos los puntos. No existen por lo tanto espacios de libertad. No es como la ley, que defi-

ne lo que no hay que hacer, sino como las normas sociales, que dicen *cómo se ha de ser*. El poder va de abajo hacia arriba. El poder produce el saber, quien tiene poder tiene por lo tanto saber. El poder no reprime, sino que controla y regula, vigila y gestiona, no cierra ni excluye, sino que cura, es decir, vuelve “normal”. El símbolo del poder es la vida, y su objetivo es definirla y gestionarla (Foucault, 1976).

Sin embargo, la propuesta más utilizada en psicología social es la de French y Raven (1959), que han utilizado autores como Thomas Blass para interpretar el experimento Milgram. Esta propuesta parte de una concepción clásica del poder, es decir, del paradigma jurídico. Lo que hacen los autores es postular que existen seis formas de poder.

El poder de recompensa. Quien posee el poder tiene los medios para otorgar gratificaciones a quien sea objeto de ese poder, el sujeto. Por ejemplo, en el caso del experimento de Milgram, el sujeto (S) espera la aprobación del experimentador (E).

El poder coercitivo. Quien posee el poder puede castigar al sujeto. Cuando E dice que “el experimento ha de continuar” implica consecuencias negativas para S si este se detiene.

El poder legítimo. Quien posee el poder tiene el derecho de prescribir el comportamiento del sujeto. E representa la autoridad de la ciencia en un contexto experimental.

El poder del referente. El sujeto se identifica con o le gusta quien posee poder. S querría ser como E y hacer lo que hace E.

El poder del experto. El sujeto cree que quien posee poder tiene un conocimiento especial sobre el tema pertinente en la situación dada. S confía en los conocimientos superiores de E, por ejemplo cuando le dice que las descargas no crean daños permanentes en los tejidos.

El poder de información. Quien posee el poder controla la información que el sujeto necesita para actuar. E define a su manera la situación en que ha de actuar S.



Thomas Blass (1999) preguntó a una serie de estudiantes que habían visto una de las grabaciones que Milgram hizo de su experimento cuál creían que era el tipo de poder que más afectaba a los resultados. Por orden de decreciente importancia, los estudiantes opinaron que era, en primer lugar, el poder de experto y después el poder legítimo, el coercitivo, el de información, el de recompensa y el referente. Aun así, hay que mencionar que entre los cuatro primeros tipos las diferencias no eran muy significativas. Esta forma de interpretar los resultados del experimento utilizando la noción de poder del paradigma jurídico es muy común, como hemos visto, pero insuficiente.

Un ejemplo de ello es que cuando preguntamos a alguien sobre qué habría hecho si hubiera participado en el experimento, todo el mundo niega que hubiera llegado hasta el final. De hecho, como ya he explicado, cuando Milgram lo preguntó sistemáticamente a grupos de personas similares a las que participaron en el experimento, las personas que dijeron que habrían llegado más lejos mencio-

naron los 300 V, pero por término medio declaraban que no pasarían de los 140 V. Entonces Milgram incluso llegó a preguntar sobre cuáles creían que serían los resultados del experimento. Todo el mundo predijo que sólo 1% de personas con alguna patología llegaría hasta el final, y que la mayoría de los sujetos no pasaría de los 150 voltios.

El hecho de que realizaran predicciones tan erróneas tiene que ver precisamente con la noción de individuo autónomo que tenían estas personas. Si creemos que el individuo es por definición libre y no está sujeto *a priori* a ninguna forma de poder, pensamos que la situación experimental que se nos plantea no es adecuada para obtener obediencia porque el sujeto no se siente amenazado; la represión sería la única forma de conseguir que alguien actuase en contra de sus más íntimas convicciones morales. Vemos, pues, que estas predicciones se realizaron también partiendo de un concepto clásico del poder: el del paradigma jurídico.

Pero, de hecho, la única forma de acertar previamente los resultados sería comprendiendo prime-

ro que el poder actúa estratégicamente. El poder no reprime sino que construye. Los participantes no son individuos originalmente libres, sino individuos constituidos en situaciones contextualizadas históricamente en un tiempo en el que las instituciones sociales han convertido la obediencia en un valor y la ciencia en una autoridad. Individuos que saben que la ciencia es para el bien de la humanidad, y que el poder de la ciencia deriva precisamente de su defensa de la vida. Individuos que al creer que la libertad los constituye quedan atrapados en una red de fidelidades burocráticas, porque no pueden justificar cómo es que han entrado en ella.

Invertir la visión de la psicología social psicológica y empezar nuestra explicación por la sociedad en vez de por el individuo nos permite pensar que el individuo autónomo no es un antecedente de la situación, sino que es una consecuencia. Son las estructuras de obediencia las que estratégicamente definen como autónomo al individuo que han creado, lo cual camufla las relaciones de poder a las que está sometido. El experimento de Milgram desvela estas relaciones de poder y las muestra en toda su crudeza, hace patente que el individuo no es autónomo, pero no porque haya perdido una supuesta libertad inicial, sino porque como individuo nunca la ha tenido. Por tanto podemos interpretar el experimento como una demostración fehaciente de como el hecho de que las ideologías modernas dividan la sociedad en unas unidades mínimas llamadas individuos, supuestamente libres, ha entrado que estos acaben siendo obedientes.

Por esta razón, no se trata de explicar las interacciones entre individuos que existen independientemente de las situaciones y que se mantienen inmutables a medida que van pasando de una a otra, sino de comprender estas prácticas discursivas que mezclan ideas sobre qué es ser persona, con normas de comportamiento apropiadas a determinadas situaciones en contextos organizacionales.

Por ello la pregunta de Milgram está mal formulada, así como su respuesta. No debemos preguntarnos por qué el individuo entra en *estado agente*, no debemos preguntarnos por qué pierde su autonomía, ya que no la ha tenido nunca *por defecto*. El individuo es un producto particular de determinadas situaciones, su autonomía depende de que en la situación se le reconozca esa misma autonomía; en consecuencia, podemos pensar que este experimento es una muestra de las muchas situaciones en las que no se genera un individuo autónomo sino otra cosa: un individuo sujetado. Por ello la mayoría obedece, lo raro sería obtener otro resultado, dada la conjunción de fuerzas históricas y sociales que se reúnen en ese laboratorio.

En una paradoja, esto nos lleva a una lectura optimista del experimento! Puesto que, a pesar de todo ello, 37% de los sujetos desobedeció. ¿Y si el experimento de Milgram no fuera un experimento sobre obediencia sino sobre desobediencia? ¿Y si lo realmente interesante del experimento fuera la aparición de la resistencia?

LA POSIBILIDAD DE RESISTIR

Volvamos a dar un vistazo al experimento de Milgram. En la condición base, un 35% de las personas desobedeció en algún momento al experimentador y, aunque en la condición del colaborador solo lo hizo 7,5% y en la réplica holandesa, 9%, al menos alguien desobedeció. Podemos interpretar, pues, el experimento como una lección sobre las condiciones necesarias para la resistencia. Si repasamos ahora todas las condiciones del experimento podemos vislumbrar ya algunas de ellas, pero para no alargarlo destacaré una condición muy especial por su alto índice de desobediencia.

Como he argumentado, un individuo solo, enfrentado a un experimentador muy coherente, simplemente no es un individuo tal y como lo concebimos. En cambio, si hay otras personas que definen

una posible resistencia o el experimentador pierde su coherencia, como hemos visto, la situación se puede redefinir. En la **condición XVII**, la tarea de hacer de “maestro” se divide entre tres personas, una lee las parejas de palabras, la segunda le dice al “aprendiz” si la respuesta es correcta o no, la tercera (en realidad el único sujeto experimental) administra las descargas. A los 150 V, el maestro que lee se niega a seguir, deja de leer las palabras y se levanta. El experimentador pide a los otros dos que continúen. A los 210 V, el segundo maestro se levanta y dice que no sigue. El experimentador pide al sujeto que continúe él solo. Cuando sucesivamente los dos cómplices abandonan, 90% también abandona (10% obediencia). De manera que ni la obediencia ni la resistencia son de hecho procesos individuales. Ambas acciones necesitan una situación que hay que definir colectivamente. En esta situación, tampoco aparece un individuo fuerte, autónomo, como los que admiramos, pero sí que aparece un nuevo sujeto colectivo capaz de desobedecer.

Eso sí, como se ve, alguien debe empezar...

Dos ejemplos para finalizar. François Rochat y André Modigliani (1995) estudiaron la resistencia a colaborar con el gobierno nazí de los habitantes de Le Chambon, un pueblo francés. Concluyen que a pesar de la apariencia heroica de esta resistencia, que consiguió salvar la vida de miles de personas perseguidas, la realidad fue bastante diferente. El pueblo no se diferenciaba en nada del resto de pueblos vecinos y la resistencia fue el resultado de una serie de acciones que emprendieron algunos habitantes y la respuesta del gobierno francés. Resistir fue, simplemente, tan normal como obedecer para la minoría de los franceses que lo hizo. De la misma forma que obedecer no es una cuestión de sádicos, resistir tampoco lo es de héroes o de santos.

La otra cara de esta misma moneda la explica Haritos-Fatouros (1988), después de estudiar cui-

dadosamente los programas de entrenamiento de la policía militar griega, que torturó a centenares de detenidos durante la dictadura de los Coroneles (entre 1967 y 1974). Haritos-Fatouros llegó a la conclusión de que si se aplican los procedimientos de enseñanza adecuados en las circunstancias apropiadas cualquier persona puede ser un torturador.

Hanna Arendt, en su famoso libro *Eichmann en Jerusalén*, describió con horror lo que vio en el juicio que tuvo lugar en 1961. Una persona “normal” había podido cometer los peores crímenes, Arendt lo definió como “the banality of evil”, es decir, que la maldad es lo más corriente, lo más “banal”. Tenía toda la razón, pero no hay que olvidar que la bondad es igual de corriente y de banal, porque, en definitiva, no se trata de diferencias personales sino sociales. La bondad o la maldad pueden aparecer de manera normal y corriente, y las pueden ejercer personas normales y corrientes. Lo que hay que estudiar no es, por consiguiente, las personas que participan, sino los momentos y las circunstancias en las que aparecen estas personas.

Obedecer o resistir son siempre productos de una situación. En este sentido podemos afirmar que la lucha, interior o no, que se produce ante la disyuntiva entre obedecer y resistir tiene dos términos: por un lado luchar por la definición de la situación (discursiva y normativamente), por el otro no dejarnos constituir como individuos autónomos y libres dentro de instituciones que no controlamos, con el consiguiente riesgo de no saber qué hacemos ahí, y por lo tanto dejar en manos de otros la responsabilidad sobre lo que podemos o debemos hacer.

Ser individuo en resumen no se realiza de una vez por todas al llegar a la madurez, sino que uno entra y sale constantemente de su condición de individuo a medida que transita por situaciones que le permiten o no ejercer como tal. Por eso debe abandonarse el paradigma del héroe, del individuo

resistente, sea Jesucristo o el Che Guevara, nadie puede ser eso, ni tan siquiera ellos lo fueron, y pensar la resistencia como un producto, a veces casual, a veces planificado, de quienes han querido cambiar la definición de las situaciones que se les presentan, y han tenido éxito al lograr que otros los siguieran.

Ciertamente alguien debe empezar la resistencia... y ello conlleva siempre un coste, pero no hay de otra, y puede que esta sea una de las principales misiones de la universidad, donde el individuo siempre ha sido sospechoso, a pesar de lo solitario del trabajo intelectual, pues este solo se puede ejecutar sobre un fondo de diálogo sobre el conocimiento, no es nunca un monólogo, pues toda intervención conlleva una respuesta, a menudo el desprecio, eso sí, de los denominados colegas. Una misión que ahora nos quieren hacer olvidar, definiendo este espacio en el que muchos trabajamos como al servicio de las empresas por el bien de la economía del país (no de sus personas), y estratégicamente proponiéndolo como un espacio de formación de los individuos, quienes querrán ser los primeros en llegar para agarrar el mejor sitio, ser los primeros en obedecer y sustituir así cualquier vestigio de cooperación o de construcción colectiva de algo mejor.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1961). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2006.
- Barnes, B. (1987). *Sobre Ciencia*. Barcelona: Labor.
- Bauman, Z. (1989). *Modernidad y Holocausto*. Toledo: Sequitur, 1997.
- Blass, T. (1999). The Milgram Paradigm After 35 Years: Some Things We Know About Obedience to Authority. *Journal of Applied Social Psychology*, 29(5):955-978.
- Collier, G.; Minton, H.L. y Reynolds, G. (1991). *Escenarios y tendencias de la Psicología Social*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 1978.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad*. vol. I, La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- Foucault, M. (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- French, J. y Raven, B.H. (1959). The Bases of Social Power. En D.P. Cartwright (Ed.) *Studies in Social Power*, (pp. 150-167). Ann Arbor, MI: Institute for Social Research, University of Michigan.
- Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Goffman, E. (1963). *Relaciones en público*. Madrid: Alianza, 1979.
- Haritos-Fatouros, M. (1988). The Official Torturer: A Learning Model for Obedience to the Authority of Violence. *Journal of Applied Social Psychology*. 18 (13):1107-1120.
- Helm, C. y Morelli, M. (1985). Obedience to Authority in a Laboratory Setting: Generalizability and Context Dependency. *Political Studies*, xxxiii, 610-627.
- Ibáñez, T. (1983). *Poder y libertad*. Barcelona: Editorial Hora.
- Lutsky, N. (1995). When is "Obedience" Obedience? Conceptual and Historical Commentary. *Journal of Social Issues*, 51(3):55-65.
- Maccoby, E. y Jacklin, C.N. (1974). *The psychology of sex difference*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Meeus, W. y Raaijmakers, Q. (1986). Administrative Obedience: Carrying Out Orders to use Psychological-Administrative Violence. *European Journal of Social Psychology*. 16: 311-324.
- Meeus, W. y Raaijmakers, Q. (1995). Obedience in Modern Society: The Utrecht Studies. *Journal of Social Issues*, 51(3):155-175.
- Milgram, S. (1963). Behavioral study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*. 67(4): 371-378.
- Milgram, S. (1973). *Obediencia a la autoridad*. Un punto de vista experimental. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1980.
- Miller, A. (1995). Constructions of the Obedience Experiments: A Focus Upon Domains of Relevance. *Journal of Social Issues*, 51(3):33-53.
- Miller, A., Collins, B.E. i Brief, D. (1995). Perspectives on Obedience to Authority: The Legacy of the Milgram Experiments. *Journal of Social Issues*, 51(3):1-19.
- Miranda, F.S.B.; Bordes, R.; García, M. N.; Martín, M.A. (1981). Obediencia a la autoridad. *Psiquis: Revista de Psiquiatría, Psicología y Psicopatología*, Vol 2(6): 212-221.
- Modigliani, A. y Rochat, F. (1995). The role of Interaction Sequences and the Timing of Resistance in Shaping Obedience and Defiance to Authority. *Journal of Social Issues*, 51(3):107-123.
- Orne, M. y Holland, C.H. (1968). Sobre la validez ecológica de los engaños de laboratorio. En J. Jung (Comp.). *El dilema del experimentador*. México D.F.: Trillas, 1979.
- Rochat, F. y Modigliani, A. (1995). The Ordinary Quality of Resistance : From Milgram's Laboratory to the Village of Le Chambon. *Journal of Social Issues*, 51(3):195-210.
- Sabini, J. y Silver, M. (1980). Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A sociopsychology of the Holocaust. En Joel E. Dinsdale (Ed.). *Survivors, Victims and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*. Washington: Hemisphere.
- Sabini, J. y Silver, M. (1983). Dispositional vs. Situational Interpretations of Milgram's Obedience Experiments: "The Fundamental Attributional Error". *Journal for the Theory of Social Behavior*. 13(2):147-154.

La vida comienza después de cada función

ANABEL XÓCHITL DÍAZ ORTIZ



iB

uenas noches, amiguitos! ¡Pasen a ver la maravilla del siglo! ¡Por primera vez, el auténtico, el original, el más grande y espectacular...! ¡Conozcan a la mujer barbuda y al hombre lobo, a los acróbatas! ¡Al fantástico zoológico: tigres blancos, enormes elefantes y más de 80 animales en acción! ¡Además ríen con los mejores payasos! ¡Hoy, gran debut!” Anuncia con voz entusiasta un enano con sombrero de copa y colorido



Un circo es un espectáculo artístico itinerante. Incluye expresiones humanas que buscan encantar y entretener al público, duelos entre hombres y animales, así como desafíos en las alturas.

traje brillante. Los relojes marcan las 6:00 p. m. Al fondo, una pegajosa melodía indica que el espectáculo se inicia y que los artistas están listos: las mujeres afinan los últimos detalles de su maquillaje, y su cara, que durante el día lució pálida y demacrada, recobra vida gracias a la magia de los cosméticos. No importan las condiciones del tiempo, la cantidad de asistentes ni los problemas personales: quedan de-

trás del telón; ellos salen ante el público con el único fin de conseguir una sonrisa de los asistentes y, así, presentan su gran espectáculo donde los artistas se vuelven chinos, argentinos o japoneses para que este sea de talla internacional.

Un circo es un espectáculo artístico itinerante. Incluye expresiones humanas que buscan encantar y entretener al público, duelos entre hombres y animales, así como desafíos en las alturas. Los payasos hacen que se disfrute la farsa una y otra vez. La función se presenta en una gran carpa con pistas. La concurrencia se acomoda en asientos, palco, luneta y gradas, estas últimas las más económicas y las más incómodas, pues a veces solo son tablones de madera.

El circo ha adquirido importancia pues constituye una parte de la cultura humana como arte escénica. Esta noble empresa, construida a lo largo de muchos siglos, es otra forma de organización de la sociedad en la que hay fuertes lazos de solidaridad y compañerismo, arraigadas ideologías, valores y creencias; en la que se piensa y se siente al mismo tiempo, cuyos individuos se conectan pues todos son la suma de sus componentes, y sus emociones se compenetran al punto en que todos saben de la vida de todos y los secretos son a voces. También hay quien parece ser omnipotente pues la infidelidad, la homosexualidad, el maltrato físico y verbal y el uso de drogas son pan de cada día. Asimismo es una sociedad de noctámbulos: se vive de noche, se dice que en la noche sucede lo interesante, hay cierta fascinación por lo misterioso, lo desconocido, lo enigmático. Pero ¿qué sucede de día? ¿Qué hay



Al terminar la función, todos están listos para cenar, ir al cine, visitar otros remolques, salir a pasear, acudir a antros, dormir u organizar una fiesta, generalmente temática, en la dulcería.

detrás de los trajes de lentejuelas, del maquillaje? ¿Qué hay detrás del telón?

Al terminar el espectáculo, cada trabajador deja de lado su piel de artista y se prepara para entrar al circo de su propia vida e interpretar un papel más real, alejado del brillo, de los aplausos y de las luces. Al terminar la función, todos están listos para cenar, ir al cine, visitar otros remolques, salir a pasear, acudir a antros, dormir u organizar una fiesta, generalmente temática, en la dulcería. Cuando llega el momento, también se celebra la Navidad y el año nuevo con cena familiar; en el Día de Muertos todo se decora con motivos alusivos, se monta una ofrenda y cada quien se disfraza; se festeja el inicio de la Independencia con una fiesta mexicana, cada familia aporta un guiso típico; el 10 de Mayo todas las madres reciben serenata; el Día del Niño se rentan juegos; en los cumpleaños abundan los regalos pues toda la comunidad asiste a estas fiestas.

Vivir en un circo es vivir en una pequeña comunidad con una gran familia, con la diferencia de que las casas tienen ruedas y se vive de un lado a otro. Esto tiene sus ventajas pues los circenses conocen muchos lugares, culturas y gente; aunque al viajar constantemente hay que empezar todo de nuevo: armar y desarmar la estructura del circo, las casas, es decir los remolques, campers y motor home llamadas quintas, que incluyen baño con regadera, sala, cocina, comedor, recámaras, los prácticos eslay gracias a los cuales, con solo oprimir un botón, la casa crece o se reduce, algunos traen integrado un jardín, además cuentan con internet y Sky, no Cable; afuera

amarran a sus perros de bolsillo, los chihuahua, si bien de vez en cuando les permiten entrar a la casa (a veces hacen sus gracias, pero como son los consentidos no importa); ah, pero eso sí, cualquiera que entre debe descalzarse pues los zapatos podrían ensuciar y arruinar las alfombras.

Como en toda sociedad, hay un gobierno ejercido por los dueños del circo. También se reconocen

115



El trabajo en equipo es la práctica en grupo de la superficialidad degradante.

Richard Sennett,
La corrosión del carácter.

clases sociales: los artistas, a pesar de ser tan glamorosos, a ratos se vuelven vendedores de souvenirs, palomitas, manzanas acarameladas, algodones, etc., para obtener dinero extra; y los de clase baja —todos con apodo—: los boleteros, la taquillera, el eléctrico y los carpistas, mejor conocidos como apaches o cojineros, quienes montan y desmontan el circo, viven en las cajas y cabezas de los tráileres, en bagetas, casas de campaña o al aire libre en una hamaca, unos se bañan a jicarazos al aire libre, otros alquilan regaderas y sanitarios en casas aledañas o usan los baños de los mercados o centros comerciales.

Al llegar a una plaza nueva, lo primero que buscan es una lavandería, pues la gente junta sus montonzotes de ropa en cada plaza; otros la lavan en cubetas y la acomodan en prácticos tendederos en forma de burros de planchar. También se busca un cine pues es el séptimo arte, el pasatiempo que más agrada. Lo que no debe faltar un McDonald's porque la mayoría de la gente es adepta a estos negocios: ahí desayunan, comen y también cenan, pues pocos cocinan. Ese primer día se carece de energía eléctrica y de agua, por ello algunos se dan tiempo para conocer el lugar; otros prefieren descansar pues los

viajes en caravana son agotadores: todos cuidan de todos, al anochecer, los conductores beben Red Bull y mucho café para mantenerse despiertos, también eligen a un buen copiloto que les haga plática para no quedarse dormidos. Los artistas ensayan sus rutinas y los niños acuden a la escuela, los pequeños cuentan con un pase especial y todas las escuelas deben recibirlos y evaluarlos, así sea por un día de clase, aunque a veces reina la confusión en sus documentos pues hay niños que nacieron en determinado lugar, fueron registrados en otro y bautizados y vacunados en uno más. En algunos casos, la comunidad cuenta con un profesor que Conafe capacita y envía para que imparta la educación básica a los niños; este viaja con el circo e incluso lo adopta como hogar.

El amor bajo la carpa no es cosa del otro mundo, algunas parejas se conocen en el circo, otros conocen el amor en las plazas a las que llegan, y así gente nueva llega, la familia crece y las generaciones trascienden, todos aprenden de todos, se nace, se ensaya, se ríe, se enamora, se comparten alegrías, logros y tristezas. Todos viven juntos pero no revueltos.

Para que el suceso más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente *contarlo*.

Esto es lo que engaña a la gente: el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas; ve a través de ellas todo lo que le sucede; y trata de vivir su vida como si la contara.

Jean-Paul Sartre,
La náusea

La vida de todos y de nadie se vive en la pared

GABRIELA GUADALUPE DE GYVES MONTES



L

a historia de la comunidad del pueblo de Santa Úrsula Coapa y Pedregal de Santa Úrsula, en el Distrito Federal, México, está impresa en las paredes de la iglesia, de la escuela, del mercado, de la farmacia, de la tortillería, de la fondita que abre todos los días salvo los domingos, de la tiendita de la esquina. En fin, todas las paredes de aquí, hasta las desmontables (sí, desmontables, por que son las “paredes” de las lonas de la fiesta), cuentan una historia.



Esta manía clasificatoria hace que se pierda una de las cosas clave del pensamiento: la interacción. Los problemas no están aislados, se relacionan.


Pascual Maragall

Como en todos los barrios, los habitantes de Santa Úrsula suelen tener amigos en más de una calle: la comadre, el padrino, el amigo que todos los sábados se pone a beber con otros cuates... En fin, todos pueden contar una historia, así también las paredes del Coloso de Santa Úrsula: el Estadio Azteca.

El famoso estadio no solo cuenta historias de futbol; sus paredes, además de atesorar recuerdos de goles y de masas eufóricas, son simbólicas para todos los vecinos, pues muestran la dinámica del barrio. Son un punto de encuentro: en cada pared se ha vivido una historia de amor, algunas más bonitas y cursis que otras; junto a ellas, la juventud atolondrada enloquece por objetos muy pequeños —y no me refiero al futbol en este caso—; en ellas, cada año, desde que al querido Marcelo se le ocurrió dar un espacio para que nuestros artistas callejeros se expresaran, se hacen pintas de temas esenciales para nosotros, como pueblo: el futbol, el papa, la virgen y nuestro pasado ancestral.

Las paredes del Azteca son las eternas confidentes. Nos han visto crecer desde niños, cuando nuestros papás, a falta de un parque cercano, nos

llevaban ahí a pasear en bicicleta; luego, como adolescentes y jóvenes, las hemos franqueado en pos de conciertos y partidos recurrentes —si bien cuando hay evento en el estadio no siempre echamos mano de las mejores galas, pero sí de nuestras cocheras y casas para los estacionamientos—. Esas paredes también registran nuestra vida adulta, a pesar de que muchos asuntos nos acaparen. Cuando envejecemos, las paredes nos sienten, nos palpan, oímos desde nuestra casa el “¡Gooooooooooooo!” que acaba de meter el equipo de futbol, a la gente corear con todo ánimo la canción del artista que ha llenado el estadio; sabemos que hay ferias del calzado y demás cotidianidades por el puro barullo.

Nuestra vida transcurre ante las paredes de ese estadio y, en curioso caso de mimesis, surge cuando hay fiesta y desaparece cuando nadie nos visita. Somos un efímero pasar para las paredes del estadio, y cuando parece que se ha quedado en el olvido, vuelve a surgir como el ave fénix, porque hay otro concierto al cual asistir, otro partido que ver, otra feria que visitar. El estadio y sus paredes llenas de historia cuentan la vida de todos nosotros, el pueblo que resguarda su más admirada joya. 

El pintor belga Van Velde dijo que la misión de la pintura es dar rostro a lo que no lo tiene. Es lo que hacen los niños cuando dibujan. Ponen ojos y boca al sol, a las copas de los árboles y a las cosas. Dar rostro a las cosas es sentir que tienen que ver con nosotros. Los buenos periodistas hacen lo mismo. Nos enseñan a mirar el mundo, pero también a sentirnos mirados por él.

Gustavo Martín Garzo

La cicatriz como objeto de recuerdo

MILDRED VELASCO BLANCAS



*Cuando se pregunta un significado, se pide una historia:
contar una historia es proponer un significado: el pensamiento
es su historia y la historia es el pensamiento de la sociedad.
La historia es la narración que parte de una memoria
y se desarrolla a una velocidad específica; cuando se rebasa
esta velocidad, sobreviene el olvido.*

PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

U

na cicatriz generalmente provoca la pregunta ¿por qué?, y otras que la complementan: ¿cuándo? ¿cómo?, que enmarcan la información requerida en el tiempo y el espacio. La cicatriz es como una ventana a través de la cual, tanto quien la porta como quien la ve, pueden mirar lo que sucedió —regresar a una edad, a un lugar, a una época—, retomarlo y actualizarlo cuantas veces sea necesario.



La narración oral, acompañada muchas veces de señas, gestos, movimientos corporales e incluso dibujos, es el medio por el que el acontecimiento pasa a la actualidad. El acto de la narración desafía la capacidad para imaginar y recrear contextos, puesto que difiere según nuestro grado de familiaridad con las personas a quienes hablamos de la cicatriz. Es poco probable que exageremos los cómo o los porqués cuando nos dirigimos a quienes nos conocen ya que fácilmente detectarían las incongruencias entre los espacios y tiempos en el relato.

Sin embargo, cuando narramos una cicatriz a personas que apenas nos conocen, tenemos la oportunidad de modificar total o parcialmente el cómo y por qué fue. Esta reelaboración del recuerdo es consecuencia de ciertos intereses: cómo quiero construirme ante el otro, cómo quiero que me perciba para influir o pertenecer, o encajar como la pieza correcta de un rompecabezas.

Por otro lado, cuando en familia nos disponemos a recordar cómo nos hicimos alguna cicatriz, a qué edad o por qué, nuestros padres recuerdan, también nuestros hermanos y nosotros mismos. De repente parece que cada uno tiene su versión de la cicatriz, esto es, el recuerdo de cómo se produjo se reconstruye como una barda, cada miembro de la familia coloca un tabique: desde su *ludens*, lenguaje y entendimiento da una respuesta a las preguntas propuestas en torno a la cicatriz. Entonces el recuerdo se completa con la contribución de todos los miembros de dicha familia.

El relato de una cicatriz refiere el inicio de una etapa; por ejemplo, las pequeñas incisiones que se hacen con un cuchillo de obsidiana en la cara y el torso de los niños que transitan de la infancia a la adultez en algunas tribus africanas. Los rituales de iniciación como este, muchas veces vinculados con lo religioso o lo moral, tienen sus raíces en las tradiciones que orientan la vida social del grupo en que ocurren.

La transmisión de rituales y costumbres conserva la memoria de generaciones pasadas y la hace trascender (memoria larga).

Cuando el niño llega a cierta edad, su abuelo y su padre lo preparan física y mentalmente igual que antes los prepararon a ellos. En este punto, las experiencias de los contemporáneos interactúan con las de los ancestros y se encuentra la razón de quiénes somos y por qué somos. Dicha interacción temporal podría ser un refugio que nos permite justificar lo que ahora somos y dónde nos encontramos.

Se le hacen una serie de pruebas físicas que involucran su capacidad de supervivencia, resistencia, valentía, agresividad, en fin, todo lo que para ese grupo significa ser un hombre (pues es unitaria su idea de lo que significa la hombría). Se le comparten por primera vez historias que develan los misterios de la tribu mediante las cuales se justifica el origen, las intenciones y los propósitos del ritual de iniciación para el cual se prepara; dichos relatos le explican el significado de las cicatrices que llevará en rostro y torso.

Así, cada cicatriz se convierte de incisión dolorosa en un elemento que configura la identidad de este hombre y le da un sentimiento de unidad y pertenencia a su grupo. El momento del rito queda en la memoria del niño con el sello inevitable de la vida común.

En otros grupos, como los *skateborders*, cada cicatriz cuenta una proeza: su cuerpo es un mapa de su trayectoria con la patineta.

En ambos grupos encontramos que las cicatrices dan estatus y, a la par, obligaciones, pautas de conducta y normas que cumplir para legitimarlo y conservarlo. Nuestras acciones con los otros y el contexto dejan cicatrices. Heridas, arrugas, fracturas... dan cuenta de nuestro paso por la vida social.

Superstición, autosugestión y la teoría del caos

PAULA KATYA VARELA RAMÍREZ



P

arafraseando a Edward Lorenz, conociendo las condiciones atmosféricas iniciales se podría predecir el clima. Sin embargo y para fortuna de Lorenz, la atmósfera resulta un sistema caótico y sus condiciones iniciales nunca tienen un parámetro fijo. De ahí entre otros factores que además de la popular frase “tan exacto como un reporte del clima”, surge la teoría del caos.



El postulado, en resumen, afirma que hay ciertos tipos de comportamiento que resultan impredecibles en ciertos sistemas dinámicos. La matemática en general divide los sistemas dinámicos deterministas en estables, inestables y caóticos, la diferencia entre los primeros dos radica en su tendencia para ir hacia un atractor o escapar de él. Sin embargo, el tercero, el sistema caótico, manifiesta ambos comportamientos, existe un sumidero que lo atrae, pero a la vez hay fuerzas que lo alejan de este. En estos sistemas, la mínima diferencia en las condiciones iniciales hace que el sistema evolucione de otra manera a la considerada. Y entonces tenemos madres impulsadas por una súbita descarga de adrenalina levantando automóviles al ver a su hijo debajo de las llantas delanteras; sabemos que esto no es resultado de algún tipo de superpoder oculto, sin embargo dicho comportamiento vislumbra que, si las condiciones iniciales varían, la enclenque madre que sale del supermercado se convierte de pronto en una persona con la fuerza de un fisicoculturista.

Los sistemas dinámicos deterministas se encuentran en casi todas las ramas de la ciencia. ¿Qué es la psicología sino una ciencia cuyo estudio es el comportamiento? ¿Y qué somos nosotros sino un conjunto de pensamientos caóticos bastante complejos que, a su vez, encajan en la parte dinámica de la matemática descrita? No conformes, encabezamos el *top ten* de madre naturaleza con el comportamiento más impredecible de toda su creación.


Es común escuchar que artistas o deportistas de alto rendimiento practican algún acto antes de un concierto o un partido, como un ritual que se rehúsan a alterar; esto no excluye a la gente con profesiones más regulares. La intérprete Celine Dion no habla durante las horas previas a un concierto, el tenista Rafael Nadal no permite que laven la ropa que usa entre partidos, un amigo taxista siempre

escucha la misma canción al principio del día para tener mayores entradas de dinero. En casos más extremos, que un brujo señale a alguien perfectamente saludable con un hueso provoca una agonizante muerte pocas horas después; efecto conocido como “muerte vudú”. $B = C$ si y solo si A sucede antes. Lo cierto es que lo que para un hombre es religión para el otro es superstición.

¿Podemos creer que un pantaloncillo haga a Rafael Nadal el gran tenista que es? ¿O será una especie de efecto placebo que lo guía a la autosugestión dejando de lado el hecho de que entrena seis horas al día cinco días a la semana?

Tenemos tan poco control sobre lo que sucede en nuestra vida que un resultado radicalmente distinto a lo que esperábamos al principio, ya sea en un importante partido de tenis o las ganancias del día de un taxista, debe ser producto de algo que sin intención ni conocimiento hicimos antes. Por ende, el sujeto convertirá aquello que hizo o usó en un algo imprescindible si desea el mismo resultado.

Lo dicho nos lleva a pensar que al principio somos sistemas estables, nuestro atractor está ahí, sucede constantemente, C es el resultado: el jugador de tenis siempre gana, el taxista saca en promedio \$430 al día. Si varía el resultado, algo debió suceder en nuestros parámetros iniciales: el jugador pierde contra todas las posibilidades ya que lavaron su uniforme, el taxista gana \$700 siguiendo las rutas de siempre, sin embargo hoy oyó una canción que no escuchaba desde hace años; A debe ser repetida o evitada a toda costa.

Quien dijo: “Prefiero ser afortunado antes que ser bueno”, no pensó que la suerte para algunos está en un ritual o en un objeto que debemos repetir o portar religiosamente. Concluimos que nuestra certeza de algún talento, horas de entrenamiento, una entrada económica o incluso de la salud es solo una conveniente ilusión. 

Para pensar y trabajar en un mundo lobotomizado y desempleado, ensayo sobre la identidad universitaria y sus *deslogros*ⁱ



CHRISTIAN O. GRIMALDO

L

a imagen del universitario es para algunos estratos sociales sinónimo de éxito y abundancia. En el proceso de socialización primaria, una de las cosas que los niños aprenden es a construir su identidad en un contexto dominado por distintas instituciones que perpetúan sus intereses, haciéndolos subjetivamente plausibles y transformándolos en realidades “objetivas”, por ende, incuestionables. Así, una de las



ⁱ El presente ensayo pretende hacer una crítica a la función de la identidad universitaria y sus respectivos dispositivos de control, para ello se emplea tangencialmente el ejemplo de la Universidad de Guadalajara (UdeG) y su lema “Piensa y Trabaja”, sin que ello implique que las ideas se limiten a ella, siendo los mecanismos mencionados aquí similares al contexto universitario del país.

primeras cosas que el niño aprende es que estudiar es sinónimo de bienestar, en todos los sentidos: si haces la tarea, evitas muchas nalgadas, por ejemplo. Algunos padres de familia tienden a decir que la única responsabilidad que tenemos al ser jóvenes es estudiar, pero ¿estudiar para qué? Si el niño no se interesa por ello y aspira a ser astronauta —tal



vez porque este escapa de las limitantes sociales pues las estrellas no indican qué se debe hacer o evitar—, superhéroe —para ser diferente a todos los demás— o incluso un animal para vivir realmente libre —¿qué hay de malo en querer ser un oso?—. Algunas comunidades indias aspiran a encontrarse con su lado animal todavía, y eso es mucho más rico y significativo que encontrar tu lado trajeado.

El argumento de los primeros socializadores — en este caso, los padres— al delimitar como única responsabilidad del niño la educación inaugura el largo camino del falso progreso que trae consigo la identidad universitaria: una vez que el niño se percató de que su madre se molesta en cada ocasión que aparecen números rojos en sus exámenes, se legitima la idea de que a nadie le gusta que seamos tontos, semejante tontería es la que lleva al oído del niño una voz constante y martilleante que le dice: “UNO debe estudiar”. ¿Por qué? Porque es su única responsabilidad y porque es por “el bien de todos”, un *todos* generalizado; si estudiamos, todo mejora, y así el niño se convierte en un UNO para TODOS, pero no en el estilo de camaradería del viejo D’Artagnan y sus tres amigos mosqueteros, sino en una suerte de alimento de la voracidad de la institución académica. El primer paso de la identidad universitaria, su pre evolución, la encontramos en el niño que decide dejar atrás su sueño de ser un oso o un superhéroe para ambicionar ser presidente, médico o, en el peor de los casos, un profesor que continúe legitimando ese sistema. Un cazador de niños oso.

En el contexto de la sociedad mexicana cuyo sistema educativo constituye una suerte de enorme embudo clasista, las personas tienen cuatro vías para integrarse a la identidad universitaria.

1. LA IDENTIDAD DEL VENCEDOR

La competencia por un espacio en una universidad pública es desigual porque la educación básica se oferta en un entorno de desigualdad sin límites: los hijos de aquellos pertenecientes a la clase media, generalmente instruidos en colegios particulares, no pueden ingresar a una universidad privadaⁱⁱ y ante

ⁱⁱ Un debate aparte exige la nomenclatura de lo público y lo privado en las escuelas de educación primaria. ¿Por qué se denominan *privadas* si el conocimiento se reconoce público? ¿O es que en estas les enseñan algún tipo de secreto que los demás no tenemos derecho a conocer?

la disimulada vergüenza de unos padres que intentaron evitar lo público tienen que dejar de ser gente privada.

En la batalla por un espacio en la autonomía universitaria, los vencedores suelen ser los que tienen mejores armas educativas y, así, muchos de aquellos enseñados durante la infancia a despojarse de sus fantasiosas aspiraciones de ser Batman o dinosaurio, deben abandonar también la idea de ser médicos o arquitectos. Como consuelo, a algunos les queda la opción de ser como el Santo y enmascararse para subirse a un ring o asaltar un banco.

2. LA IDENTIDAD DE LA MONEDA

La segunda forma de adquirir la identidad universitaria tiene dos caras: una, el escudo nacional; la otra, una cifra y un signo de pesos. Esta identidad, igual que las monedas, está delimitada por su circunferencia: el universitario de paga tiene derecho a asumirse como un triunfador sin esfuerzo, el camino de la universidad de paga no tiene aduanas como el caso de la pública (exceptuando el caso de los becados). En este camino no hay tantos caídos como en el anterior y no se abandona el sueño de ser luchador enmascarado simplemente porque nunca existió.

3. LA IDENTIDAD DEL QUE SIN PENSAR TRABAJA

Esta tercera vía es propia del asalariado universitario que lleva en los bolsillos la marca de la universidad. Observable a simple vista en el profesor mal pagado que pocas veces decide cargar con la responsabilidad de la calidad académica porque requiere preocuparse más por el montón de estímulos que debe rascar para mantenerse de su labor profesional; este es el ejemplo más evidente pero no el único. La identidad se encuentra también en el trapeador, en la máquina de escribir, en la ventanilla o en el cafecito para el jefe de departamento o el rector, es

decir, en el empleado universitario que no necesita de gran nivel de logro académico para tener el derecho (así como la pobre y cansada obligación) de cargar el escudo universitario. Esta identidad dota a la mayoría, sin importar el cargo, de la falacia de ser inteligente por trabajar en un lugar relacionado con el conocimiento.



4. LA IDENTIDAD DEL BALÓN

En un claro proceso de socialización secundaria, la última forma de asumir la identidad universitaria se encuentra en la circunferencia del fútbol, ese ámbito multifacético que permite a todos los caídos en el primer filtro acercarse de nuevo al sueño del éxito. UNO puede aspirar otra vez a ganar, el costo es menor y exige menos tiempo: noventa minutos cada

dos semanas para ser locales; unas playeras, pintura en la cara si se quiere y una que otra cerveza. En el estadio todos son universitarios siempre y cuando traigan la camisa y griten como locos. El examen de admisión se pasa en la taquilla, las calificaciones se obtienen con los goles, el título se obtiene con la victoria, lo demás sale sobrando. Esta identidad es peculiar: en algunas ocasiones enfrentar a las primeras dos vías, los jerseys públicos se enfrentan a los privados, y es la oportunidad perfecta para sacar todo el resentimiento de los hijos de colegio frustrados o los sabelotodo elitistas.

Las implicaciones de ser universitario

Tratándose de cualquiera de las vías antes mencionadas, el ahora universitario tiene una clara obligación: demostrar por doquier que su razón es LA RAZÓN. Asumir una identidad universitaria también implica delimitar campos del conocimiento: no se puede producir conocimiento que valga si no es en una universidad, por ende, no se puede ser digno de atención si no se le carga en la bolsa o se le cuelga en el currículum. Antes de hablar, hay que traer pines en la ropa, llaveros en los pantalones, membretes en los artículos u oficios y un tatuaje mental en la cabeza.


La identidad universitaria es como un pasaporte para que las ideas viajen a otros oídos, basta con asistir al ritual de un congreso, una mesa de debate o un programa de discusión y observar cómo las pueras del diálogo se abren presentando al “Dr. en tal o cual cosa de la Universidad de allá o acá, con maestría en bla, bla, bla por la universidad de acullá”; si escuchamos Alemania, Barcelona o Francia, por ejemplo, mejor para el personaje, carga con más monedas universitarias para comprar nuestros oídos.

Además de esto se reconoce a ciertas universidades como las mejores para ciertos campos, si quieres ser tal o cual cosa vete allá; los hitos del conocimiento se rigen por identidades también y en las mismas universidades los presupuestos se asignan con ma-

yor vehemencia en las áreas que más identitarias son, generalmente, las que nunca fallan, son la medicina y el derecho. Y es que lo más reconocido como profesional sigue siendo o el doctor o el licenciado.

Hay que aceptarlo, ser universitario, ser la Universidad de Guadalajara (UdeG) suele ser muy entretenido y apremiante, toda que te libera de ser un relegado de escuela patito y un resentido de escuela *fresita*, el universitario de la UdeG se siente bisagra de clase y se evita sentirse quemado por las flamas ser un “insensible hijo de adinerado” o un “resentido burro” que no salió en listas, pero aceptémoslo también, esto es quizá lo más peligroso, creérselo conlleva un mesianismo que no nos compete.

Si nos negásemos a asumir tales identidades (la del experto, la del sándwich de clase, la del vencedor entre los burros, la del empleado *sapiente*, la del gritón de barra futbolera, seguramente) nos evitaríamos la necesidad de estudiar para que se nos considere, para ser “*alguien en la vida*”. Entonces se asumiría que la razón no se carga en el título universitario sino en el conocimiento que desarrollamos en los diversos contextos en que transcurre nuestra vida; se evitarían así las innumerables marchas de la gente sin estudios que no llegan a nada porque se les califica de “turbas impensantes de gente revoltosa” sin la identidad universitaria *la razón de Jalisco*ⁱⁱⁱ, como proclama el irracional lema que nos representa últimamente, le pertenecería a Jalisco y no a su universidad, que siendo pública privatiza el conocimiento.

Y entonces tal vez uno que otro niño podría realizar su sueño de ser León, Kaliman o Robot, sin que nadie le convenciera de que es mejor idea ser universitario. 

ⁱⁱⁱA partir de los problemas que la UdeG mantuvo con el gobierno del estado de Jalisco por la asignación de presupuesto público, alguien decidió lanzar una campaña publicitaria que argumenta que la UdeG es “La razón de Jalisco”. Esta publicidad, aún hoy, superado el problema que la originó, se transmite por televisión y radio, está en pancartas, carteles y sitios electrónicos oficiales.

Mexicanos perdidos en México

RODRIGO ISLAS PÉREZ



E

l pensamiento de la Ciudad de México se conforma de un cúmulo paradójico de ideas de un rango muy amplio y a la vez pobre, donde culturalmente la esperanza ciega, la ignorancia y su exacerbado uso delimitan la configuración del pensamiento mexicano. Estéticamente, al parecer la ciudad fue planeada por los arquitectos mexicanos pero Colón hizo un excelente trabajo al conseguir los nuevos inquilinos: desagradables españoles llegaron a darle su toque final. Y así, a manera de la




dialéctica del amo y del esclavo, sucumbió la raza de bronce y fue destinada a andar en metro, a usar el transporte público, a limpiar parabrisas, a vivir con las manos sucias y a conformarse tanto a la escasez monetaria como a los maltratos, destinados a habitar las periferias de la ciudad, las buenas zonas están destinadas para los güeritos de apellidos extraños. El paisa que no había pasado por la escuela se volvió arquitecto por necesidad y así configuró la estética de la polis. A veces, aunque con afasia de Wernicke, Hegel era atinado.

El pensamiento de México, como el de cualquier otra ciudad, es popular y social, siempre ha sido tomado y asimilado de las filas extranjeras. Presidentes copiando modas francesas adquieren modelos para las colonias predilectas de los pseudo intelectuales que, asimismo, copian ideas de moda y tendencias hasta de vestimenta de otros países: la pulsera, el coche, las películas... y así se marca la pauta del pensamiento de millones de jóvenes. Sin embargo algunas mentes rebeldes intentan sobrepasar esos lineamientos y deciden ignorar lo convencional. Estos personajes se pueden ubicar como narradores de la rutina diaria de la sociedad, los amantes de la música urbana que con melodías extremadamente sencillas pero con una lírica llena de comedia y vulgaridad se proponen llegar al corazón de la gente. En la música, y más en lo que canta la gente, se encuentra exactamente el pensamiento de un lugar, los temas de siempre, los eternos enamorados y los que sufren, los fiesteros, y los que siempre ganan. La gente puede bailar toda la noche con solo tres acordes.

La multitud mexicana tiene ojos y oídos, pero no mucho más; tal vez una casi nula capacidad para juzgar e incluso escasa memoria, afectada por el pan y circo que azotan todos los domingos a las mentes cansadas de una larga semana, que como Sísifo cargaron la gran piedra sobre sus espaldas, al llegar a la cima vieron el paisaje unos segundos, sonrie-

ron y continuaron cuesta abajo. Por ello, la mente mexicana está sometida a artimañas de control de manera casi chusca.

En la multiplicidad de actos cotidianos se podría pensar que el mexicano es flojo y mal hecho (hasta fuimos objeto de bromas en programas ingleses que indignaron a los medios de televisión nacionales). Pero la verdad es que sí, veamos alrededor y quitémonos este velo de malla que nos engaña. La situación parece triste o, aún más, pre apocalíptica. Es un lugar donde pocos saben/tienen mucho y muchos saben/tienen nada: ancianos laboran en franquicias de hamburguesas y embolsan las compras en la tiendas de autoservicio, y sin tener conciencia de clase, embobados por el pensamiento colectivo, aplauden a tontos que meten goles. Nacimos aquí, donde las masas hacen de los más idiotas ricos héroes. Donde la salvación de los pobres diablos que no tienen nada de qué enorgullecerse se conforman con su nación, universidad o cualquier patraña del tipo. Donde las estudiantes de psicología inquieran si es hombre el varón al que no le gusta el futbol.

El mexicano promedio carece de inquietudes espirituales, impulsos para comprender o conocer, cuya posición es sumamente vulgar y comodina, y que se recrea solo con el futbol y las chelas. Evita conversaciones complicadas, prefiere hablar de coches, de lo malvados que son los del sexo opuesto y de la difícil situación que siempre lo aqueja. Pero hay algo extraño que no concuerda con el marco. A veces parece que en el pensamiento mexicano hay constante alegría y esperanza. No importa si este país es el peor o solo el patio trasero de tío Sam, la gente de aquí sigue adelante de una forma u otra. A la vida no le importa vivir bien, con clase o estilo, solo le importa seguir viviendo. Sin ideas propias o una mente colectiva donde todos sean... acabo de escuchar a alguien decir en la tele que cuando estaba cerca del papa sentía la paz absoluta. Ni hablar. Mexicanos perdidos en México. 

Una pelea de perros

VERÓNICA FUENTES CAMARENA

*Fue entonces que se sintió como un perro en el periférico,
férico, férico, esférico, histérico, histérico.*

ROCKDRIGO GONZÁLEZ



D

Desde la azotea de mi casa se puede ver un espectacular que aconseja: “Elige el delicioso sabor”. Lo único que distingo, además de las palabras, es el intenso color rojo del fondo. Es tan rojo como la sangre. Estoy a punto de acudir a una pelea de perros y el sugerente fondo del anuncio solo me hace pensar en la sangre que oleré.



Sin embargo, gran parte de sus fanáticos busca reivindicar la raza, quitarle esa aura sangrienta, consecuencia de su pasado y de su genética, y demostrar que no son solo para matar.

El acceso al espectáculo sangriento ha sido difícil, me costó 300 varos, muchas mentiras y demasiada paciencia. El lugar en el que ocurren es secreto, cuando lleguemos al estacionamiento del Estadio Azteca nos dirán adónde ir y nos iremos todos juntos. Es un ambiente muy cerrado, sobre todo por el peligro de rateros y la extorsión policíaca, dicen, no tanto por la ilegalidad (mucho dinero se juega en esto).

El contacto para asistir a tan misterioso evento fue Itzcóatl, un criador de perros de pelea pero que no los pelea, solo es amante de la estética del Pitbull, *La raza de pelea*, así en singular y con mayúscula (cuando supe eso me di cuenta de que Amores Perros es una caricatura). Sin embargo, gran parte de sus fanáticos buscan reivindicar la raza, quitarle esa aura sangrienta, consecuencia de su pasado y de su genética, y demostrar que no son solo para matar.

Salgo de mi casa en la Moctezuma y me dirijo a Taxqueña, donde me encontraré con Itzcóatl, de ahí nos vamos juntos a Villa Coapa. Ya en el microbús, me percaté de la preminencia del perro en el paisaje urbano; conté veintiuno en un trayecto de veinticinco minutos con todo y complicaciones de tránsito, sin incluir los carteles de búsqueda de perros: desde que salgo de mi casa veo el anuncio desesperado de una familia que jura que Phoebe lo es todo para ellos y hasta la misma Phoebe pide que la ayuden a volver a su hogar, que está muy triste; y la fotografía de un schnauzer, con todo y moñito. Tal vez sólo veo perros porque solo voy pensando en perros, tal vez por la ilegalidad (no creo que por las mentiras) me sien-

to nerviosa, aunque, como dato curioso, en México las peleas de perros son ilegales por las apuestas y no por los perros, mientras en algunos países la ilegalidad radica en el maltrato al animal o lo peligroso de la raza, incluso en algunos países tener animales de esta raza está prohibido, el pitbull es un ilegal.

Ya en Villa Coapa tocamos la puerta y pronto se oyen ladridos bravos, abre Leonardo, el conecte del Itzcóatl para la pelea. Tampoco es peleador, cría y entrena perros de todas las razas y está enamorado de los American Pit Bull Terrier, lo que él clasifica como enfermedad crónica degenerativa. Es de los más entusiastas en el esfuerzo de reivindicar a la raza. Por supuesto, a causa del frenético amor, odia las peleas de perros pero me hace el favor. Resulta que las peleas se organizan en equipos, cada peleador puede llevar su porra, de no más de diez personas y todas pagan su entrada; aunque me cuentan que a veces las mujeres y los niños tienen entrada libre, esta vez tuve que pagar.

En el camino al Estadio Azteca donde nos reuniremos con el resto del equipo, Leonardo, por supuesto experto en la raza, me cuenta un poco la historia de las peleas, y seguimos viendo perros. Resulta que alrededor del año 1600, un rey (“o algo así”, dice) de Inglaterra, vio en la provincia de Yorkshire a unos perros peleando con toros, como parte de la demostración de unos carniceros que querían asegurar la frescura de la carne que vendían; a este rey le pareció muy divertido y decidió instaurarlo como espectáculo público. En México, en los años 20 del siglo pasado, las peleas eran asunto de

políticos y policías, los mismos del círculo de la tauromaquia y las peleas de gallos, y la práctica como espectáculo se extendió. En 1985, a causa del trágico asesinato de un niño por un pitbull (el Frijol) se fundó la Asociación Nacional de Criadores de Bull Terrier para respaldar las peleas que disfrazaban de convenciones. Al volverse ilegal, entraron los mafiosos, también por lo lucrativo de la exportación e importación de esta mercancía prohibida. Así me explicó la situación posterior de las peleas y la imagen del perro. El pasado del pitbull está en las peleas (ya sea con toros, osos, ratas u otro perro), para eso está hecho. Los pitbull tiran a matar, tienen un alto umbral de dolor y los conocedores aseguran que carecen de instinto de supervivencia. “Quien trae un pitbull trae un matón”.

Llegamos al Estadio Azteca, he contado once perros más en el camino. Nuestro equipo está lidera-

do por Lucio, un hombre de unos cuarenta y cinco años, que aparte de peleador es santero. Él también está enfermo de la pasión pitbull, pa' todo hay gente. Es un tipo muy abierto que cree estoy interesada en comprar un perro de los suyos y me va a mostrar la calidad de la sangre de sus animales. Como todo en cuanto a razas, la genética de un perro de pelea es muy importante. Se tiene bien documentada su árbol genealógico —y si no se inventa—, porque para legitimarlo hay que demostrar que viene de sangre fuerte, de sangre guerrera. Se cuida tanto la sangre que corre por las venas de cada perro que incluso comentan que para llegar a que un pitbull sea como lo conocemos ahora “se buscó sacar lo mejor de un perro hasta que casi no es perro”. Lucio, quien en su azotea cría alrededor de 60 pitbull me dijo: “Nunca he tenido perros”. El pitbull no gruñe, no ladra, no se eriza, no amenaza; le dejas la comida cerca y



él se busca la vida, se cría solo, incluso me cuentan que los hijos de Morfín (mítico criador y peleador de pitbull) aprendieron a caminar con uno de esta raza. El perro prohibido resulta ser el perro perfecto.

La camioneta en la que nos iremos todos (todavía no se adónde) apesta. Huele peor que la calle, cuyo aroma es el del drenaje de la ciudad, apesta como a perro muerto. Me dice Lucio que a un pitbull solo se le baña el día de la pelea, en la pelea; ahora entiendo. Además del líder del equipo, Itzcóatl y Leonardo, van la esposa del primero y sus dos hijos, de doce y catorce años de edad respectivamente, otro posible comprador, dos amigos y el soltador.

La pelea será por el toreo de Cuatro Caminos (¿Por qué vernos hasta el sur?!). En el largo camino, Itzcóatl habla de lo bellos que son sus perros y cuenta su experiencia al escoger un pitbull; dice que es cuestión de gustos, “un impulso estético”,

que al principio te gustan todos, pero que terminas por encontrar el adecuado para ti, y a ese lo reproduces y lo cuidas a tu gusto. Cada criador tiene sus secretos, y más aquellos que sí tienen en el pitbull un guerrero mata perros. En realidad, todos hablan de perros, menos la esposa y los dos niños. Estoy con verdaderos fanáticos.

Lucio me cuenta de Harriet, la peleadora de hoy, otra vez haciendo hincapié en su genealogía, es una Colby (de acuerdo con el nombre del criador se sacan distintas “líneas” o modelos de pitbull en los que se resume el *pedigree* del perro). Hasta ahora he contado ocho perros. Lucio sigue hablando, hoy es la primera pelea “profesional” de la Harriet, pero en las topas demostró gran potencial. La topa es el primer encuentro del perro con otro para pelear. El rito de paso consiste en tres topas, la primera se hace con un perro contra el que se pueda defender, una presa



En esta ocasión parece que se está jugando limpio. Las toallas con que los secan las proporciona el organizador, para evitar las trampas también, por si acaso son las toallas las que están impregnadas.

fácil, generalmente de menos peso; la segunda, con uno de su tamaño; y la tercera, con uno que pese dos kilogramos más. Lo que se busca es ver lo que trae su perro, encontrar una especie de cualidad mística a lo que ellos denominan clase, finura o casta.

Nos estacionamos en un salón de fiestas, leí “Mónaco” y todos bajaron (¿un salón de fiestas?!). Hay poca gente acá dentro, el otro equipo también es de diez, justitos; con el organizador y sus invitados hay unas treinta y tres personas. En palabras de Leonardo “todos son gente de abolengo”. Nos ofrecen de desayunar. Después bañan a los perros, para evitar las trampas, pues algunos jugadores untan a sus perros con nicotina, creolina e incluso cocaína para que se le trabe la mandíbula al otro perro. Los bañan con agua y jabón Roma, luego los enjuagan con leche. El dueño de cada perro prueba la leche, que sabe agria si untan a los perros, en cuyo caso se retiran de la competencia. En esta ocasión parece que se está jugando limpio. Las toallas con que los secan las proporciona el organizador, para evitar las trampas también, por si acaso son las toallas las que están impregnadas.

El *ring* está delimitado por cinta adhesiva. Para que un perro llegue hasta aquí ha pasado por un arduo entrenamiento y minuciosos cuidados. Al contrario de lo que suelen decir los protectores de animales, que los peleadores maltratan a sus perros y los descuidan, un pitbull de estos lleva dos meses con una dieta hiperproteínica y mucho ejercicio; cuando me lo cuentan me sorprende pensar que es como la vida de un boxeador. Alrededor del *ring*, a

metro y medio de distancia, hay sillas; al fondo del salón, mesas con bebidas y los platos sucios del desayuno. Huele a perro, tabaco y perfumes caros.

En la otra esquina de Harriet esta Contra, de la línea “negros de Díaz”, sujetada con una cadena como para tractor permanece sentada. En el *ring* están los dos soltadores y un juez (el organizador). Se anuncia que la pelea comenzará. Cada apostador dejó tres mil quinientos pesos de depósito, pero de eso no quieren hablarme.

Tenían razón, desde que llegue no he escuchado un solo ladrido o gruñido, las perras están más bien relajadas. Cada una se acomoda en su esquina, detrás de la raya (por supuesto hay un reglamento estructurado). En cuanto se miran y el soltador les jala el pescuezo ya están embravecidas. En medio de los gritos de emoción de los niños no escucho qué se dijo en el momento previo a soltarlas, pero en cuanto se lanzan una contra la otra los gritos comienzan: “¡Mátala! ¡Mátala! ¡Sacude! ¡Mátala! ¡Sacude! ¡Sacude!”, chiflidos y mentadas de madre. Gritan frenéticos. Lucio se sostiene la barbilla y no dice una palabra ni hace un movimiento, solo mira concentrado a las perras devorándose. Harriet atiende a los gritos y sacude a Contra, la tiene prensada del pecho y la levanta, es como ver a peleadores de zumo. Harriet es titánica. “¡Mátala, mami!”, le gritan a la Contra y la porra de Harriet suelta una carcajada. El ambiente es igual al de cualquier competencia, un partido de fútbol, las olimpiadas, el box, las corridas de toros, las peleas de gallos; puedo asegurar que me la encontraría a

la gente con que estoy en cualquiera de los otros “espectáculos”, haciendo apuestas. El perfil es el de “unas carreritas a la esquina a ver quién gana”, personas de naturaleza competitiva y vicio de apuesta.

Así, entre cervezas y tequila, luego de treinta y cinco minutos, la pelea termina. El peleador decide cuándo rendirse porque los perros casi nunca paran por sí mismos, en eso se basan los que dicen que esta raza carece de instinto de supervivencia. Son perros muy combativos, hay grandes leyendas de algunos que pelearon hasta morir o ganaron muriéndose. Hoy nadie muere, Harriet inmoviliza a Contra por casi tres minutos, y su dueño, un hombre que parece cajero de banco, decide parar. Dicen los que saben que estaba apunto de matarla, que la mordida de Harriet es muy fuerte y que Contra se inhibió. Algunos murmullos insinúan que hubo trampa. Entonces me doy cuenta de qué es ver pelear a profesionales: muerden en lugares específicos, saben cómo reaccionará su oponente; contrario a lo que pensé, nunca vi sangre, no se oyó ni un quejido, estos perros disfrutan la pelea.

Lucio y su familia pasan al *ring* para tomarse la fotografía del triunfo. Nunca vi el dinero de las apuestas ni oí nada al respecto. Harriet está en el centro de las conversaciones, y Lucio, rodeado de gente, cuenta, con un tequila en mano, las grandes hazañas de sus perros. Contra permanece atada con la enorme cadena; nadie le cura las heridas, ella no se queja ni tantito. Leonardo ya se siente muy incómodo con eso: “He estado en peleas en las que el dueño encabronado con su perro perdedor le

da un balazo y lo maldice. En una ocasión, Marco Díaz vio perder a Dumbo, y cuando vio que el otro perro se lo comía (es muy raro el canibalismo en los pitbull, cuando se pelean entre perros solo matan por matar) dijo: ‘Ha de estar muy bueno’, le cortó un pedazo, lo asó y se lo comió...”.

Todos comenzamos a embriagarnos sin dejar de hablar de perros. Cuando Lucio llega, orgulloso, a pavonearse por la bravura de su perra, le pregunto por qué le gustan las peleas de perros y me contesta muy claro: “Por lo mismo que llevas a tu hijo al Tae Kwan Do”. Si bien no tengo hijos, entiendo que se refiere a la naturaleza humana siempre enlazada con el sentido de competencia. Aunque, a diferencia de los simples apostadores, el peleador y dueño del perro no recupera todo el dinero que invierte, gana el orgullo de ver que lo que cría funciona. Por supuesto, también es un asunto de estatus: les fascina contar las hazañas de sus asesinos y, como él mismo confesó, “sacarlos a pasear y que la gente hasta se baje de la banqueta para evitar el roce”. Los cuidan como a sus hijos y los presumen como diamantes. La sangre del perro es el falo (parece que hay poca historia de mujeres peleadoras) de sus criadores.

Huyo antes de estar obligada a pagar doce mil pesos por mi matón personal, y en cuanto salgo, dos perros. En la tarde gris y contaminada del Distrito Federal, Leonardo, medio borracho, me cuenta el sueño que tuvo ayer en el que platicaba con un perro callejero y este le decía: “No estudies tanto al perro, mejor vívelo”. Ya no voy a contarlos de regreso. 🐕

Me parece que el modo en que el arte hace política es intentando perfeccionar la inteligencia del espectador que mira la obra. Esta es la política, justamente, a un nivel más depurado, más concentrado, más puro.

Pedro Cabrita Reis;
artista portugués

En defensa de lo usado, una vez más

GABRIELA TORRÁS CEBALLOS



U

na de las más deplorables características de nuestro tiempo es la de no permitirnos gozar íntegramente de ninguna cosa, persona o situación por mucho tiempo (ni poco).¹

Entendemos, en el sentido más ordinario de la palabra, que lo usado es aquello que ha perdido su novedad y por tanto su encanto. Lo usado ha sido manoseado y observado en repetidas ocasiones, ha



¹ Novo, S. (1938). *En defensa de lo usado y otros ensayos*, en *Revista Algarabía*, ed. 75, pp. 92-97.

Lo efímero es una característica esencial de nuestra sociedad, por definición es aquello que nunca se toca o se conoce completamente, es como la cosa en sí de Kant, por ejemplo la felicidad o la perfección.

perdido su luz. Algún día fue útil y deseado, hoy, quizá, olvidado. Me gustaría hablar de los objetos como si estos tuvieran vida, como cuando uno es niño e imagina que las cosas hablan en su ausencia; me gustaría pensar que se entristecen cuando los tiramos al basurero o los olvidamos en un rincón de nuestro cuarto, pero de seguro me llamarían primitiva y animista. En cierto modo, estos objetos están dotados de vida, claro en la medida en que los dotemos de sentido mediante los afectos y fantasías que depositemos en ellos.

Hoy parece que los objetos se vuelven obsoletos muy pronto. La emoción del "objeto nuevo" nos dura tan poco que el iPad que salió hace una semana será cosa del pasado en seis meses. ¡Qué terror! Es que son tantos objetos, tantas tecnologías y se multiplican con tal rapidez que esto parece generación espontánea. A mi parecer vivimos en una sociedad que les rinde culto a lo efímero, al brillo y las apariencias. En la que el consumo de cosas, amigos y situaciones se da como una actividad cotidiana carente de una afectividad. La ideología que predomina dicta que todo es potencialmente desechable o reemplazable (amigos, casas, cónyuges, teléfonos celulares, caras, personalidades, vajillas, automóviles, ropas y peinados). Ojalá que la idea de lo desechable se quedara en los envases de plástico o en los pañuelos para sonarse la nariz, pero se ha esparcido en el terreno de lo social y lo afectivo; y es hoy una práctica común. Oímos que hasta la personalidad o el planeta tienen cabida en la idea de lo desechable. "No hay que preocuparse por cui-

dar el planeta pues ya estamos buscando otros para ir a contaminarlo", "si no te gusta tu personalidad, no hay problema: compra un libro de autoayuda y sigue los doce pasos mágicos que te convertirán en otro".

LO EFÍMERO

Lo efímero es una característica esencial de nuestra sociedad, por definición es aquello que nunca se toca o se conoce completamente, es como la cosa en sí de Kant, por ejemplo la felicidad o la perfección. Solo por citar una situación de este tipo, el domingo pasado estaba viendo a una joven muy guapa vestida a la moda, que por cierto le quedaba muy bien, y tenía a su lado a un chico muy guapo que quizá fuera su novio. En ese momento pensé que ella era feliz y que yo quería ser igual de feliz que ella. Eso es lo que llamamos apariencia, porque en realidad yo no puedo estar segura de que sea feliz, sino que ella proyecta lo que supone ser feliz en su círculo social. Digamos que es algo más complicado que pensar que alguien se ve muy bien, entonces por ende, y solo por eso, es feliz. En nuestra sociedad es muy importante la apariencia, incluso mientras menos seas algo, más debes esforzarte por aparentarlo. Las apariencias están íntimamente relacionadas con el consumo y con las imágenes sociales que nos proyectan las grandes marcas. ¿Soy feliz al usar una Abercrombi? No sé, pero no importa, los demás lo pensarán.

Pienso que algo así sucede con la publicidad: nos engancha con una idea sobre la felicidad y la

completitud. Uno la compra porque es difícil encontrar un sentido a la vida y el que ellos venden parece tan fácil, aunque solo sea un espejismo. Lo más triste es que venden la idea de que se puede ser completamente feliz, completo, perfecto. Las personas que buscan este ideal se pierden en el consumo voraz y la frustración creciente. La publicidad solo nos dice que el sentido de la vida es verse bien y tener muchos objetos nuevos, al último grito de la moda. Es tan fácil y veo a tantas personas tristes que dudo de la eficacia de este método. Eso del sentido de la vida es algo que cuesta muchas lágrimas y esfuerzo, el consumo nomás nos aleja pues nos produce placer sin reflexión.

Esta es la era de la desenfadada producción en masa, de la publicidad sin escrúpulos, de las fábricas oscuras, de los pobres trabajando en ellas, de los niños sin educación, de la psicología industrial, de la producción de lo exagerado, de lo desbordante, de lo que ya no cabe en nuestra casa, ni en nuestra alma ni en nuestra mente. Se están creando o modificando tantos objetos que en cualquier momento tendremos que irnos a otro planeta, porque aquí ya no cabremos tantos humanos y tantos objetos.

Cuando pienso en nuestra sociedad, no puedo dejar de imaginar el cuadro de Andy Warhol *Latas de sopa Campbell's*, cientos de latas iguales, cientos de personas iguales, cientos de ideologías todas iguales, cientos de películas todas iguales, todo con diferentes colores porque nadie quiere ser "común" ni parecerse al otro. Parecemos un cuadro de Warhol: todos con nuestras playeras Aeropostale, American Eagle, Lacoste, etcétera, etcétera y etcétera hasta el infinito. Repetición en masa, sin arte, sin amor, sin creatividad. Fábricas por todos lados, muchas carreteras técnicas, gente triste, gente produciendo y gente apretando botones todo el tiempo, a todas horas. ¡Paremos por favor!

TERRORAL HUECO

Dice Pablo Fernández que nuestra sociedad les teme a los huecos y a la soledad, yo también les tengo miedo, incluso seguro él. Pienso que esto es una característica filogenética de todos los humanos; la diferencia entre cada uno es cómo reaccionamos ante este miedo paralizante. Yo leo, otros pintan y otros se irán a las tiendas, decisión personal y respetable, pero debemos al menos estar informados de las consecuencias de nuestros actos.

La Revolución Industrial, con sus posibilidades de invención de artefactos y de la fabricación en serie, es un momento determinante en la historia de la psique humana, como un paliativo al "terror al hueco", que no es más que el temor a la muerte. Ese temor aumenta cuando no se ha hecho nada que no sea comprar, conformarse y vivir sin pasión. Lo más contradictorio de todo es que ya que tenemos los objetos que llenan el hueco, en vez de amarlos porque nos hacen sentir más llenos, los desechamos y cambiamos continuamente, como si el hueco nunca pudiera llenarse. Pienso que este hueco, en efecto, nunca se llenará con objetos materiales porque la carencia está hecha de afecto, está relacionada con nuestra alma no a los objetos que nos rodean. Es como querer curar una enfermedad mental con medicamentos para el riñón.

Antes de la Revolución Industrial, las personas creaban los objetos con las manos, en sus talleres; los hacían bonitos, buenos y duraderos porque era más difícil conseguir las materias primas; los productos costaban más, en lo económico y en lo social. No existían los Palacio de Hierro ni los Sears ni las citas por internet ni los meses sin intereses. No había esta superabundancia de objetos de hoy. Pareciera que mientras más hay menos valor les damos, más reemplazables son.

Dice Salvador Novo¹ que la producción en serie nos arrebató bruscamente un afecto que apenas

empezaba a fructificar en el ajuste tibio de nuestra persona a los objetos. La producción nos quita de las manos nuestro juguete para entregarnos uno nuevo y frío, sin sentido, ni historia.

Cuando aparecen las máquinas y el capitalismo, las personas se ven forzadas a ingresar a un taller colectivo pues ya no hay espacio en este mundo de consumismo voraz y elitista para los talleres independientes que no producen en serie. Los pocos talleres independientes que quedan en México son comunidades indígenas que apenas subsisten con las artesanías que producen, porque todos cuando vamos a los pueblitos regateamos hasta el cansancio y estamos felices de pagar una millonada por una tontera cuando compramos en El Palacio. ¡Qué absurdo se ha vuelto nuestro mundo!

En la cotidianidad, todo parece reemplazable. Concluyo que no hay mucho afecto por todos los miles de objetos que llenan nuestra vida. Las cosas ya no cumplen sus tiempos de uso, cada hora se producen otras más útiles, más bonitas, más prácticas. Uno empieza por perderse entre tanta novedad, hay tantos objetos efímeros por doquier que nadie puede ni quiere depositar su afecto en ellos. Dice Pablo Fernández² (con mucha razón) que esta carencia de afecto por los objetos se ha volcado en el propio cuerpo, convirtiéndolo en un objeto de consumo, en consecuencia, lo tratamos como una cosa más, que es útil, que debe ser bonito, que puede desecharse con operaciones y que sirve para intercambios sociales con otros.

Cada objeto ha sido diseñado para cumplir la “función que le pertenece, pero las cosas nos remiten al concepto de lo cercano, de lo afectivo. No están ahí solo para cumplir esa función, así como los novios que no están ahí solo para llevarnos al cine. Somos un pedazo de cada objeto que nos rodea, las

cosas se expresan en nosotros, para nosotros y por nosotros”.³

Les damos sentido y ellas nos dan sentido a nosotros en esa relación sujeto-objeto donde cada una de las parte dota de sentido a la realidad por medio de una estrecha interacción entre ambas. Para algunas personas las cosas son solo cosas, las personas son solo cosas, cada quien tiene una función y la obligación de cumplirla. La utilidad, término empleado en función de los objetos, se ha vuelto una constante de la vida cotidiana y en las relaciones interpersonales.

Los objetos, por falta de tiempo o de voluntad, no expresan su carácter, su esencia; nos quedamos al margen de su profundidad. El ser en sí de las cosas pasa inadvertido por esta manía nuestra de movernos siempre muy rápido. La cercanía es un conflicto fundamental de nuestra época, no solo estamos alejados de las cosas que nos rodean sino de los demás, de nuestra familia, incluso de nosotros mismos. No quiero culpar de todo a la ciencia, porque en realidad la culpa es nuestra en buena medida, pero la ciencia lo cosifica todo: nos impone una manera de aproximarnos a las cosas, de entenderlas y de relacionarnos con ellas.

El vínculo natural con las cosas se ha roto, hay solo dos aproximaciones posibles en relación con los objetos para la ciencia: la buena y la mala. La ciencia nos brinda los parámetros de lo que es la realidad y la fantasía. El amor se volvió una explicación sana de los neurotransmisores y de cosas de primates. La ciencia lo enfría casi todo: las cosas pierden su filón humano afectivo, espiritual. Para la ciencia solo somos números, conceptos, teorías, como si los rasgos faciales, la forma de las manos, el color de pelo o los sueños no importaran para nada. Heidegger dice en una frase muy clara sobre

² Fernández, P. (2000). *La afectividad colectiva*. México: Taurus.

³ Heidegger, M. (1994). *La cosa. Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones de Serbal.

Nada en este mundo es simplemente una definición científica, la realidad por suerte siempre introduce a la ciencia ‘variables extrañas’ que la mueven y desestructuran, para dar vida a las realidades marginadas.

la función de una jarra en una fiesta: "Verter no es simplemente mover vino de adentro hacia afuera, es siempre algo más. Nada en este mundo es simplemente una definición científica, la realidad por suerte siempre introduce a la ciencia ‘variables extrañas’ que la mueven y desestructuran, para dar vida a las realidades marginadas".⁴

Y porque hay casas tan raras, tan blancas, tan minimalistas y tan poco afectivas decidí escribir este ensayo en defensa de lo usado. Como un Quijote en defensa de su Dulcinea, escribo porque lo usado siempre ha tenido para mí un valor incalculable.

Los objetos nos dan identidad, lo usado nos proporciona una historia, un camino, un sentido. Carecer de esa necesidad tan básica que es el recuerdo mediado por los objetos o el cariño a "esas cosas" nos pone a la altura de los animales. Ellos carecen de la necesidad de tener objetos propios que los identifiquen o que les den una pista sobre su pasado; yo no puedo. Lo nuevo carece de afecto, de nostalgia y de melancolía, elementos indispensables para sobrevivir en este mundo sin volverse loco.

Ya sea un libro, amigos, amores, situaciones, fotografías, libros, en fin, recuerdos a los cuales uno vuelve infinitamente mientras necesite sentirse cerca de uno mismo. Cada cosa, por muy joven o vieja que sea, tiene un olor que la caracteriza. Le Breton pone especial énfasis en los olores que se manifiestan solamente en la cercanía con otros; pienso que

las cosas usadas tienen un olor diferente, único, cálido, amigable, familiar, seguro, acogedor y hermoso.

Y así podría seguir desgranando detalles de esos olores, pero mi repertorio lingüístico es muy pobre en lo que concierne a los olores. Esto ocurre porque nuestro olfato y las emociones asociadas a él están en nuestro lado animal, en la parte en que tenemos poco lenguaje y mucho afecto. Oler es tan primitivo y sensible que me emociono de pensar en oler un libro viejo.

Oler usado no se reduce a las páginas de un libro, es mucho más rico y amplio. Oler a usado es algo que posee una historia, una personalidad, con algo que contar. Para mí, la idea de lo usado se reduce a que esa cosa, persona o situación no pasó toda su vida en un almacén, sino que fue tocado, lastimado, amado y olvidado. Como si fuera la vida de una persona. Lo usado huele a personas, a las emociones, al llanto, a la alegría, en fin, a vida. Y el olor a vida me gusta mucho.

Por ejemplo acabo de comprar *Lolita* en una librería de segundo uso que está por el rumbo de mi casa. Era un libro viejo y usado. Al abrirlo encontré una nota del banco de México de 1964, ¡hace como 50 años de que alguien lo leyó! Me pregunto quién habrá sido esa persona, por qué lo leyó, cuál era su comida favorita, su condición social, en fin, mi mente comienza a volar por todos los detalles de esa persona. Es como si ese libro, que en algún momento perteneció a alguien más, hoy quizá muerto, trascendiera para siempre porque leo el mismo libro que él/ella.

⁴ Heidegger, M. (1994). *La cosa. Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones de Serbal.

Lo usado tiene un valor afectivo invaluable, pero a la mayoría de las personas les impera la necesidad de vivir en lo nuevo, en lo *nice*, lo diferente y lo *inn*. Las máquinas, la publicidad y los hombres mantienen una especie de competencia. Las máquinas siempre esforzándose por crear los productos más novedosos, la publicidad por generar la necesidad imperiosa de tener el producto y los hombres por comprarlos.

Entonces se genera una competencia rara: los hombres consumen exageradamente por la curiosidad que les produce el invento más reciente, no por la idea de tener algo nuevo para luego desecharlo. Entonces máquina, publicidad y consumo son los ejes fundamentales del declive de nuestra sociedad. Si consideramos que los hombres ejecutan las tres acciones, podríamos concluir que somos nuestro propio virus.

Hoy por hoy, todo es tan nuevo que no tiene dueño ni afecto. Todo se desecha tan pronto que uno no más lo compra y ya siente la necesidad de cambiarlo. Lo peor es que las cosas quedan en tan buen estado por la rapidez con que uno las desecha que hasta da pesar ver los basureros. Como los divorciados que ya casi no duran la luna de miel y están de nuevo a la caza del siguiente producto que desechan.

Y esto de la novedad y el desecho no es un fenómeno que solo se manifieste en el ámbito de las cosas materiales, sino que suele pasar con los amigos, las fotografías en Facebook, los amores, los libros, hasta con uno mismo. Las personas siempre están en la constante búsqueda de un nuevo yo, de un nuevo cuerpo, de una nueva ideología, de una nueva cara (física o psicológica). ¿Qué tiene de malo nuestra personalidad ya usada o nuestro cuerpo usado por el tiempo y los momentos?


Lo que me parece irónico es que las personas creen que el nuevo yo les dará mayor felicidad y completitud. Para esconder el olor a usado que los cuerpos generan cuando tienen cierta edad, se usan perfumes caros, cirugías, cremas, ejercicio en extre-

mo, ropa cara. Lo cierto es que el olor a usado y a cansado no se puede esconder detrás de un Carolina Herrera, ya que tiene el valor de la experiencia y el conocimiento.

La monotonía es una de esas situaciones que nuestra sociedad no soporta: huele a usado. La monotonía o la rutina de una pareja o una familia es lo opuesto a nuestra sociedad de consumo excesivo y desecho. No se puede desear lo que uno es en lo cotidiano, en la normalidad. Eso es lo que se es, no los domingos en Perisur. La rutina está usada y solo por eso se convierte en un espacio seguro y confortable.

Con mucha felicidad puedo decir que aún existen (existimos) personas que buscan en los objetos una huella de calor humano, un olor al propietario anterior; que encuentran en lo usado un "algo", una experiencia que vale oro, como si albergara mucho conocimiento o fuese un anciano que siempre pudiese aconsejarte; que encontramos en ello una huella de tiempos pasados menos destructivos y más felices: lo usado nos deja ver que aún hay otro camino en esta sociedad tan estereotipada y rígida.

Dicho de otra manera, es como si lo usado nos recordara que no debemos ser consumistas ni voraces, sino compartir este mundo con todos, en paz; o como si lo usado nos hablara del afecto que no está perdido sino olvidado y de nuestra necesidad de amar y sentirnos amados; o nos dijera que lo valioso no es lo nuevo, lo bonito o la apariencia sino lo que está en el fondo; en pocas palabras, como si lo usado fueran nuestros antepasados y nuestros muertos recordándonos que siempre estarán ahí para nosotros. Démosles una segunda oportunidad a nuestras cosas; sin importar qué tan usadas estén, pueden enseñarnos y recordarnos mucho.

Aunque en este ensayo no abundan las citas, quiero honrar a los muchos autores que han iluminado mi pensamiento y mis ideales, y que ahora no recuerdo por ser tantos y tan variados. 

El ideal de no ser afectado

ARIADNE PAPACOSTAS VILLEGAS



E

n la sociedad actual, uno de los ideales es no ser afectado... ¿Por qué? Por nada. No ser afectado por el otro porque ya no tiene valor como espejo, es decir, como referencia de lo que soy. Uno debe ser ante éste indiferente, porque lo más importante es ser uno mismo, independientemente del criterio de los demás.¹



¹ Lipovetsky. (1983). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama, p. 70.

Así, en este tiempo de ensimismamiento y autoabsorción que busca autosuficiencia, independencia, autenticidad y autoprotección; es más cómoda la indiferencia hacia el otro.² Hay entonces una desocialización en que se pone una distancia y el *yo* prevalece sobre el *nosotros*; la civilidad es un esfuerzo y no una evidencia colectiva.³ Todo se reduce a lo inmediato, sin interesarse en la política o la sociedad. Pululan así “individuos para quienes la vida en general es del tamaño de la suya en particular”⁴ y entonces “la realidad es del tamaño de su autismo”.⁵

Por tanto, ser afectados por otro a través de los sentidos parece peligroso y amerita cuidadoso control. Acorde con esto, “el hombre es un animal que no huele (que no quiere oler)” y como “no soportamos ni oler al otro ni que nos huelan”⁶ entonces usamos desodorante, crema, perfume, mentas y Glade. Ya si “el olor de cada hombre es una firma”⁷ mejor que si alguien se nos acerca nos presentemos con aroma a Chanel No. 5 que solo al sudor de mediodía.

En cuanto al oído, de los sonidos cotidianos se juzgan qué tan agradables son para posteriormente manejarlos. En caso de no ser placenteros, los aislamos. Así, uno carga su propio mundo sonoro en el *iPod* para recurrir a él en caso de *emergencia*. Esta abarca desde los cláxones y las clases en la universidad, hasta la plática familiar en la sobremesa dominical.

Antes se decía que “la comida es una celebración común, una culminación festiva del lazo social” donde “compartir sabores responde al gusto de es-

tar juntos”.⁸ Hoy, “el prójimo es una obstrucción y la convivencia un choque”.⁹ No nos importa si “la comida reafirma la alianza entre los hombres”; lo que domina es “la preocupación de alimentarse lo más rápido posible”.¹⁰ Esto porque no queremos ser afectados por el *ruido* del otro; no sea que en la conversación surjan formas de hablar que produzcan un consenso en las formas de pensar, actuar y experimentar que atente contra el individualismo. Preferimos sentirnos solos y auténticos que semejantes y acompañados. “No hay nada más solitario que mil Narcisos juntos, cada uno dedicado a ahogarse en su propio estanque”.¹¹

Si esto ocurre con los individuos, no es fortuito que se dé entre los saberes. Proliferan así disciplinas de conocimiento que se fragmentan en ramas que, aunque comparten un objeto de estudio, se enajenan en sus explicaciones. Surge la especialización y cada saber observa y encuentra el mundo en función de supuestos que le dan existencia a lo encontrado. “La percepción del ente pertenece al ser porque es él el que la exige y determina”.¹² Sin embargo, cada disciplina vive encerrada en su propia verdad, sin interés por conocer la de las otras. No obstante, olvidamos que cada modo de tratamiento de los objetos ofrece una versión del mundo y que esta diversidad aguarda una enorme riqueza, no habiendo algún terreno que tenga supremacía sobre otro.¹³

Otra manera en que se denota que no es ideal ser afectados por el otro es la mirada. Es mejor el movimiento en el que la mirada “no se detenga en

² Lipovetsky. (1983). *Op. cit.*, p. 173.

³ Le Breton. (2007). *El saber del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 185.

⁴ Fernández. (2009). *La forma de los miércoles. Cómo disfrutar lo que pasa inadvertido*. México: Los Miércoles, p. 126.

⁵ Fernández. (2009). *Op. cit.*, p. 33.

⁶ Le Breton. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 115.

⁷ Le Breton. (2002). *Op. cit.*, p. 114.

⁸ Le Breton. (2007). *Op. cit.*, p. 309.

⁹ Fernández. (2005). *La velocidad de las bicicletas y otros en sayos de cultura cotidiana*. México: Vila, p. 61.

¹⁰ Le Breton. (2007). *Op. cit.*, p. 305.

¹¹ Fernández. (2005). *Op. cit.*, p. 135.

¹² Heidegger. (1996). “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.

¹³ Heidegger. (2000). “¿Qué es la metafísica?”, en *Hitos*. Madrid: Alianza.

nada, que nadie sienta su peso insistente”.¹⁴ Cuando alguien nos mira, le damos la posibilidad de concretarnos en una de nuestras apariencias “como solidificación y alienación de mis posibilidades”¹⁵ de ser. Enlazado con esto está el ideal de no ser afectados por nuestras limitaciones. Así, si una de nuestras acotaciones es que no podemos ser todas las posibilidades a la vez, sino una por instante, nos disgusta proporcionarle a alguien la visión de una de nuestras facetas.

Respecto a estas, hoy no es adecuado que nos afecte el buscar “ser en realidad lo que alegamos ser”.¹⁶ Lo importante es que lo aparentemos. “Solo lo que *parece* existe; lo que *es*, no. O, como dijo Jean Baudrillard, hay algo más real que lo real y es el simulacro”.¹⁷ Se hace así caso omiso de la moral, según la cual se debería “renunciar a toda demanda de ser lo que no parece ser”.¹⁸ Tenemos así un secreto estratégico de comunicar lo que deseamos que se comunique. Manejamos entonces a nuestra persona pública que busca por medio de las actuaciones una expresión específica para influir en la impresión y atribución de carácter que los demás nos dan.¹⁹

Una vez dicho esto, la experiencia no tiene actualmente valor por sí misma, sino que siempre estará en función de un objetivo ajeno. Lo preciado de tener una vida no es que tenga un sentido, sino que parezca que lo tiene en las fotografías que compartimos en Facebook.

En el mismo talante, es óptimo ser inmune a la presencia o ausencia de otros. Debemos “amarnos a nosotros mismos lo suficiente como para no ne-

cesitar de otros”.²⁰ Así, en un tiempo en el que se tomó como eslogan el “cambio” y este se asoció a hacer todo rápido, “las pasiones sufrieron la inyección de velocidad que las convertiría en capricho: un capricho es una pasión que se pasa rápido”.²¹ En consecuencia es mejor evitar el compromiso, impedir el enraizamiento”²² y cambiar constantemente de modelito para estar “a salvo de mis pasiones y de las de los otros”.²³

Por tanto, no deben afligirnos nuestros sentimientos. Se considera entonces perfecto el equilibrio que nos hace invulnerables a lo que nos ocurre; demostrando con ello que tenemos *control* sobre nosotros mismos. Es, pues, conveniente tomar todo *cool* y que las circunstancias no nos impresionen; esto explica por qué cuando vemos las noticias de delitos lo hacemos para informarnos, decir con indiferencia “pobrecitos” e inmediatamente olvidarnos de ello.

En la búsqueda de este estatismo no queremos ser acogidos por la incertidumbre. Creamos así estadísticas que predicen todo y que nos hacen creer, incluso, que tenemos el poder de controlarlo todo. Un ejemplo de esta presunción de omnipotencia es que la NASA encontró que había una probabilidad de 1/250 000 de que el asteroide Apophis impacte la Tierra en 2036. Posteriormente, Donald Yeomans —director de la Oficina de Objetos Cercanos a la Tierra de la Agencia Espacial Norteamericana— dijo: “Elaboraremos un programa y la maquinaria necesaria para cambiar su órbita, reduciendo las probabilidades a cero.”²⁴

¹⁴ Le Breton. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 197.

¹⁵ Sartre en Le Breton. (1999). *Op. cit.* pp. 196

¹⁶ Goffman. (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 25.

¹⁷ Fernández. (2009). *Op. cit.*, p. 136.

¹⁸ Goffman. (2006). *Op. cit.*, p. 25.

¹⁹ Harré. (1982). *El ser social*. Madrid: Alianza, p. 42.

²⁰ Lasch en Lipovetsky. (1983). *Op. cit.*, p. 54.

²¹ Fernández. (2009). *Op. cit.*, p. 45.

²² Lipovetsky. (1983). *Op. cit.*, pp. 77.

²³ Hernández. (2011). 3-IV-2036 *¿el día del fin del mundo?* <https://omnia.com.mx/noticias/3-iv-2036-el-dia-del-fin-del-mundo/>

²⁴ Hernández. (2011). 3-IV-2036 *¿el día del fin del mundo?* <https://omnia.com.mx/noticias/3-iv-2036-el-dia-del-fin-del-mundo/>

Es curioso cómo deseamos prever inclusive los acontecimientos fatales para sentirnos más seguros ante su ocurrencia. Se instaura aquí una lógica según la cual si pagamos de antemano por los accidentes, cuando lleguen nos causarán menos desconcierto; no serán imprevistos porque ya los estábamos esperando. Así, hay *seguros* en caso de choque automovilístico, de incendio en el hogar, de enfermedad con gastos médicos, de robo de arte, de catástrofes y de muerte.

Pero esto esconde un enorme temor y otro ideal, el de no ser palpados por el tiempo. Fernández Christlieb plantea que la historia de las cosas se refiere a “la cantidad de tiempo que tienen dentro.”²⁵ Hoy pretendemos que no se nos meta y nos mantengamos jóvenes e intactos con el uso de productos antiarrugas, comida desintoxicante y ejercicio tonificante.

Vemos al cuerpo como “una máquina de la que hay que obtener un rendimiento óptimo.”²⁶ Para ello hacemos grandes esfuerzos por evitar la enfermedad no solo accediendo a los tratamientos médicos, sino a la profilaxis. Antes de llegue la gripe, uno ya está vacunada contra ella.

De la misma manera, el anciano es ahora el “recuerdo de la precariedad y la fragilidad de la condición humana, es la cara de la alteridad absoluta.”²⁷ En la enfermedad y la vejez, se reduce la realidad a la del cuerpo y nos confronta con aquello que nos negamos a aceptar: nuestra temporalidad, nuestras limitaciones y nuestra finitud.

Tampoco ambicionamos que nuestros objetos nos evoquen el paso del tiempo. Inventamos para ello el plástico que simula lo natural y gracias a este podemos tener eternamente nuestras inmortales flores de cera en el florero. También creamos para ello lo desechable, porque es imposible ver cómo

envejece lo que no se puede usar más de dos veces.

Otra negación de nuestras limitaciones es la que busca no ser afectados por el espacio. Las comunicaciones en tiempo real nos alimentan la ilusión de ser “un sistema inmediato y planetario, en cuya operación el espacio no existe y el tiempo es una bicoca”.²⁸ Suponemos así poder estar al mismo tiempo en todos lados; pero en realidad se esconde el hecho de que más bien se logra que vivamos en ninguno de ellos. No obstante le entramos al juego y pasamos horas teniendo conversaciones en Messenger con diversas personas, creyendo que nuestras posibilidades de contacto se multiplicaron.

Tiempo después, al apagar el computador, nos invade un vacío, una afección de que faltó algo en esos encuentros. “El espacio es la manera en que uno puede estar con los demás y saber que pertenece a algo y a alguien”.²⁹ Probablemente esa sensación se debe a que faltó compartir el olor, las miradas, los alimentos y los ruidos de un mismo espacio; sentirnos con ello más cercanos y con un contacto más exquisitamente humano.

No nos es grato tampoco ser afectados por la angustia, por asomarnos a la nada a partir de la cual nos percatarnos de nuestra existencia, nos planteamos nuestras posibilidades y lo que queremos ser.³⁰ Mejor naturalizarlo todo, plantear que el mundo es producto de una pre programación genética y negar que “los hombres han inventado, más que heredado, la sociedad”.³¹ Desconocer así que “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”.³²

En este contexto, sería peligroso dar a la gente herramientas que promuevan el cuestionamiento del *statu quo*. No es apetecible el planteamiento de

²⁵ Fernández. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos, p. 139.

²⁶ Le Breton. (2002). *Op. cit.*, p. 159.

²⁷ Le Breton. (2002). *Op. cit.*, p. 142.

²⁸ Fernández. (2005). *Op. cit.*, p. 72.

²⁹ Fernández. (2005). *Op. cit.*, p. 60.

³⁰ Sartre en Corres. (1997). *Alteridad y tiempo en el sujeto y en la historia*. México: Fontamara, p. 63.

³¹ Harré. (1982). *Op. cit.*, p. 34.

³² Sartre en Corres. (1997). *Op. cit.*, p. 64.

ficciones catárticas y catalíticas de mundos posibles que podrían llegar a ser reales antes que posibles³³ por existir en la acción nuevas maneras de construir a la humanidad.

Así, cuando lo más importante es que las cosas funcionen produciendo resultados concretos, gastar el tiempo pensando es equiparado con el ocio de la vagancia. Se considera que el reflexionar es no hacer nada, simplemente porque los resultados no se ven.³⁴ Por ello, la SEP eliminó la enseñanza de la filosofía en la educación media superior, mejor que hagan lo que *deben* y que no piensen lo que quieren ser.

No tienen caso los pensamientos que cuestionan el estado de cosas y del mundo, que detienen el fluir automático y a teórico de la vida cotidiana. No nos interesa pensar en nuestros hábitos y costumbres que, aunque pasen desapercibidos, son con lo que construimos lo que ultimadamente somos. Así “toda vez que no se trata de ser nada sino de pasar por encima de todo”,³⁵ uno puede en un año hacer yoga, boxeo, inversiones, donaciones, viajes, meditaciones, *pedas*, parrilladas y comidas vegetarianas sin tener que “comprometerse ni con algo ni con alguien, ni siquiera consigo mismo”.³⁶

Uno ya no es sino que está; que “por el verbo queda especificado que ya se le pasará, que el asunto es transitorio y que aquello no se le pegará a uno ni empezará a formar parte de su personalidad, cosa esta última que solo tienen los que son, no los que están”.³⁷ Hace más de cien años, Nietzsche ya nos hablaba de que el sujeto se comporta como el ser mismo que es.³⁸ Actualmente todo es tan fugaz que lo mismo estamos quejándonos por la corrupción,

que dando un soborno; así no se vincula lo que uno hace con lo que uno es: en lugar de ser corrupto, uno *solo está* dando una mordida.

Otra manera de librarse de dicha angustia es no ser afectados por la seriedad. Debemos ser *lights* y tomar al mundo, tomarnos con humor. Caracterizarnos así “no por la levedad que flota, sino la ligereza que no se hunde”.³⁹ Tortuosamente, en nuestra sociedad lo cómico es una obligación. No importa qué tan doloroso sea lo que nos ocurre, debemos tener sentido del humor y verle lo irrisorio.⁴⁰ No obstante, dicha acción pone el humor y se traga la amargura.

Todas estas maneras de huir de los *afectos* denotan que hoy queremos vivirnos como si fuéramos invulnerables. Negamos el efecto que tienen los otros, las emociones, el pensamiento, las acciones, las circunstancias, la incertidumbre, el tiempo, el espacio, la finitud y la angustia sobre nosotros.

Equiparamos ingenuamente la indiferencia y el equilibrio; cuando en realidad es algo mortífero. Al no darle importancia al otro “le quito al que me mira un poco de la posibilidad de descubrirme”,⁴¹ pero además me limito en mis propias posibilidades de reconocermelo en lo que me regresa de mí; por ejemplo, “el amor nos abre a nuevas identidades, expresiones de sí mismo; descubriendo lo poco que sabíamos de nosotros antes de sentirnos con el otro”.⁴² En el mismo sentido, en la interacción se da la afectividad colectiva que funciona como punto de atracción con sensación de cohesión y sentido de pertenencia e identidad.⁴³ Así se hace la sociedad.

Del mismo modo, al negar nuestros sentimientos no nos permitimos el contacto intensificado con el mundo. “Poder sufrir, ser decepcionado,

³³ Harré. (1982). *Op. cit.*, p. 34.

³⁴ Fernández. (2009). *Op. cit.*, p. 61.

³⁵ Fernández. (2005). *Op. cit.*, p. 81.

³⁶ Fernández. (2005). *Op. cit.*, p. 81.

³⁷ Fernández. (2009). *Op. cit.*, pp. 64.

³⁸ Nietzsche en Corres. (2005). *La memoria del olvido*. México: Fontamara, p. 100.

³⁹ Fernández. (2004). *Op. cit.*, p. 165.

⁴⁰ Lipovetsky. (1983). *Op. cit.*, p. 137.

⁴¹ Simmel en Le Breton. (2002). *Op. cit.*, p. 101.

⁴² Corres en Bedolla et al. (1996). *Los significados del placer en mujeres y hombres*. México: Fontamara, p. 63.

⁴³ Fernández. (2000). *Op. cit.*, pp. 44-46.

lamentarse por algo, haber amado, sentir el dolor y no sentirlo, son señales de vitalidad, señales de una bella contradicción del querer y el no querer, síntomas de cambio”.⁴⁴

Por otra parte, en la negación de los afectos tampoco podemos considerarlos a estos para hacer de nuestra vida una obra en que lo espiritual y carnal, lo sensible y pensante se integren en un superhombre con una razón sensible.⁴⁵ Además de esto, si nos tomamos con seriedad, podríamos comprometernos con la construcción que queremos hacer de nosotros mismos y llevarla a la acción en los hábitos de la vida cotidiana.

No obstante, nuestro proyecto se engloba en las circunstancias, los acontecimientos, la incertidumbre del futuro. Entonces “nos angustiamos ante la nada, ante la muerte, ante lo que va a venir y no sabemos qué será”.⁴⁶ Pero es esto mismo lo que nos permite tener la curiosidad y el gozo de ir construyendo y descubriendo a la vez nuestra vida. Así, nuestras limitaciones son cuchillo de doble filo porque, además de acotarnos, nos abren a nuestras posibilidades y le dan valor a lo vivido. Al respecto, Franco (2008) escribe:

¿Tendría sentido vivir una vida que no muere? ¿Sería ideal una existencia que no sea aniquilada? ¿No caeríamos en la cruel costumbre? Sin la muerte, sin la aniquilación de la existencia, viviríamos en un eterno infierno en donde estaríamos condenados. Sería el infierno de la imposibilidad de morir, una costumbre que aburre, que duele y que nos denigra. Porque morimos somos capaces de emprender proyectos, desear, luchar, de lo contrario no haríamos nada por no tener afán y una vida eternamente prolongada; por todo esto que la muerte vital hace apasionante la vida mortal. Es la hermosa finitud lo que nos da el sentido del más acá.

⁴⁴ Franco. (2008). “Lo oscuro e inevitable. Una aproximación a la muerte en Jakénlevitch”. Tesis para optar por el grado de licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Colombia, p. 101.

⁴⁵ Nietzsche en Corres. (2005). *Op. cit.*, p. 105.

⁴⁶ Franco. (2008). *Op. cit.*, p. 104.

Finalmente, es el contacto con el mundo a través de los afectos, lo que nos da la energía que promueve la acción y que nos hace sentirnos vivos... entonces me pregunto por qué el ideal de no ser afectado.

REFERENCIAS

- Baudrillard, J. (2008). *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bedolla, P., Corres, P. y Martínez, I. (1996). *Los significados del placer en mujeres y hombres*. México: Fontamara.
- Corres, P. (1997). *Alteridad y tiempo en el sujeto y en la historia*. México: Fontamara.
- Corres, P. (2005). *La memoria del olvido*. México: Fontamara.
- Fernández, P. (2000). *La afectividad colectiva*. México: Taurus.
- Fernández, P. (2004). *La Sociedad Mental*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández, P. (2005). *La velocidad de las bicicletas y otros ensayos de cultura cotidiana*. México: Vila.
- Fernández, P. (2009). *La forma de los miércoles. Cómo disfrutar lo que pasa inadvertido*. México: Los Miércoles.
- Franco, O. C. (2008). “Lo oscuro e inevitable. Una aproximación a la muerte en Jakénlevitch”. Tesis para optar por el grado de licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Colombia.
- Goffman, E. (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Harré, R. (1982). *El ser social*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). “¿Qué es la metafísica?”, en *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1996). “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Hernández, J. (2011). “3-IV-2036, ¿el día del fin del mundo?” Publicado: 13/02/2011. Visitado: 4/06/2011. omnia.com.mx
- Le Breton, O. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, O. (2007). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío*. (5a ed). Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.

Razones del porqué y para qué de una psicología social

JAHIR NAVALLES GÓMEZ



L

o que a continuación se expone es una historia por todos conocida, no es nada nuevo y original, sino sólo una discusión contra el olvido institucional.

Es un lugar común preguntar sobre la utilidad del conocimiento, sus implicaciones en el contexto inmediato y sus responsabilidades con este, sus problemáticas actuales y sus proyectos, todo cuestionamiento empieza por ahí. Y toda legitimación de ese mismo campo de conocimiento depende de que esclarezca constantemente por qué



surgió, propuso y por qué no se puede ir, o desaparecer, o ignorar lo que hizo, saber que no puede evadir tanto sus responsabilidades como sus excesos y que, al final del día, todo conocimiento debe ser práctico, útil, de vanguardia, propositivo, comprometido y crítico. Total, puro eslogan intelectual de campaña.

Las universidades, los institutos de investigación, los cuerpos colegiados, las comunidades científicas, las reuniones anuales, los manuales temáticos de cada cinco o diez años exponen las preferencias y las nuevas corrientes que proveerán de elementos a las contingentes discusiones que bien o mal, o someramente, conllevan la responsabilidad de una crítica constante de (sobre) “lo social”, “lo individual”, “lo colectivo”, de las injusticias, las desigualdades, las imposiciones, de lo que cambia y de lo que permanece, de lo que se percibe, de lo que se recuerda, del cómo es que esto se explica, y hasta aquí todo bien; sin embargo, esto, más que un compromiso, es una responsabilidad.

En ciencias sociales ocurre mucho esto: se ofrecen aproximaciones teóricas y metodológicas que pretenden responder y resolver, respectivamente, los problemas y las preguntas expuestas y solicitadas, pero no logran entender que tras esa exigencia y exposición lo único que logran consolidar es un archivo de demandas, inconformidades, peticiones y exigencias que, insatisfechas con lo dicho, permanecen en el limbo de las buenas intenciones, de los proyectos truncados, de las disposiciones oficiales, de los apoyos institucionales, de la buena fe, de lo políticamente correcto y acordado.

Y a todas esas respuestas y resultados se les exige ser críticos pero se espera que no lo sean demasiado, que no sean para nada beligerantes ni respondones y que, si se trata de hablar de personajes liminales, de comunidades o colectividades en riesgo, avise previamente para que nadie falte a la fotografía, la entrevista o el programa de radio o televisión. Y es que en la academia también se maquillan.

A “los expertos” les encanta todo eso, que se les llame y reconozca como tales (expertos en un tema, un autor, en albures); que se les haga caravana porque ellos y ellas sí saben de lo que hablan y sí hacen una comprometida investigación, enarbolan banderas y banderines, playeras y pancartas con consignas en pos de respuestas de la más amplia envergadura, humanismo y solidaridad, esto es, acudiendo (situación hipotética) a la teoría de sistemas que sirve para comprenderlo todo o a la relación causal entre las culturas juveniles y los hábitos de lectura junto con los videojuegos y la drogadicción, o a hablar de los pueblos marginados o de la participación política o del voto (in)útil, o de la violencia familiar, en lo público y en lo privado; acudiendo al análisis conversacional y la vida cotidiana; o identificando las relaciones entre los dispositivos y las “nuevas” tecnologías; o buscando la identidad en todo; o exponiendo la representación social de las mujeres, del feminismo, del *bullying*, del *mobbing* y de un *ménage a trois*, o confundir la memoria colectiva con los recuerdos de la infancia, o instaurar el psicoanálisis en comunidades indígenas, y así como lo escrito suena absurdo, así hay quienes lo defienden y legitiman, le echan porras o auspician.

Cambios de paradigmas y prácticas implicadas en la transformación siempre serán bienvenidos. Pero en el afán de que todo puede resolver todo, se dejó de ver el problema, o las desventajas de cualquier aproximación teórico-metodológica, en aras de justificar presupuestos, nepotismos, estandar-tes políticos, todo ello sin la mínima autocrítica.

Cada realidad gesta problemáticas distintas; creer que las respuestas o soluciones que funcionaron en el pasado tendrán hoy la misma validez es parte de un espejismo inserto en la ignorancia de lo hecho, dicho o escrito tanto en ciencias sociales como en la investigación psicosocial.

Podemos así hablar de modelos enquistados de conocimiento, comunidades científicas que justi-

fican sus excesos, omisiones y manipulaciones en escenarios experimentales y sociales, paradigmas añejos que nunca han sido validados, y que siguen siendo criticados hasta el cansancio, pésimas lecturas de autores clásicos, excesiva canonización de sus presupuestos y discusiones, psicologización de personajes y estigmatización de sus hábitos y vidas privadas, de todo eso, además de las buenas intenciones, está hecha la investigación científica.

Y la psicología social la ha pasado pésimo cuando se le ha inscrito en toda esa parafernalia, por un lado, la constante devaluación como campo de conocimiento o disciplina científica (todos se preguntan para qué la psicología social); por el otro, la interminable discusión sobre el qué estudia, y el cómo de un escenario que hace de todo pero que no puede con nada. Y luego, los que la hacen, los que la describen, los que la estudian o los que depositaron en esta sus esperanzas se desilusionan, se decantan de la misma y buscan otra trinchera intelectual.

Entonces, según dicen, dejan de ser psicólogos o psicopsicólogos o sociopsicólogos para emprender una avanzada letrada contra todo aquello que parezca “psicología social”. Lo irónico es que desde esa trinchera ya saben lo que es, cuestión que nunca pudieron argumentar cuando entre sus filas se encontraban. Así que expresan críticas a la modernidad y a la posmodernidad, a la interacción, a la presión grupal, y a los que sobre ello escribieron, y hacen trizas reputaciones y teorías. De la misma manera, los conservadores ahora hablan de psicología crítica, los neofreudianos hablan de multitudes y globalización, los críticos quieren su media hora, los radicales hacen metodología, los experimentales y los encuestadores siguen en lo mismo día tras día...

Habrán que ser cuidadosos con la lectura del párrafo anterior, porque de lo que menos se trata es de establecer bandos, ni que las pasadas líneas evidencien un despecho hacia “los que fueron y los

que ya no son”, “los que están y los que nunca estuvieron”, “los que llegaron y dicen que son”, porque habría que agradecer que a algunos los halla decepcionado lo que se ha hecho o dicho o escrito en la psicología social, porque solo así se forjan otros argumentos y contrargumentos que exponen nuevas discusiones y posicionamientos teóricos y metodológicos, que permiten evidenciar el sendero transitado, la interlocución disciplinar, la apertura a nuevas miradas y acciones, el redescubrimiento de viejos constructos, el hartazgo social, la autogestión, la didáctica y enseñanza crítica y cínica, la decepción de las novedades, los egos inflados, el olvido social, el descrédito intelectual, como quiera, el reconocimiento de por qué es todavía válido seguir leyendo a los clásicos.

La mayor originalidad de la psicología social proviene de los escenarios que ha recorrido y con los cuales en ocasiones ha coincidido, y a veces con estos mismos ha colisionado; por ejemplo, entre lo discursivo —donde todo es lenguaje, posturas y conteo de palabras— y lo experimental —donde todo es comportamiento medible y cuantificable—, yendo de lo multitudinario a lo grupal, transitando entre lo histórico, lo dialéctico, lo positivo, lo racial y lo espiritual; el “alma colectiva” no es la mayor invención que la psicología social postuló, pero indistintamente fue abatida con igual dureza que la posmodernidad y la “saturación del yo”, otras bagatelas que siguen estando en los altares intelectuales, porque se acude a los mismos como referentes de un cambio de siglo, y posiblemente de una mentalidad, o de una actitud colectiva, reconocible a partir de los elementos, episodios, conceptos, polémicas, que se fueron describiendo, emplazando y también descartando.

Inmerso en todo esto, y porque la certidumbre está en estrecha relación con la practicidad, preguntarse acerca del porqué y para qué de un campo de conocimiento como el que apela por “lo psicosocial”

requiere, y no exige, desplegar ciertos apartados que sugieran algunas respuestas a la cuestión, pero sobre todo que proporcionen otra clase de preguntas y cuestionamientos y autocríticas, no se pretende decir que lo que hasta el momento se ha hecho en y desde la psicología social sea insulso, poco interesante, mal hecho, la intención es la contraria, se intenta un recorrido de la mano de una instancia, y mirada, psicosocial (véase Collier, Minton & Reynolds, 1991). Ya se sabe, ya se nos dijo, ya alguien lo contó, lo escribió de mejor manera, pero aun así las preguntas sobre el porqué y para qué de la psicología social son recurrentes.

Después de tanto preámbulo no queda más que exponer las posibles razones del porqué y para qué de una psicología social.

1. La psicología social es una historia. Saber de qué se está hablando es una cortesía, un buen detalle que enriquece la conversación y la discusión (inter)disciplinar. Y ciertamente la cualidad más gentil de todo campo de conocimiento es el conocer su propia historia, sus orígenes y momentos fundacionales, sus momentos de crisis y los rumores que permearon su desarrollo.

Contar una historia sobre los escenarios psicosociales remite a las investigaciones, los conceptos y las polémicas intestinas; permite ubicar a sus actores y explicar sus hechos, darles rostro y voz, establecer una cronología de sus escritos, y que como personas sean descritos, señalar o asumir responsabilidades propias y ajenas, ponerlos en contexto, porque ningún campo del conocimiento es ahistórico, porque todo conocimiento social es contingente (véase Gergen, 1974; Ibáñez, 1990) y porque los que han estado implicados en la generación de la mirada psicosocial no son superhumanos ni santos ni demonios; al contrario, cada cual, en distintas latitudes y de acuerdo con su contexto específico, elaboró y propuso algo disciplinalmente distinto a lo que has-

ta ese momento se había hecho. Por eso no se puede ver a Stanley Milgram como un inhumano, ni se le puede adjudicar con tanta ligereza a Gustave Le Bon el mote de misógino conservador, ni decir que Sigmund Freud sufría delirios de grandeza —eso por supuesto es posible pero injusto, o mejor dicho inculco—, y no porque se trate de justificarlos, sino que contextualizarlos es nuestra responsabilidad.

Por caso, el laboratorio de Wilhelm Wundt, ese, el último, el que estableció en Leipzig, recibió visitas afortunadas; aun cuando existe polémica al respecto, y para los fines que aquí nos convocan, es más interesante aceptar los rumores que desacreditarlos. Entonces, George Herbert Mead pasó por ahí y también Émile Durkheim y Ferdinand de Saussure, asimismo William Isaac Thomas y un psicólogo educativo que nadie reivindica que se apellidaba Judd, alguien que escribió sobre una psicología del espacio, y que a lo mejor fue un tema interesante por la época, porque Mead se fue a Berlín (con W. Dilthey) a realizar una tesis doctoral sobre la noción empírica del espacio que nunca terminó (¿será porque no quiso o porque encontró algo mejor que hacer?); no es por justificar pero los que estudian y nunca se titulan aún tienen esperanzas o argumentos: “Si Mead no lo hizo, ¿por qué yo sí?”.

Como este hay más ejemplos, uno por demás interesante es cómo la Gestalt se incorporó a la psicología social, y sí, llegó para quedarse, al inicio de la mano de Köhler, Koffka y Wertheimer, pero principalmente de lo que hicieron Fritz Heider y Kurt Lewin, o más específicamente Solomon (no Salomón) Asch o la pareja de los Sherif (Muzafer & Carolyn). La psicología de los grupos se hizo famosa o, mejor dicho, concibió un referente intelectual que la amparara. Así las cosas, la psicología de los grupos hizo sugerencias y tuvo implicaciones tanto ideológicas y políticas como de corte intelectual.

Consecuencias de la migración y de los periodos entreguerras, producto de las incertidumbres

La psicología social no fue tan inútil como se piensa, al contrario, fue el bastión al cual se acudía intelectualmente para justificar alguna que otra desproporción

y de los episodios históricos del cambio de siglos, del XIX al XX, del XX al XXI, los “objetos de estudio” que la psicología social postuló y en ocasiones bosquejó, son creaciones humanas, intelectuales, políticas, ideológicas, centradas en la comprensión de una problemática local o nacional, o necesaria, y los registros históricos sobre quién, cuándo, dónde, complementan más allá de las fechas y lugares, los emplazamientos, los rumores, los malhumores, los sinsabores, de aquellos implicados en el quehacer psicosocial.

Pero la historia de esa mirada tan singular está en estricta relación con esas —u otras— exigencias, y que conste que está para responder, pero ante todo para reflexionar, los malestares, o el rompimiento con lo cotidiano, con la inercia política y con las sacudidas ideológicas; esto sugiere otra de las razones del porqué de la psicología social.

2. La psicología social surge en períodos de crisis. La conclusión es que sí sirve para algo —o sirvió para algo—: para dar sentido al papel del líder o para que la discusión grupal descifrara lo que se piensa y siente en una localidad, para profundizar en la opinión pública o simplemente para describir la(s) realidad(es).

La psicología social no fue tan inútil como se piensa, al contrario, fue el bastión al cual se acudía intelectualmente para justificar alguna que otra desproporción, y tanto Serge Moscovici como Henri Tajfel expusieron sendas críticas a los excesos (véase Ibáñez, 1990), porque la psicología social en su versión institucional ha ofrecido discursos para manipular, controlar, etiquetar, categorizar,

particularizar y psicologizar, individuos, grupos y colectividades.

Porque ante las preguntas la psicología social siempre levantó la mano para responder. Muy obediente postuló argumentos a favor y en contra de la sumisión o sobre el cambio de actitudes o sobre los estereotipos; defendió a ultranza la importancia de los individuos en la conformación de un grupo social, porque sólo así se puede hablar de conformidad (eso era y sigue siendo muy preocupante, una problemática social, porque nadie quiere ver a sujetos conformes, mucho menos asumirse como tal; y si nadie quiere ser visto como un conformista, menos quiere ser definido como un desviado, pero tampoco pasar por un “don Nadie”, un “Juan de las Pititas” o un “hijo de vecina” cualquiera, un “fulanito de tal”).

Porque la participación social es la respuesta a las crisis; porque si la organizamos y estandarizamos tendremos mejores resultados; porque la teoría se lleva a la práctica, y la práctica hace a los expertos, asimismo los problemas se resuelven acudiendo a ellos, empero las crisis se extienden o se reproducen o se multiplican en el afán de resolverlas todas al momento; porque lo que más aterra a una sociedad es entrar en un periodo de crisis, por la incertidumbre que esta conlleva y por el miedo a fracasar; porque nadie quiere aceptar que cometió errores o se equivocó, que la regó, feo y bien gacho.

Porque el paso más temido es el siguiente, y las salidas a las crisis deben ser simples, no complicadas; porque cómo es posible “salir” de un problema si no solucionándolo, en lugar de complejizarlo; porque crisis no es sólo una, son muchas y para



todos: la crisis de la edad, la del conocimiento, la económica, la ecológica, la de identidad, la de los gustos y preferencias, la política, la ideológica, la del amor y la amistad..., y en todas ha habido una intervención desde lo psicosocial, adjudicándoles la culpa a los grupos de los cuales se forma parte, o a los sujetos o amistades con las que uno se junta, o a las diversas formas de entretenimiento (al alcohol, a la música, a la lucha libre, a Marilyn Manson a Mario Bros o al Wii), al barrio y a las vecindades (a la proximidad o lejanía), a los prejuicios y a las pocas oportunidades.

Por ello, se propusieron múltiples alternativas, desde la teoría de juegos hasta la representación social, la psicología política y la comunitaria y la de la liberación (lo mismo pero más barato o más democrático o más asistencial), le entró al quite la performatividad y se introdujo a la discusión la teoría fundamentada (*grounded-theory*), se dijo también que “el lenguaje construye realidades” en aquel momento en que nadie hablaba, fuera por miedo o por indiferencia, la consecuencia es que ahora ya nadie se calla. Ni siquiera para escuchar lo que dicen. Total, pura estridencia pseudointelectual.

Como sea, la psicología social aparece con las crisis pero no resuelve ninguna, lo cual no significa que no tenga razón de existir o de permanecer en la discusión entre disciplinas. La propuesta psicosocial al respecto sugiere que no todas las respuestas son inmediatas (véase Fernández, 1996), o que las teorías de la consistencia (la disonancia,

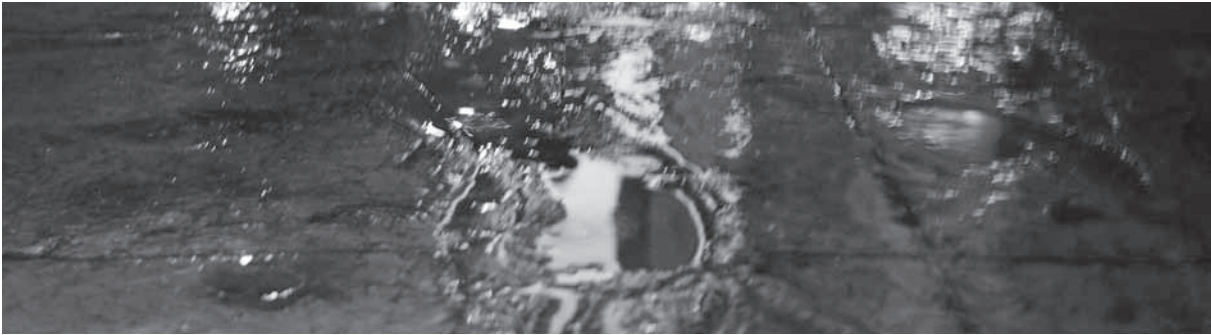
la del equilibrio, la de la congruencia) “expliquen” todo problema psicológico, y se nos olvida que habrá crisis de más de cien años, así el pensamiento social, o las mentalidades, o el “espíritu de una época” son crisis permanentes, porque aunque no se vean sugieren movimientos constantes, paulatinos, pausados, variaciones que se tornan datos que reflejan las preocupaciones, las disyuntivas, el miedo al cambio y la negativa a las transformaciones sociales, porque lo que podría estar en juego —y es muy delicado de analizar— son los valores que se entremezclan, las creencias que se derrumban, las ideologías que se desenmascaran y las relaciones humanas implicadas en todo ello; valores humanos que al no defenderse pierden todo sentido.

Y eso nos lleva a otra de las razones del porqué y para qué de la psicología social.

3. La psicología social se interesa por los valores. Toda sociedad es un cúmulo de valores, algunos convocan y otros evidencian las diferencias. Los valores se comparten o se rechazan, se reniega de los mismos o son objeto de indiferencia, se acude a estos cual baluarte de conocimiento o experiencias y en ocasiones también se ostentan como estandartes ideológicos en busca de una transformación de la realidad.

Lo que hace que una sociedad exista y perdure son los valores que se imparten y comparten en los distintos escenarios dispuestos en la vida cotidiana, no esa de la que se habla en los libros, sino la





que se vive día a día, la que es de diario, la que no se reconoce sino que solo se vive, instaurada en los más diversos escenarios, desde los más públicos como las reuniones masivas y los movimientos sociales, hasta el clima laboral, o lo sucedido en un salón de clases; llegando hasta los más privados o íntimos, como las dinámicas familiares, las relaciones de pareja, el reconocimiento del prójimo, la concepción de uno mismo.

La responsabilidad es saber qué se hace y para qué se hace, e implica asumir las consecuencias de los actos, de los propios, de los ajenos, de aquellos que pretenden ser olvidados. La vergüenza que se deriva de todo eso, o la desvergüenza o el cinismo, o la libertad que se ostenta al hacerlo, son algunos valores que se defienden y que en ocasiones también se exigen. Junto a estos va la solidaridad o la lealtad, entre muchos o con una sola persona; y no es por intrigar, bueno sí, pero la dignidad y la integridad son valores que siempre se reconocerán allende las diferencias y las fronteras.

Las sociedades cambian a partir de los valores que las sustentan. Toda sociedad está en constante movimiento, y los valores, más que transformarse, se priorizan, porque cada época se identifica con alguno. Así, se establecen todas las estrategias y todas las técnicas para hacerlos perdurar; en consecuencia, cuando los valores o, mejor dicho, su uso, abuso o erosión, provocan ciertos exabruptos, malentendidos que suelen ser detonantes de conductas y comportamientos, justificados en la mal-

interpretación, exacerbación o banalización de los valores en que se amparan.

Es tanta la polémica que se puede generar al hablar de esto que dos cínicos intelectuales contemporáneos como Sloterdijk y Finkielkraut lo discutieron con vehemencia. Una de sus conclusiones fue que los valores se vuelven el objeto de entretenimiento por excelencia, al justificar una acción o un comportamiento o una actitud, a la par de arrogarse la defensa de un valor, sea la libertad o la igualdad o la equidad, o al intentar preservar las diferencias, contribuyen al espectáculo, la diversión, la frivolidad, en que la discusión o el reconocimiento de los valores y la explicación de esos actos ceden ante el mantenimiento y la ejecución de prácticas totalitarias en pos de los mismos. Por eso continúan las invasiones, las matanzas, las torturas, las expulsiones, las exposiciones, las humillaciones, los linchamientos mediáticos, las categorizaciones, el rezago y el abandono paulatino, en resumen, actos que se tornan el pan y circo de la sociedad, se consumen y publicitan, se vanaglorian y calendarizan, y de los que se está al pendiente cual novela del canal de las estrellas; inscribiéndole en la suficiente ligereza, un exceso no pasa como tal.

La discusión es más amplia que cualquier ejemplo, porque implica una mirada distinta a las dinámicas sociales del día a día, y cabría aclarar que todas están en estricta relación, tanto las macro como las micro; la transmisión de los valores o la construcción de realidades está condicionada a la



Lo psicosocial es un cuestionamiento sobre la vida cotidiana. No es la vida cotidiana, es una mirada de las muchas posibles.

comprensión de la sociedad que se quiere y la sociedad que se tiene, a la que se tuvo y se padeció; a los viejos tiempos que se creen mejores y a los proyectos de sociedad en los que se cree y se idealizan.

Una sociedad es una convocatoria donde se identifican y se intercambian valores, donde se pretende el asentamiento o la transformación a partir de una elección en cuanto a las relaciones sociales; eso sucede en las relaciones de pareja o de grupo, o lo que hace que dos grupos sean tan distintos, o dos personas compartan proyectos semejantes, o un colectivo tenga miedo del pasado, se llene de coraje, lo exponga, lo haga evidente, lo difunda y no se arrepienta de hacerlo presente.

A la psicología social le interesa todo eso. Y quién sabe si pueda con toda esa responsabilidad, pero lo ha intentado. Aunque a algunos no les parezca suficiente, es lo mismo que se puede decir de todas las ciencias humanas y sociales. Eso de creer que en alguna de ellas están inscritas todas las respuestas a los problemas es parte del problema y de la nula capacidad de ser autocrítico ante el ejercicio y la práctica psicosocial.

En cada escenario de la vida social, sea la vida íntima o lo más público de lo público, se evidencia ese compromiso, en el seno de una familia conservadora o de una pareja muy liberal, o reconocido en las dinámicas grupales, en ese todo que es diferente a la suma de sus partes, en aquel individuo que piensa cambiar al mundo o en un mundo que cada vez prescinde más de los individuos, y tal vez lo único que se intenta es crear conciencia de que los valores, su uso, desuso o banalización, acarrearán consecuencias en las relaciones humanas.

Eso sugiere otra de las razones de la psicología social.

4. La psicología social en (desde) la vida cotidiana. A la psicología social le interesa la vida cotidiana, pero podríamos asegurar que la vida cotidiana no sabe qué significa o pretende la psicología social; en palabras nada elegantes, le importa un bledo su existencia, porque no está asentada en el conocimiento psicosocial, ese lo hacen, escriben y reescriben los académicos y los interesados en la mirada psicosocial pero no la gente que se interesa más por seguir su vida, pues en lo que menos se fija es en los “mundos de vida” que los fenomenólogos insisten en recabar, a la gente le gusta la candidez de su habla cotidiana y no le gusta que nadie(n) le corrija su discurso, y le gusta ser altisonante, estruendosa y repetitiva con su vida, sus historias y algarabía, su pobreza, sus vejaciones, su ignorancia, su conocimiento lego, sus preocupaciones para el día de mañana, sus deberes, y sus ansias de enseñanza.

Así transcurren sus días, horas, fines de semana, así la gente va al parque, al estadio, a la escuela: llega a su casa o se va de esta, y tiempo después se pregunta por qué hizo todo eso, por qué reaccionó así, por qué se dejó, o por qué no respondió, por qué hizo esto y no aquello, por qué guardó silencio o habló de más. Lo psicosocial es un cuestionamiento sobre la vida cotidiana. No es la vida cotidiana, es una mirada de las muchas posibles.

Ahora bien, una de las preocupaciones en la época contemporánea sería el sinsentido de las cosas, de las relaciones, de lo efímero, de lo poco arraigado que parecen estar las costumbres o las

tradiciones. Y si se sigue creyendo que la realidad no ha cambiado, consideremos lo siguiente: antes, por ejemplo, tenía relevancia ostentar un nombre propio y un apellido, eso nos identificaba; ahora, antes o después de tu nombre, y como dicen por ahí, el arroba es lo importante.

Habría entonces que considerar el carácter volátil de la realidad actual, consecuencia de un espíritu nulamente crítico, sino conveniente o convenenciero, que se esparce, incontenible. No se afirma que la quietud sea la mejor opción, pero en esta se puede reflexionar sobre lo que se está haciendo, diciendo o manifestando (y porque un post nunca será revolucionario), averiguar si tiene sentido. La quietud es una convocatoria a mirar lo que como sociedad, como individuos, como colectividad hemos hecho y lo que podríamos hacer, la observación es parte de un proyecto a largo plazo, de una sociedad mejor, más estable, crítica, con ideales.

No se trata sólo de convocar la contemplación así porque sí, la sugerencia va más en el sentido de un ejercicio crítico sobre la realidad que estamos viviendo, la propia y la compartida, sobre las consecuencias a mediano y largo plazo de las acciones que se derivan de nuestras relaciones, por ejemplo la apatía política, o la antipatía intelectual, o la simpatía y las provocaciones para hacer o gestar otras, nuevas, distintas, relaciones.

Podemos seguir dramatizando realidades, asumir que la vida en común no es tan importante, matizarla o conceptualizarla con términos rimbombantes, y a pesar de todo ello continúa con o sin nuestras definiciones psicosociales, pero sí insistimos: cabe la posibilidad de detenerse un instante y pensar conjuntamente. Lo que hacemos a diario puede reflexionarse, cuestionarse, para bien o para mal, hoy, mañana, siempre, y producir algo distinto a lo que hasta hace un momento se había hecho. Solo es cuestión de creer que lo que hacemos sí tiene sustento.

Se podría decir que en cierto periodo histórico a la psicología social le interesó la cotidianeidad; muy a su estilo y con sus normas muy claras, estableció la estandarización de las conductas y señaló lo que se pensaba, sentía y percibía ahí, reconoció que los procesos mentales son importantes y los denominó procesos “sociocognitivos”. Así, la psicología social se tornó en institucional, presentó teorías que la consolidaran y estudios que la ampararan (véase Stryker, Sarabia, et al., 1983). Creyó en la estabilidad, el conformismo, y en que todo sería felicidad; aunque estas se validaran ahistóricamente, sin considerar el contexto; por ello se puede entender que tiempo después no hallan sido las teorías sino los posicionamientos los que permearon las aproximaciones psicosociales a la cotidianeidad (véase, Armistead, 1983), porque sólo así es comprensible aquella postura crítica en la psicología social, cuyo interés se centraba en la reivindicación de nuevas prácticas, de viejos actores y en la gestión de desterrados discursos responsables en la construcción de distintas realidades (véase Piper, 2002). Como sea, el lenguaje se enarboló como un dispositivo para la transformación social.

Pero hay una diferencia abismal entre simpatizar con los inconformes y vanagloriar a los insulsos, los inspirados, los literatos o los impostores. Esta proviene del reconocimiento del sentido (o del sinsentido) de lo que se está haciendo, saber por qué y para qué de lo hecho, dicho o escrito en tanto disciplina; por ello, la psicología social institucional formó investigadores comprometidos, celosos de sus experimentos y de las maneras de configurarlos; la psicología crítica se consolidó como el escenario idóneo para revolucionarios y activistas, quienes con manifestaciones o sin estas, contrarrestaron la apatía social.

Por eso se vuelve risible que ahora todo sea puras pretensiones, egocentrismos y trivialidades (un clic en “Me gusta” no cambia la realidad), que estas describan la cotidianeidad actual, que la respues-

ta petulante nazca de atribuirse etiquetas, proclamarse ora con una, ora con otra: construccionista o cínico o radical-feminista, *flâneur* o neomarxista, bien liberal o “relativista”.

Es posible e interesante polemizar con los conservadores, con los revisionistas, con los militantes empecinados y con los investigadores activistas, todos ellos saben qué defienden, contra qué van y hasta dónde llegan sus animadversiones y antipatías, no así los *hipsters* que ahora (porque idolatran a Maffesoli, a Baudrillard o a Zizëk) proliferan en las ciencias sociales y la psicología social.

Última razón para una psicología social.

5. La psicología social es una mirada interesante. A reserva de lo que digan los estudiosos de otras áreas del conocimiento, y como no soy (ni quiero ser) muy multidisciplinar, puedo decir que la psicología social es una mirada interesante por lo que dice (no por quien lo dice), es un diálogo no un monólogo, porque nunca dice “la verdad” ni es absoluta, porque es totalmente contingente, le gusta la cultura y el malestar social.

La psicología social se complica con los usos del lenguaje y los dilemas de la personalidad. Es colectiva, hace grupos y bandos pero nunca tribus, asume, atribuye, y le hace a la influencia social, por ende es política a más no poder e institucional.

A la psicología social le fascinan las mayorías. Aún le sorprende lo imprevisto de las minorías, de la conversión y del cambio social; en ocasiones intenta ser crítica o radical, es acompañante de todo movimiento social, pues se justifican mutuamente, son “teoría y práctica”, abanderan la transformación de la realidad.

Y si eso no logra convencer a nadie, no importa, nunca fue parte del proyecto. Se podría enumerar mucho más, baste decir que la psicología social llega a ser divertida porque es un intento, una pretensión y una reflexión. Podría señalar —ya para terminar

con esto— que cuando eso deja de suceder (cuando los intentos han sido en vano y las reflexiones devinieron en puras divagaciones) la decepción es evidente, y más vale dedicarse a otra cosa. Pero que esto no se entienda como un arrojar la toalla sobre el *ring* del compromiso intelectual o de la “real” realidad, al contrario, es congruencia total, sin sorpresas, porque ya ha ocurrido: Kenneth Gergen, por ejemplo, de ser radical se volvió terapeuta narrativo-familiar; Tomás Ibáñez se jubiló y se dedica al activismo de toda su vida; Pablo Fernández dice que le gusta Leonard Cohen y que quiere escribir literatura; pero el ejemplo más bonito y sincero posible es el de Leon Festinger, quien simplemente se aburrió de su disonancia cognitiva, en consecuencia, de la psicología social. Por eso insisto: en el momento en que esto deje de ser divertido o interesante, más vale hacer maletas o poner un negocio. Y una tienda para intercambiar acetatos viejos no suena nada mal.

REFERENCIAS

- Armistead, N. (1983). *La Reconstrucción de la psicología social*. Barcelona: Hora.
- Collier, G., Minton, H. y Reynolds, G. (1991). *Escenarios y tendencias de la psicología social*. Madrid: Tecnos.
- Fernández, P. (1996). “Crisis número 1995: lo urgente contra lo importante”, en Reynaud, B. y Sánchez Sosa, J. J. (comps). *Psicología y problemática social*. México: UNAM-Facultad de Psicología, pp. 29-36.
- Finkelkraut, A. y Sloterdijk, P. (2003). *Los Latidos del mundo. Diálogos*. Madrid: Amorrortu.
- Gergen, K. (1974). “Social Psychology as History”, en Strickland, L., Aboud, F. y Gergen, K. (coords.). *Social Psychology in Transition*. Nueva York: Plenum Press, 1976, pp. 15-32
- Ibáñez, T. (1990). “Henri, Serge... and the next generation”. *BPS Social Psychology Section Newsletter*, 24, 5-14.
- Piper, I. (2002)(comp.). *Políticas, sujetos y resistencias. debates y críticas en psicología social*. Santiago: Universidad ARCIS.
- Stryker, Sh., Sarabia, B., Jiménez Burillo, F., Torregrosa, J. R., Tajfel, H., Kelman, H., Ridrujejo, P. y Harré, R. (1983). *Perspectivas y contextos de la psicología social*. Barcelona: Hispano-Europea.

Que Historias!¹

de Serge Moscovici

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Nota

La psicología social tiene un carácter anómico dentro de su campo de saber dada su posición intermedia entre la sociología y la psicología, y por su progresiva subordinación a esta última; de ahí su desarrollo fragmentado y discontinuo. Además, su postura positivista disuade el interés de los aficionados y merma su memoria y tradición. En Europa, la evolución de la disciplina ha sido determinada por un “pacto colonial” con los Estados Unidos de América, que implica tanto la falta de consideración como la indiferencia frente al trabajo producido en otras latitudes. El autor se pregunta sobre el legítimo interés por la historia de la psicología social y sobre las investigaciones que se han hecho en la materia; le parece pertinente hacer un cambio en la psicología social y ponerla en comunicación con su objeto y su pasado. Realizar un planteamiento histórico-teórico supone un discernimiento crítico que el autor llama, por analogía culinaria, el uso gourmet (o gastronómico) de la historia, en oposición a otras dos modalidades, identificadas como el uso exótico (que subraya la diversidad pero no una coherencia cultural) y el uso gourmand (de buen comer, de buen diente, de buen apetito, un tanto glotón) que consiste en escudriñar los archivos.

Este texto se obtuvo de la intervención de Serge Moscovici durante la cena-debate en la que fue el invitado de honor; su intervención fue el medio tiempo entre el banquete, la champaña, el postre y la discusión nutrida y animada por las preguntas que fueron surgiendo. Procedió a la presentación de Ian Lubek, “La construcción social de la representación social de la historia de Serge Moscovici”, un aperitivo variado que evocó las múltiples facetas de la contribución de Moscovici a la historia y a la psicología social gracias a sus trabajos sobre la representación social, las minorías activas, *Le Bon* y las multitudes, así como a sus obras críticas. Es por esto que, dado el contexto gastronómico, el plato principal del que Moscovici es el gran chef no se sirve aquí con la solemnidad académica tradicional (bibliografía completa, citas precisas, etc.), de modo que los lectores puedan gozar plenamente de las metáforas culinarias de esta charla provocadora, sin adición de azúcar artificial.

CANADIAN PSYCHOLOGY,
VOL.33, N°-3, JULY 1992

¹Traducción de Ana Inés Fernández Ayala.



Es un indudable honor estar aquí entre ustedes. Sigo perplejo por haber encontrado mi nombre en el programa. Es cierto que la historia de la psicología social me exhorta a tomar un lugar de acción; ser observador o crítico me entusiasma menos. Reflexionar sobre la propia disciplina es una forma de desligarse, de adoptar una postura neutra. Prefiero los desplantes que surgen de los momentos de obscura inocencia, la toma de partido teñida por la pasión. Evito toda tentación intelectual y me pliego a la enseñanza del saber popular: uno no puede mirar por la ventana y verse pasar. Cabe preguntarse si la conciencia histórica es un peligro para el investigador y para la investigación científica; y resulta admisible cuando se piensa en las comunidades científicas que les prohíben a sus miembros consagrarse o complacerse con ella. Solo los investigadores más viejos están autorizados.

A este respecto, la religión judía aconseja la lectura de la Cábala para los hombres de cierta edad (¿signo de madurez o predisposición para una buena interpretación de los textos?) a diferencia de las comunidades científicas que permiten el acceso a la historia —como compensación— a las fuerzas declinantes de la creatividad. Habiendo alcanzado una edad fatídica, me siento con libertad de revisar un tema que sigue siendo tabú para la mayoría de los presentes. Quizá esperarán ustedes que levante el tabú que han transgredido durante todos estos días de estudio, pero el tabú de la historia, común a todas las ciencias, es el fundamento de su epistemología práctica.

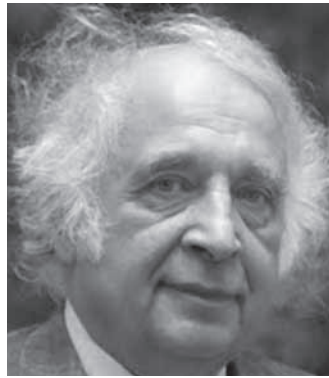
Sin salir de tema, quisiera consagrarme al papel de ser el que lleva la conversación,

sentado a la mesa con ustedes, y opacar, como cantante de cabaret, el ruido de sus cubiertos. A propósito, me acuerdo de un tiempo en el que nadie habría recurrido a mí para hablar de psicología social; ni ella ni yo existíamos en Europa. De aquellos dichosos años recuerdo mi fascinación por París, salía frecuentemente con algunos amigos a St-Germain-des-Prés o a Pigalle. Léo Ferré, Boris Vian y muchos otros cantantes amenizaban la fiesta, mientras su público, distraído, charlaba sin consideración hacia los artistas. Yo me preguntaba por la capacidad de los poetas para soportar esa falta de atención, incluso frente a ese insulto a su talento. Sin embargo, en medio de aquel aire viciado, algo inefable circulaba entre la gente: ¿atmósfera de bar y de cabaret? El público consumía el incienso de las palabras bajo una luz equívoca que volvió mágicas y memorables aquellas veladas. Los cantantes-poetas se resignaban de buena gana al ruido de los cubiertos, como al comienzo de un oficio que se convierte en destino. De ahí el reencuentro con el placer, cada noche, delante de su piano y su micrófono; soledad frente al anonimato de la oscuridad, iluminada solo por el rostro conocido de un amigo o de un fiel espectador. No den mucha importancia a mis palabras teñidas de melancolía, que son dispersas y un tanto vacilantes. Tengo la certeza de estar frente a un auditorio ins-truido, iniciado en la historia de la psicología social.

La anomia de la psicología social entre la sociología y la psicología

Robert Farr, al darme a conocer los fragmentos de esta historia, me ha trans-

mitido su pasión por la disciplina, sin ocultar las paradojas propias de toda investigación. Una obra científica existe en y a través de la historia, lleva plasmada la marca de su época. De cualquier manera, conviene apreciar su valor independientemente de toda determinación histórica. Su duración se reconoce en nombre de la verdad. En efecto, tiene mucho mérito moldear el pensamiento de un tiempo determinado, pero importa más todavía situarse por encima de él, hacer surgir lo primordial. La historia de la psicología social debe tener registro tanto de las obras que mueren junto con su época como de aquellas que la sobreviven, siempre y cuando no las confunda; se necesita extrema prudencia al hacer esta distinción. Con respecto al reconocimiento de las condiciones sociales de nuestro tema, me sorprende el carácter anómico que guarda en relación con la acción en el campo del saber. ¿Cómo explicar la formación de estas comunidades anómicas constituidas por doquier, incluso en Estados Unidos de América? ¿Será por pertenecer a una ciencia situada en tierra de nadie —entre la sociología y la psicología— que nos encontramos entre la espada y la pared? ¡Hipótesis demasiado evidente para ser real! En el inicio, la psicología social fue concebida como un punto de encuentro y de interacción entre dos disciplinas (sociología y psicología). Sin embargo, con el tiempo se fue estableciendo una relación exclusiva con la psicología hasta convertirse en una



Serge Moscovici (1925).

rama secundaria. De ahí lo sinuoso de nuestro lugar y la incertidumbre de nuestra vocación. ¿Cuál sería nuestra especificidad si renunciáramos a la apertura hacia las ciencias sociales? Si restringiéramos nuestro estudio a la psicología, ¿cómo explicaríamos todo principio de generalidad o la dificultad para establecer ciertos hechos?

¿De qué sirven estas teorías y estos hechos? ¿Cómo sobrepasar lo arbitrario de nuestra posición? Al no encontrar una situación determinada entre las dos ciencias, y sin necesidad de mediatizar, la anomia estipula el abandono del rol mantenido hasta ahora y la voluntad de satisfacer cierta necesidad. Todo esto ilumina las dudas que tenemos sobre la vida de nuestra comunidad científica, sobre la injustificada rivalidad, sobre la dificultad de llegar a un acuerdo sobre los principios de la investigación y sobre la rápida obsolescencia de los paradigmas. Pasamos de uno a otro sin justificación real, sin crítica profunda ni significación filosófica. ¿Cuál es el periodo de vida de cierto paradigma? ¿Por qué está condenado a ser tan corto? ¿Cinco o diez años apenas? Bajo estas circunstancias es difícil construir una obra, formar una escuela de pensamiento, vivir estas dos historias.

La memoria fragmentada de la psicología social

La psicología social gozó del mismo respeto que el resto de las ciencias sociales hasta la

época de la Segunda Guerra Mundial. Hoy ya no es así. Parece como si nuestra ciencia se hubiera desprendido de la corriente principal, como si las ideas particulares de la psicología social hubieran dejado de tener interés para las otras ciencias. El curso de esta evolución siempre me ha asombrado, pues ha tenido consecuencias profundas sobre nuestro trabajo, nuestra presencia institucional y nuestras relaciones científicas. Ahí radica la diferencia entre la historia de la psicología social y la historia de las demás ciencias humanas: la primera es discontinua, fragmentada; las segundas se muestran continuas, integradas.

Cabe preguntarse por el futuro de una historia que constriñe su memoria y sus tradiciones, que se esfuerza en olvidar y que privilegia lo efímero. ¿No es esto una anomia? Sin pronunciarme ni efectuar algún juicio moral, me interesa tratar este hecho importante como axioma de base con el fin de aclarar el desarrollo de los sucesos.

El pacto colonial o el no reconocimiento de las tradiciones culturales

La evolución de nuestra ciencia en Europa está marcada por un segundo factor al que apenas hemos recurrido. Se trata del pacto colonial firmado, explícita o implícitamente, con Estados Unidos de América. Lo menciono así, sin más. No es cuestión de ocultar la función que desempeñaron nuestros colegas norteamericanos durante el renacimiento de la disciplina en tiempos de la Segunda Guerra Mundial; reconozco —gracias a haber presidido la Asociación Europea de Psicología Social— la herencia intelectual y material

que les debemos. Hemos y seguiremos colaborando por el desarrollo de la psicología social.

Al evocar el “pacto colonial” me refiero a la falta de reconocimiento de las diferencias de las tradiciones científicas, a la ausencia de verdaderas instancias de diálogo, a la existencia de una jerarquía de valores no científicos.

Si hojean la última edición del *Handbook of Social Psychology*, editado por G. Lindzey y E. Aronson (1985), y buscan la lista de laboratorios de psicología social, no encontrarán mención alguna a los de Ginebra, Lovaina, Bristol, Mannheim o París. Muchos psicólogos sociales acuden regularmente a trabajar a estas ciudades. Así como en otra ocasión se decía “París y el desierto francés”, así podríamos decir hoy a propósito del *Handbook of Social Psychology*, “¡Estados Unidos de América y el desierto mundial!”. Tal es la imagen que se desprende.

En el mismo manual se encuentra un capítulo de E. Jones (1985) titulado “Major developments in social psychology during the past five decades”, por tanto, da la impresión de que no ha habido ningún desarrollo fuera de Estados Unidos de América en materia de las relaciones entre grupos ni en el campo de la influencia social, del lenguaje o de la cognición; incluso yo me encuentro en la tangente y figuro en un rango menor. En otro tiempo se quiso instituir “el socialismo en un solo país”, hoy nuestros colegas de ultramar conciben la psicología social solamente en un país. Extraño, ¿no? Con el paso del tiempo, uno se pregunta cuál sería esa ciencia que únicamente se desarrolla en

un país. Los psicólogos sociales del mañana deben hacer un esfuerzo para abrirse a la diversidad de las herencias del pasado y de las investigaciones del presente. Esta ciencia debe franquear las fronteras en las que se encuentra encerrada y volverse internacional. Sería de esperar que se la acercara a los problemas del hombre actual y dejar de reducirla al estrecho margen de una cultura. Pongamos un alto al solipsismo filosófico y científico, pues detrás de esta ciencia consignada a un solo país existe toda una filosofía de la ciencia en general. No crean que por esto denuesto a nuestros colegas norteamericanos, sino más bien a los europeos que interiorizaron y se sometieron a ese pacto, preocupados por su legitimidad profesional.

Al evocar el “pacto colonial” me refiero a una situación particular de la psicología social que me parece significativa: se debe recalcar la rareza o incluso la inexistencia de intercambios entre universidades norteamericanas y universidades europeas. ¿Cómo se establecería un verdadero diálogo en estas condiciones? Asimismo, se debe subrayar la poca consideración que se les confiere a nuestros trabajos en los manuales y cursos norteamericanos; lo cual no forzosamente les resta valor, pero sí al carácter universal preconizado por la ciencia. Me parece inadmisibles esta deliberada decisión de indiferencia frente a cualquier posible enriquecimiento de vida científica que venga de fuera. Por el contrario, se observa gran curiosidad en Estados Unidos de América por la sociología, la filosofía o la economía de otros países, sin mostrarse en absoluto condescendientes con los trabajos del exterior.

¿Será una forma de señalar la universalidad de cada ciencia desarrollándose por todo el mundo? Así se confirma la pluralidad de posibilidades: en cualquier lugar hay terreno en el que puede surgir la ciencia elevada, propagarse y fecundar. Los resultados existen, aun cuando no tengan todos el mismo valor: nuestro deber es, en primer lugar, comprenderlos, para exponerlos después. Estos requisitos no deben ignorarse si se quiere aprehender realmente lo sucedido en Europa y en Francia este último cuarto de siglo.

¿Quién debe hacer la historia?

Sentí cierta reticencia para venir; no sabía si la invitación iba dirigida al psicólogo social o al historiador de las ciencias. Mi experiencia en el campo me conduce a plantear una cuestión clave: ¿quién debe hacer la historia de la psicología social?, ¿es esta una tarea de los psicólogos sociales o de los historiadores? Los primeros no tienen las herramientas suficientes para dirigirla correctamente, los segundos no están forzosamente interesados en dedicarse a una ciencia tan intrincada como atípica. Además, los historiadores no se sienten atraídos por los partidarios de una ciencia que presta poca atención a su historia. De ahí el gran desacierto del positivismo: el desprecio de los fundadores. A ellos se les atribuyen las ideas pueriles sumergidas en el empirismo y la metafísica. El caso de Lewin —cuyas obras completas no tuvieron lectores en Alemania— confirma mis palabras. La cuestión sobre quién debe hacer la historia de la psicología social podría encontrar en ese caso una respuesta argumentada.

Se nos presentan, por tanto, dos modelos: el de la historia de la física y el de la medicina. La primera hecha por los historiadores y la segunda por los médicos. Lo delicado es optar por uno o por el otro; no todo radica en la erudición o en la habilidad, sino en la profundidad epistemológica.

La historia de una ciencia no existe, es solo la expresión de ciertas costumbres que la ciencia quiere poner en práctica. En esta relación de causa y efecto no estamos presenciando nada grandioso, imperativo o racional. En la vida e historia de cada uno de nosotros tanto las necesidades como las costumbres van cambiando; nadie puede explicar el curso de los acontecimientos ni extraer una lección moral, ¡pura ilusión! Como los alquimistas que encuentran el oro que ellos mismos habían puesto dentro del alambique antes de empezar cualquier operación, ¿equivocación o sabiduría?

Gourmand, gourmet, exótico: **los tres usos de la historia.**

En cuanto a los tres usos de la historia, el primero es el *gourmand* y consiste en escudriñar los archivos, encontrar el documento inédito sobre Tarde, Lewin o Freud. Se pregunta quién tuvo la primera experiencia en psicología social, ¿Triplett o Binet? El gusto por los archivos inéditos, por los misterios de la cronología, va de la mano con el gusto por los platillos succulentos y los menús abundantes. Siempre he hecho vastas comidas en compañía de los eruditos, enamorados de las largas notas a pie de página, de ilustraciones fastuosas y de sabias enumeraciones dentro del texto. Este arte tan refinado muestra

el optimismo puesto en los hechos y el pesimismo por las ideas. Para la mayoría, este uso no es más que un pasatiempo que satisface el orgullo y la madurez; la suma de valores inmersos en las obras de este tipo es menos importante que el valor del testimonio mismo, como homenaje al presente. De entre todas las introducciones precisas y prudentes, resalta un tono de complicidad: “querido lector, sabemos que los autores de estos libros antiguos no tienen ya ninguna utilidad para el trabajo en curso; sin embargo, aún resta el interés de reconstituir nuestra genealogía común”. Encontrarán este tipo de aclaración sobre cualquier manual, esta voracidad por el recuerdo de aquellas obras y aquellos autores de antaño, retomados sin mucho cuidado y con cierto rasgo de anacronismo que expresa claramente el nulo interés que tendrán para las investigaciones en curso. A veces nos ocurre que hojeamos las propuestas sobre los orígenes y la evolución de las ciencias sin sentir la obligación de tenerlas en cuenta; las extraviamos entre los accesorios de la ciencia como para minimizar su trascendencia. Confundimos sus enseñanzas con la supuesta cultura general, sin reconocer el tabú de la historia, pretendiendo —como psicólogos sociales— no tener memoria ni tradición apremiantes. En este sentido, la psicología social considera que el trabajo que aquí nos ocupa no se deriva de una gran ciencia y niega el valor de su empresa, en suma, lo cree pura pérdida de tiempo. Es mi labor recordarles estas verdades abruptas.

Respecto a lo que nos interesa, el uso gourmet de la historia es más instructivo. Expresa una actitud más seria hacia las

obras antiguas sobre las ciencias humanas. Las considera portadoras de saber, de ideas y de hechos que en la actualidad no se ven tocados por el paso del tiempo. Aquí persiste el diálogo con las ciencias, se las interpreta y evoca con el mismo ardor que si fueran contemporáneas. ¿Reflejo de una voluntad de memoria universal todavía viva? Ciertamente, pero también de la voluntad de comprender, mediante el retorno a los autores clave, los problemas esenciales del pensamiento y de la vida en común. En consonancia con su historia, la ciencia se enriquece en la misma medida de su conocimiento. Los investigadores, con energía constante, no dejan de recrear un pasado cada vez más detallado en que las formas y los materiales se reconocen como parte integral del progreso de su trabajo. De este modo, como el gran chef de cocina, es tarea del historiador preparar los menús con gran pompa, con el fin de que tengan valor en sí mismos. Cuando un antropólogo se refiere a la historia de la antropología, presta atención a los textos de Malinowski, de Boas o de Robertson Smith sin preocuparse por saber si las fechas de nacimiento son exactas o si el autor fue el precursor de sus ideas. Privilegia más bien la reflexión teórica y que las observaciones coincidan con sus propias reflexiones y observaciones. De igual manera lo hace el economista al evocar a Walras, Keynes o Adam Smith. Por mi parte, así trabajé al estudiar la psicología de masas y los fenómenos sociales, y fue gratificante. Resulta extraño el placer que brinda la lectura de obras densas; se sale estimulado de aquellos debates imagina-

rios. Algunos me reprochan mis consultas frecuentes a los clásicos en detrimento de ciertos trabajos contemporáneos que no tengo en cuenta. Ahí interviene la capacidad de discernimiento propia de la gastronomía; no basta con que la cocina sea nueva y la decoración abstracta para elevar la calidad del menú. Afirmo sin temor a equivocarme que los trabajos recientes sobre la psicología de masas, por ejemplo, son de menor calidad que los clásicos y de perspectiva muy estrecha. Padenen exceso de buenos sentimientos y falta de coraje moral o intelectual.

Fuera de la calidad de las obras, es un gran placer el haberme aligerado del peso del divorcio entre la ciencia humana y la historia. Entre más se agranda la brecha entre el historiador y el investigador, más se estrecha el horizonte de la investigación. Hubo un periodo en que este uso gourmet le fue familiar a la psicología social, pues la obligaba su pertenencia a las ciencias antropológicas y sociales. Luego tuvo otra evolución, dando paso a las lecturas sobre Lewin y Bartlett en lugar de leer directamente los textos de Lewin o de Bartlett. Un nuevo enfoque se apartó del texto y del contexto auténticos.

El tercer uso se puede calificar como exótico. En las grandes metrópolis se encuentra una diversidad de cocinas: la francesa, la china, etc. Sin embargo existen variaciones entre la comida china servida en Nueva York y la de París. Algunos adeptos de la french cuisine quieren probar su gusto y refinamiento atravesando fronteras. De forma similar, algunos investigadores e historiadores manifiestan su entusiasmo por ciertos trabajos hechos

Toda información solo existe para ocultar la verdad.

Jorge Ayala Blanco

en diferentes países. Toman prestado un ejemplo de Francia, otro de Gran Bretaña o de Polonia, en aras de la diversidad. Sin embargo, no sobresale ninguna especificidad cultural o intelectual; como si no existiera una tradición particular de búsqueda, ni problemas vinculados con una cultura arraigada, ni métodos originales. De ahí la confusión respecto a la historia de una ciencia, análoga a aquella entre la cocina que se practica en Italia o en China con la preparada en Nueva York, Londres o París. Me abstendré de citar nombres y obras para evitar ser injustamente arbitrario y hacerme de enemigos.


Del uso exótico se desprende una ausencia de diálogo, de contacto, de intercambios tumultuosos y polémicos tan necesarios a un campo de investigación, así como una profunda incompreensión de la diversidad de perspectivas que se manifiestan. De estos no diálogos y no intercambios, como en la frecuentación de restaurantes exóticos dentro de la misma ciudad, nos queda sustituir los viajes por un recorrido en el país de origen, ¿será esto una especie de ensoñación o de ostentación?

El uso *gourmet* de la historia: hacia una nueva psicología social

En conclusión, ¿no deberían cuestionarse las interrogantes sobre la historia, dado el riesgo de gastar tanta energía en trabajos que resultan una pérdida de tiempo? Dudo que la psicología social se interese en su historia en el mismo grado en que

lo hacen la sociología, la antropología o la economía. ¿No es este el indicio de una actitud positivista y de un desinterés por las ideas que sobrepasan el presente empírico? Podremos deplorarlo, pero forma parte de nuestro código profesional, una especie de contrato social que cada uno de nosotros ha suscrito.

Es cierto que la psicología social no es un bloque sólido ni un monolito uniforme, es demasiado frágil para ello. Es cierto también que exagero sobre su nula relación con la historia. Pero, ¿la estoy deformando o falsificando? Sea como fuere, si la psicología social hubiera hecho un uso gourmet de su historia, sería diferente de la que es ahora. Nos corresponde a nosotros movilizarnos, querer cambiarla, ponerla en comunicación con su objeto y su pasado, acercarla a las cuestiones planteadas por los hombres de su época. No buscamos construirla mediante anatemas o declaraciones de fe científicas diciendo, “he aquí la ciencia correcta”, sino mediante la búsqueda de conceptos y de prácticas científicas diferentes. Lo saben bien: no se destruye más que lo que se reemplaza.

En lugar de comenzar con el tabú de la historia como aperitivo, habría podido empezar con una meditación sobre el olvido de la historia en la psicología social, un tema más relevante. Y como postre habríamos podido meditar juntos sobre el destino —a repetirse— de aquellos que olvidan. Pero eso sería terminar con un tono demasiado triste para la ocasión. 

Suscripciones

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

DEPÓSITO BANCARIO

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

TRANSFERENCIA BANCARIA

Scotiabank
CLABE: 044180001001199620

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

Nombre Completo

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

Dirección electrónica (para informarte sobre el envío)

Ficha de depósito digitalizada o aviso de transferencia bancaria



Colaboradores

Pablo Fernández Christlieb. Profesor Titular en el Departamento de Psicología Social de la Facultad de Psicología, UNAM.

Joel Felui i Samuel-Lajeunesse. Profesor en el Departament de Psicologia Social, de la Universitat Autònoma de Barcelona, Doctor en Psicologia Social por la Universitat Autònoma de Barcelona.

Anabel Xóchitl Días Ortiz. Facultad de Psicología de la UNAM.

Gabriela Guadalupe De Gyves Montes. Facultad de Psicología de la UNAM.

Mildred Velasco Blancas. Facultad de Psicología de la UNAM.

Paula Katya Varela Ramírez. Facultad de Psicología de la UNAM.

Christian O. Grimaldo. Licenciado en Psicología por la Universidad de Guadalajara. Cursa estudios de posgrado en el Colegio de Jalisco. Coordina el blog de crítica cultural "El Pulpo de Diógenes".

Rodrigo Islas Pérez. Facultad de Psicología de la UNAM.

Verónica Fuentes Camarena. Licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa.

Gabriela Torrás Ceballos. Facultad de Psicología de la UNAM.

Ariadne Papacostas Villegas. Facultad de Psicología de la UNAM.

Jahir Navalles Gómez. Profesor Asociado en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Iztapalapa.

Integrantes

DIRECTORA EDITORIAL

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

COMITÉ EDITORIAL

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

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

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

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

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

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

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





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



DE VENTA EN LIBRERÍA GANDHI, MIGUEL ÁNGEL DE QUEVEDO

WWW.ELALMAPUBLICA.NET

REVISTA EL ALMA PUBLICA



7 151060 001551