

La mosca en la sopa. La psicología política y la política en la psicología

Aline Hernández

Profesora. Facultades de Taquara, Brasil.

Helena Scarparo

Profesora. Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, Brasil.

*Saló o 120 días de Gomorra*¹ (1976), del polémico director italiano Pier Paolo Pasolini, exhibido en Brasil solo en 1989, denuncia el dominio nazi-fascista en Italia. En el filme, cuatro mujeres y cuatro hombres todavía jóvenes son reclutados/secuestrados para un «entrenamiento» organizado y operado de forma eminentemente sexual por cuatro líderes militares nazi-fascistas. El «entrenamiento» —o mejor, la «tortura» con que se inicia el filme— parece formar parte de un proyecto organizado y administrado mediante una lógica racional que no solo lo estructura, sino más bien lo autoriza. La operación usa técnicas y métodos sexuales que van más allá de lo singular. Se apoya en una racionalidad instrumental y tiene como propósito gozar sin límites de mentes y cuerpos, obtener placer a través del uso abusivo del cuerpo del «otro». Así es como el proyecto se lleva a efecto, aunque para ejecutarlo con éxito sea necesario hacer uso de lo grotesco, de la barbarie.

Sin embargo, lo más chocante no es el empleo abusivo del absurdo, sino ver cómo las propias víctimas, los jóvenes de ambos sexos reclutados, se van «acostumbrando» a las prácticas utilizadas. La última

escena evidencia que algunos, incluso armados con fusiles (armas concretas), son incapaces de «cambiar el juego» y rebelarse en contra de los cerebros de la operación, quienes, de hecho, están desarmados (pero poseedores de las armas simbólicas). ¿Por qué no se rebelaron desde el principio? El proyecto, suficientemente internalizado, fue asimilado por las víctimas que sucumbieron a la autoridad, manifestando obediencia servil. Según Friedrich Nietzsche, con el tiempo la barbarie se civiliza,² o como diría Hanna Arendt, el mal se banaliza, pues «la forma extrema del poder es el todos contra uno, y la forma extrema de la violencia es el uno contra todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos».³ Donde hay violencia no puede haber poder. Para Arendt, la violencia aparece allí donde el poder se perdió.

Al buscar una explicación, desde la psicología social, para tal acontecimiento partimos de teorías un tanto ambiguas y divergentes. Esto nos brinda la posibilidad de escoger, pensar y cuestionar. Las teorías que consolidaron el paradigma clásico sobre la influencia social se apoyan en estudios consagrados que «comprueban», con una base experimental, la lógica y

el funcionamiento de la «norma», de la influencia de la opinión mayoritaria sobre lo social. Algunas teorías más contemporáneas pueden ser consideradas disidentes, como la de las minorías activas de Serge Moscovici⁴ y el concepto de poder de Michel Foucault.⁵ Ambas muestran que el poder no tiene una «verdad absoluta» ni un calificativo moral o social específico, pero es positivo y negativo, de movimiento continuo, está en todos los lugares, va y viene, no sucumbe a la norma porque no es solo poder, sino también potencia, devenir.

Los estudios iniciales de Solomon Asch consolidan una de las tesis del paradigma clásico acerca de la influencia social.⁶ Sus descubrimientos evidencian que las personas se conforman, no porque estén convencidas, sino porque evitan manifestar una posición opuesta, discordante dentro del grupo. Entonces, lo que él denomina influencia social resulta un sinónimo de *conformismo* ante la mayoría, donde diferentes individuos se someten a los intereses del grupo.

Otras dos investigaciones clásicas (Muzafer Sherif y Stanley Milgram) corroboran, en cierta medida, la tesis inicial de Asch sobre la existencia de una conformidad grupal.⁷ En el caso de Sherif, sus experimentos apuntan a la idea de que existe una «norma emergente» que, una vez lanzada en el espacio grupal, resume opiniones y pasa rápidamente a ser considerada adecuada. Esta se acepta como legítima y se pone fácilmente en práctica a pesar de desafiar opiniones personales diferentes. La norma emergente funciona como una especie de pauta, lanzada por figuras referentes, para establecer los límites del comportamiento grupal. El estudio de Milgram es uno de los más polémicos dentro de la psicología social moderna. Comprobó cómo las personas obedecen, sin titubear, a un referente institucional (principalmente cuando asume una posición de autoridad). En el experimento, una persona instruida por un líder debía castigar con golpes, que aumentaban en intensidad, a otra cada vez que esta respondiera erróneamente a determinada pregunta. Milgram constató que las personas castigaban a sus interrogados con golpes cada vez más fuertes sin manifestar inconformidad ante el experimento o cuestionarse la gravedad de tal acción.⁸ Concluyó que aquel que emitía los golpes atendía obedientemente a quien él consideraba como líder. Algo similar sucede cuando Arendt denuncia la opinión de Adolf Eichmann, en Jerusalén, cuando este «justifica» las atrocidades cometidas durante el fascismo con el hecho de haber «cumplido órdenes», de haber sido «obedientes» al seguir las orientaciones de sus líderes.⁹ Los crímenes contra la humanidad (la barbarie) estaban autorizados burocráticamente, respaldados por el

Estado, por el poder institucional, porque habían sido «instruidos por la autoridad».

Pero tanto el modelo de Asch como el de Sherif y Milgram pueden ser considerados «superficiales» o «parciales», además de ineficaces para explicar fenómenos sociales tan complejos como, por ejemplo, el surgimiento y expansión de diferentes grupos minoritarios durante las décadas de los 60 y los 70 (feministas, ecologistas, estudiantiles, pro-derechos humanos). De esta manera, es Moscovici el pensador que, en Europa, inicia el debate acerca de una «psicología de las minorías», y parte del estudio de la influencia de los grupos minoritarios sobre la sociedad. Su referente social fue el popular «mayo del 68» francés. Desde el inicio, enfocó el fenómeno social, la historia en sí, prescindiendo de las tesis provenientes de experimentos simulados (hechos en laboratorio). Bautizó a sus minorías como «activas», o sea, grupos caracterizados por la *voluntad de poder*, por la fuerza de la esperanza de transformar, «activados» políticamente.

El calificativo manifiesta el carácter político de las minorías, sus estrategias de organización micro-políticas y formas singulares de lucha, lo que permite inaugurar una reglamentación de lo minoritario en la psicología. Una minoría es, pues, aquel grupo de personas capaz de organizarse, y constituir una normativa propia, paralela al sistema de normas fuertemente hegemónicas.¹⁰

Con la tesis de las minorías activas, Moscovici desordena la perspectiva unidireccional adoptada por sus colegas norteamericanos. Para él, la influencia no era solo una cuestión de control social, ni implicaba únicamente la sumisión, la conformidad o la obediencia. Desde esta óptica, el éxito de la influencia ya no dependía de una fuente necesariamente mayoritaria (detentora del poder), y sí del estilo de comportamiento, de la acción adoptada por un grupo, sea mayoritario o no. Esta otra interpretación marcó «un vuelco», o sea, el paso de un criterio centrado en lo cuantitativo (la mayoría) y en la óptica del poder como *status* de grupo fuerte a un criterio cualitativo, basado en aspectos como la consistencia discursiva y de acción de grupos que desean cambio.

Solo se puede pensar a partir de las minorías. Y solamente al margen en que todavía se piensa, pues es únicamente a partir de ella que aún hay movimiento. Es necesario que, como Kafka, se piense desde el punto de vista de los segregados. Quienes todavía gritan son las minorías. La mayoría ya no tiene necesidad de hacerlo. Ella tiene carros, y en última instancia, suena la bocina antes de atropellar a una minoría en plena calle.¹¹

Las minorías son, en ese sentido, aquellos grupos que a partir de la innovación lanzan a la esfera social otra posibilidad, que también significa resistencia y

ruptura con lo hegemónico, con la óptica universalista, individualista, pautada en la neutralidad. En este sentido, las minorías no son cuantitativas. Están al margen de la hegemonía (fuerza conformista), de la «norma emergente» (o tratan de apartarse de ella, cuestionarla). Son fuerzas inconformes, innovadoras, que cuestionan valores, prácticas que ante la mayoría de las personas pasan inadvertidas. De forma creativa y partiendo de un compromiso político con la realidad social, pueden llegar a ejercer influencia y a configurar nuevas opiniones, ya que se organizan para anunciar otras posibilidades de convivencia social, otras *ecologías de prácticas*.¹²

La mosca en la sopa: lo político en la psicología

Aunque lo estatal sea una referencia de lo político, este último no puede reducirse a lo estatal; comienza en lo social y a él retorna. Dada su dinámica no puede ser enclaustrado en lo institucional. La política es un territorio, un espacio social y de poder que incluye conflicto,¹³ consenso,¹⁴ crisis, ruptura, subversión. En este campo, a través de la intersubjetividad, se establecen vínculos que relativizan creencias y tradiciones. De ahí que se produzcan innovaciones en el campo social que pueden transformar paradigmas, y romper con sistemas representacionales para favorecer la expansión de perspectivas y de la construcción de meta-puntos de vista. Es el escenario de confluencia dialógica entre lo privado y lo público. El conocido eslogan feminista «lo personal es político» revolucionó las relaciones de poder que penetran a la familia y a la sexualidad,¹⁵ al evidenciar que la política es ese lugar de encuentro y discusión de los problemas que son individuales y comunes (sociales) al mismo tiempo. Puede denominarse problema social lo que *afecte* a una mayoría de personas. Por tanto, lo político es, a la vez, aquel espacio individual, simbólico y social de definición y conducción de problemas y deseos colectivos. Es un juego de fuerzas entre grupos con distinto colorido ideológico y diferentes intenciones.

Según Arendt, el ser humano es político por su capacidad de acción, de relación, de emprendimiento y proyección, de «aventurarse en algo nuevo», por su disposición para comenzar y transformar.¹⁶ Lo político puede ser también un lugar de producción de heteronomía, donde asumir la tensión entre lo singular y lo universal, la razón y la emoción, lo local y lo global. Es voluntad colectiva, *movimientos* de lo social en busca de la justicia, participación, dignidad. Según Pedrinho Guareschi, debería ser el espacio de «sanidad social» que acaba desordenando el pensamiento liberal, la lógica individualista.¹⁷

El liberalismo, que inaugura la modernidad, remite a una falsa sensación de consenso razonable y racional (democracia) que parece no excluir a nadie, pero excluye. La democracia se vacía cuando no hay un balance equitativo de espacios para participar (de poder) donde representación y participación se complementen. En este sentido, la democracia en Brasil es un tanto singular, corrupta sería el término justo. El voto es obligatorio y el poder es unas veces centralizado y otras limitado, lo que propicia una ilusión de participación y de decisión. La política pública siempre está determinada por los gobiernos, ante un silencio absoluto de los usuarios. La mayor parte de las ocasiones, nuestros representantes fallan en el desempeño de la función de expresarse en nombre de quienes los eligieron. Como refiere Luis Salazar, «habría que decir que al menos en muchos países de América Latina la sociedad civil sigue siendo sobre todo una buena idea, es decir, una aspiración más que una realidad».¹⁸

La participación política sería un proyecto, un proceso de involucramiento, de penetración de la sociedad civil «en la cosa pública», la posibilidad de opinar, de hacer diferente el porvenir; distribuida a lo largo del terreno social, junto a los diferentes segmentos populares. Esta participación debería propiciar espacios de protagonismo colectivo, activismo, elaboración y gestión de «políticas» sociales —lugar de debate y decisión—, acceso a las formuladas, sin tropezar con burocracias groseras y, finalmente, la posibilidad de reformular, ajustar o ampliar las iniciativas —evaluación. En Brasil, por ejemplo, la participación política está alienada, determinada por relaciones de explotación. La política participativa debería ser un modo de convivencia, una «forma de vida política» (en la ciudad, en el entorno) que no se puede limitar a regímenes de gobierno o agotarse en la «fuerza de la ley».¹⁹ Ley y justicia no son la misma cosa. Una es institucional, instrumental y la otra un sentimiento; es psicológica, emocional. El sentimiento de justicia (o de injusticia, de privación) exige la producción continua de conocimientos que no desistan del pensamiento crítico.

Por lo tanto, a la psicología política le interesan los aspectos relacionados con las formas de poder intrínsecas a la actuación social, a la vida en sociedad; el poder visto como estrategia de coacción de unos grupos sobre otros, o como recurso subversivo, de enfrentamiento contra-hegemónico. Lo político es un campo de divulgación de oposiciones, lugar de discusión de valores opuestos, entre grupos en tensión ya sean formales —de un partido—, o informales —populares. Conforme señaló Peter Spink en el último encuentro de la Asociación Brasileña de Psicología Social (ABRAPSÓ/RJ) «emancipación y libertad no son territorios libres», deben ser ocupados, tomados y

El poder político posee una positividad, es posible concebirlo como un ejercicio cotidiano y mantenerlo apartado de los canales institucionales. Es posible ejercer poder y hacer política de forma positiva.

retomados.²⁰ Los lugares contra-hegemónicos pueden ser territorios geográficos o simbólicos ocupados por identidades fronterizas, disidentes, transitorias: las minorías, que son «fuerzas marginales», grupos que ocupan el lugar del margen, de la frontera, en el sentido de que discrepan de valores socialmente producidos y cristalizados.

Lo minoritario, visto de esta forma, introduce lo diferente, la «idea que no existía».²¹ Ideas diferentes anuncian otros espacios de poder y revelan lugares de potencia, entendida no como poder, sino como capacidad de acción y de reacción, como fuerza propulsora que no pasa y no desea los canales convencionales de la política formal/oficial/nuclear.

Los espacios de poder lo son también de crisis, de tensiones precisas en la intersubjetividad cotidiana, de producción de desavenencias, de debates, de resistencia. La minoría es argumento e instrumento político de manifestación de antagonismos. En todo caso, todavía es nuevo para la psicología hablar de lo singular y llevar a efecto la postura de la minoría como señal, como indicio de «sanidad social».

Finalmente, ¿qué es lo político *en la psicología*? Según Kenneth Gergen «la psicología social es ontológicamente muda»,²² desde el punto de vista de la oficialidad no se entendió lo social y, desde su génesis excluye al individuo-social. Las fuerzas co-extensivas, individual y social, son interdependientes. Lo «social en sí» no existe, no es un ente «fijo», sino una relación urdida, preparada una y otra vez; no es un adjetivo, más bien una producción constante, engendrada con lo psicológico. No existe la experiencia psíquica inmediata, sino a intervalos, mediatizada. Al no ser considerada esa relación a través de prácticas psicológicas se convierte en legalización de un proceso de aniquilación/restricción del ámbito político.

Psicología comunitaria latinoamericana

Robert Farr señaló que la psicología comunitaria estadounidense proclamó una individualización de la psicología social, pues, incluso, al buscar relacionar al individuo y el mundo social acabó por reducir este vínculo a uno de los extremos, y caracterizar un abordaje político centrado en el individuo.²³

Actualmente, la psicología social latinoamericana se encuentra en el extremo opuesto. Según Amalio Blanco, «parece que a la psicología social latinoamericana, presa del hechizo posmodernista, le incomodara el principio de realidad».²⁴ Al parecer, llama la atención sobre el «temor» que la psicología comunitaria siente de lo real, ya que muchas veces se aparta de él a fin de preservar principios de neutralidad, indispensables para el mantenimiento de su estatus científico. Para la psicología social, lo político todavía tiene un contenido marginal, escurridizo, amenazador y complejo.

En ambas concepciones, lo político estaría comprendido en uno de los polos de la ecuación individualismo-colectivismo, o sea, sujeto a una visión ora liberal, ora comunitaria, extremos que vacían lo político como espacio racional. Marco Prado refiere que la «muerte, la exclusión de lo político» no permite a la psicología estudiar procesos políticos ampliados, informales, ni tampoco el surgimiento de «nuevos» actores en el campo político.²⁵ De esta manera, se hace necesaria la comprensión y profundización de asuntos de las más variadas formas de poder y de exclusión en los diferentes segmentos políticos y sociales.

La (des)sustanciabilidad de lo político —ya sea como consenso racional o como valor moral compartido— abriría un campo fundamental de estudios sobre la articulación y la constitución de discursos y prácticas sociales colectivas que forman, o buscan formar, sujetos colectivos.²⁶

Para hacer una «auténtica» psicología latinoamericana, amparada en la realidad social, sería necesario, como refiere Guareschi, sumergirse en el terreno de relación, en esa esfera pública diversa, lugar de construcción, comunicación y aclaración de antagonismos.²⁷ Para Arendt, lo político es lo social y viceversa, están unidos, son una sola cosa.²⁸ Lo político es un espacio donde las relaciones de opresión y hostilidades se manifiestan, pues lo social siempre excluye personas o temas, reúne en el mismo lugar valores irreconciliables y divergentes. Los consensos siempre exigen niveles de exclusión. Esta, según Chantal Mouffe, sería la posibilidad de distinguir «las diferencias que existen, pero que no deberían existir y las diferencias que no existen, pero que deberían existir».²⁹

En este sentido, el paradigma marxista clásico investigó, con excelencia, los procesos de lucha social

de clases en la transformación de las condiciones de explotación existentes en la realidad social. Las revoluciones, a pesar de no haber sido el foco del análisis de Carlos Marx, fueron señaladas a lo largo de su obra como un *signo evidente de ruptura* con el orden dominante, entendida esta última como confrontación entre fuerzas sociopolíticas. Así, es innegable que determinadas revoluciones puedan alterar sustancialmente la hegemonía de poder de las élites. Marx, partiendo de la génesis histórica, señaló el uso del «capital» —y la estructura económica— como punto esencial para comprender el proceso de acumulación, las relaciones capitalistas y desiguales generadas en el interior de los sectores productivos y de las sociedades industriales.³⁰ En su obra, la transformación social depende de una praxis política que articula teoría y práctica y permite el deseo, la elaboración y la ejecución de proyectos de cambio estructural.

Para Marx, la sociedad no reposa en un orden de funcionamiento estable; su característica predominante se apoya en el conflicto, en el proyecto de una transformación social continua. Las tensiones que operan en el campo social revelan la existencia de conflictos que son el resultado de la propia organización social, dividida en clases. La lucha de clases es, pues, política y depende de una *conciencia*, sentimiento de pertenencia/identificación/selección de un grupo a otro, y de un *proceder social* ante las contradicciones que separan los intereses/necesidades de una colectividad, de los del Estado como forma independiente de fuerza social, el cual es considerado una «comunidad ilusoria», según el propio Marx.

Cabe aclarar que recientes teorías sobre la acción colectiva recolocan el uso del término «clases» y señalan que, en la actualidad, deba ser considerado más allá de las fronteras materiales/estructurales.³¹ En tal caso, el término «clase» sí estaría indicando una instancia material/estructural, pero también emocional, psicológica, simbólica, un espacio de identificación donde «sentimientos morales» y proyectos comunes son compartidos. Esta conciencia compartida es lo que William Gamson llama «conocimiento caliente».³² Para él, la injusticia (el sentimiento de privación de ciertos derechos) y la eficacia (la creencia de que una situación injusta pueda ser transformada mediante la acción de una colectividad) son componentes psicológicos esenciales para la identidad (sentimiento de identificación/de pertenencia) de un grupo, y para la formulación de un proyecto colectivo de acción/transformación.

Lo político, como se ha dicho, es un espacio de contradicciones constituido a través de la tensión entre fuerzas, valores, e ideas divergentes. Pero, ¿tensión es conflicto? ¿Conflicto es crisis? El conflicto, a veces,

parece un término en desuso (como la palabra democracia) en el debate de las ciencias sociales. Está claro que indica tensión pero, ¿sería además ruido?, ¿movimientos «autorizados» a partir de la política formal, de las élites gubernamentales?

Al reparar en el flujo de los acontecimientos políticos que conforman la historia oficial brasileña, podemos observar que marcadas contradicciones pueden ser consideradas como las artesanas de la trayectoria construida. Un «descubrimiento casual» previsto, contradictorio en sí mismo, y anunciado por una carta elogiosa que puede entenderse como un documento preparatorio de la explotación de los abundantes recursos naturales ofrecidos por la tierra brasileña.³³ Más tarde, en 1822, se produce la «Independencia» de Portugal, que legitimó la «ruptura» con la condición de colonia a través del mantenimiento de un representante-heredero de la familia real portuguesa como jefe supremo, icono y protagonista de la «independencia brasileña». De igual forma, el nacimiento de la república (cosa del pueblo) surgió de la intención/decisión de los llamados «revolucionarios y progresistas» —hacendados, médicos, militares, abogados. Las dictaduras y golpes militares fueron denominados, con frecuencia, «revoluciones», y el incremento de la deuda externa fue férrea y ampliamente utilizado para engendrar un «país fuerte y soberano». Liderazgos políticos tradicionales, representantes de las élites económicas del país, a despecho de posiciones asumidas anteriormente, se empeñaron en el mantenimiento del lugar del poder oficial. Tal empeño ha incluido estrategias de articulación del mito del *héroe* con la idea de «la salvación de la patria» y de acuerdos tácitos, ya sea en tiempos de dictadura explícita o en elecciones populares, mediante el voto, apoyado en costosas campañas publicitarias.

La conquista del poder oficial posibilita la reedición de prácticas que no tienen en cuenta el deseo popular representado por el héroe: aumento de los impuestos, corrupción, miseria naturalizada y privatización del patrimonio público. Resulta curioso observar cómo, en el decursar de ese proceso, especialmente en los momentos considerados democráticos, oímos denuncias, contrapunteos y acusaciones que crean situaciones de conflicto. Los polos se observan, los antagonismos son señalados y marcan posiciones en un proceso de infinita *antipatía* apoyada en la negación del otro, cuyo reconocimiento traería fuertes argumentos para el cambio efectivo.

Se mantienen así sistemas armónicos apoyados en instituciones que prohíben el establecimiento de «fuerzas de crisis». La Política «distribuye el poder de forma discontinua, una veces central y otras local, pero siempre engañosa, articulada dentro de la institución, distante

de la consulta y la participación popular. Alejada de la base social, la política llevada a cabo por el Estado, de arriba hacia abajo, se sirve de la racionalidad instrumental». ³⁴ Se trata de una fuerza coercitiva, legitimada, oficializada, que marca los límites y posibilidades del poder-hacer social. La estructura del poder institucional en Brasil termina por reproducir las desigualdades que asolan el país, haciéndolas permanentes.

A pesar de las experiencias democráticas reales, el autoritarismo predomina a lo largo de la historia de Brasil. Bajo gobiernos elegidos o golpistas, civiles o militares, en general prima el Estado de forma autoritaria o propiamente dictatorial. Siempre está presente la sensación de territorio ocupado, de pueblo colonizado, permanece la impresión de que los gobernantes son conquistadores. ³⁵

Saint Simon, en el siglo XIX, creía que las trayectorias históricas eran regidas por *leyes generales* que determinaban la sucesión de épocas orgánicas y de otras críticas. Las orgánicas están caracterizadas por sistemas de creencias que se desarrollan y progresan dentro de los límites establecidos por estos sistemas. En determinado momento de su desarrollo, se produce el cambio de la idea central sobre la cual se sustenta esa época, lo que condiciona el inicio de un período crítico. Un buen ejemplo es la edad orgánica medieval que fue puesta en crisis por la Reforma y, sobre todo, por el nacimiento de la ciencia moderna. ³⁶

En la modernidad, la vida privada y la pública se pierden para dar origen a la esfera social, ³⁷ pero es justamente en esta que la política se burocratiza. Mediante un arsenal de elementos tecnológicos y científicos, pasa a operar a través de un poder normativo —llamado biopolítica por Foucault. ³⁸ El *biopoder* es un proyecto disciplinario que tiene como punto de partida y de llegada la misma cosa: la *docilización* de los cuerpos, la disciplina como orden capaz de descartar la desviación de una línea de conducta. Una vez instituida, la política pierde su sentido social y se distancia de él, para crear un circuito simbólico-instrumental que define bordes bien trazados, límites de vida o muerte, donde algunos siempre quedarán fuera.

La política conservadora, vinculada a los gobiernos, partidos, instituciones, encubre la posibilidad de transformaciones provenientes de las bases, surgidas de la realidad y de los problemas del propio pueblo, y hace que, al menos en el *discurso*, la política se vacíe de su función social de proyección, búsqueda, y cambio. Una fuerza que trasciende la tensión, una fuerza de ruptura que pensamos llamar «de crisis» o espacio-depotencia.

El concepto de crisis se origina en la medicina y nos remite a Hipócrates, que lo entendía como la

transformación decisiva típica del punto culminante de una enfermedad y orienta su curso «en un sentido favorable o no». ³⁹ Recientemente, la palabra se ha referido a cambios radicales en aspectos de la vida social. François Cadiou, al examinar la historia contemporánea como área de producción de conocimientos la asocia al tiempo de las crisis. ⁴⁰ Estas se evidencian a través de preguntas, de problemáticas. La cuestión estaría vinculada con las posibilidades de conciliación entre las tendencias de los eruditos y la hiperespecialización del conocimiento, y a las de fragmentación, que implican poner en duda los territorios y las fronteras disciplinarias.

Nuestra educación priorizó una lógica determinista que apunta hacia la posibilidad de prevenir o predecir mecánicamente. ⁴¹ En el pasado, tal determinismo aseguró que ciertos conocimientos y posicionamientos eran verdaderos y, actualmente, parecen ilusorios y hasta ingenuos. De igual forma puede suceder en el futuro.

La instauración de la crisis favorece la ruptura con el conocimiento cristalizado. Es una fuerza que potencia la creación de estrategias capaces de visualizar operadores que permitan lidiar con esas situaciones simultáneamente diversas, cuya organización no admite previsibilidad.

Para François Bédarida, la crisis puede denunciar una paralización humillante o, por otro lado, ser señal de renovación, dinamismo, estímulo a la creación, esperanza en el futuro. ⁴² Así, al observar fenómenos sociales en la dimensión de las crisis estaremos hablando de ruptura, de discontinuidad y aceleración. Experimentarlas exige retomar y cambiar de ritmos y, siempre, de movimientos humanos. Al hablar de estos, no podemos dejar a un lado la idea de que la crisis no prescinde de la continuidad, pues no se manifiesta solo en acontecimientos señalados con efectos espectaculares; por el contrario, más comúnmente es materia prima de las acciones de las minorías.

Cuando hablamos de crisis nos referimos a estremecimientos de paradigmas que, según Edgar Morín, pueden ser considerados ideas cristalizadas. ⁴³ La descripción de la crisis implica tener en cuenta la confrontación de posiciones y, supuestamente, de relaciones entre diferentes segmentos de la sociedad. Ella anuncia la diferencia de perspectivas y no de objetos o métodos. En ella surge la necesidad de articular niveles antagónicos: micro y macro, el yo y el no yo, etc. Con eso se rescata la noción de sujeto pensante, pues se establecen luchas entre las representaciones.

La crisis de paradigmas es una insatisfacción con las certezas, es el requerimiento de hacer nuevas preguntas a viejas verdades a partir del diálogo entre nociones, al principio antagónicas; ocurre así la fragmentación, la diversificación de los patrones conceptuales

referenciales. De este modo, nociones diferentes se muestran complementarias y evidencian que los conocimientos son relativos. «Lo contrario de una verdad profunda deja de ser una mentira para transformarse en otra verdad profunda».⁴⁴ Por lo tanto, al provocar la crisis relativizamos la ética, la existencia y la política.⁴⁵ De ahí que se denomine conflicto cuando creemos que el otro está equivocado. El conflicto implica absolutizar al otro. La democracia, en cuanto espacio de participación política, permite y estimula el conflicto de ideas. La crisis sobreviene a partir de la falta de explicaciones unilaterales y unificadoras y propone articulaciones que solo son posibles si establecemos prácticas apoyadas en otras éticas, en otros valores. Exige, pues, apertura para el enfrentamiento a cuestiones desconcertantes.

El fondo del plato o tragando la mosca

Si la psicología latinoamericana está realmente preocupada con la extensión de espacios y valores democráticos, y con la profundización de prácticas políticas, debe abandonar la tentativa de ser neutra, y empeñarse en comprender, denunciar y colocarse ante los problemas sociales que afectan a la sociedad y a las diferentes formas de hacer política. Es necesario hablar de los problemas locales, contextuales, históricos. Como afirma Ignacio Martín-Baró, «la psicología latinoamericana debe descentrar su atención de sí misma, despreocuparse de su status científico y social y proponerse un servicio eficaz a las necesidades de las mayorías populares».⁴⁶ La perspectiva ha de ser horizontal, desde los propios grupos que componen las mayorías populares (minorías). Ahora bien, no se trata de que pensemos por la minoría, sino a partir de ella y junto a ella. El observador se ve forzado a integrarse a su observación, y el conocedor a su conocimiento porque lo que llamamos razón puede ser profundamente caótico. Hablamos de una propuesta de la psicología activa que pone a disposición de las minorías el conocimiento producido para fomentar la participación política. Por tanto, es necesario tomar partido, posicionarse en pro de una psicología libertadora centrada en las necesidades, deseos y vivencias de las personas.⁴⁷ Para Martín-Baró, el capitalismo genera diferencias que constituyen grupos sociales con representaciones e identidades que, por su parte, ayudan a dar una imagen de nación ideologizada. Fue/es un proyecto ilusorio (y frustrado) de inclusión cuya promesa de igualdad, bienestar, satisfacción de los deseos, produjo efectos adversos. Tal imagen oculta la opresión que favorece a la explotación y a la alienación en el trabajo y en la sociedad. La dimensión política de

las prácticas psicológicas se expresa en la posibilidad de favorecer el mantenimiento de la explotación o reconstituir, a través de procesos de concientización, tal identidad.

Entonces se hace necesario romper el silencio, desde el núcleo de nuestra área, en el sentido de afrontar los problemas sociales, además de cuestionar las desigualdades que, innegablemente, son históricas; porque la historia no puede ser justificada. La explicación de la construcción de la historia no contempla la producción subjetiva de ciudadanos. Es urgente, como señaló Ronald Arendt, que la psicología social tenga en cuenta la manera de *pensar al otro*, como una dimensión fundamental y constitutiva de lo social. La *delicadeza*, dice él, es la instancia de respeto (no de tolerancia) en el establecimiento de *contacto con el otro*, es la capacidad de formular preguntas interesantes que posibiliten al «otro» responder de forma interesante. Repensar la política dentro de la psicología latinoamericana, por una ecología renovada de las prácticas, es lo que propone Arendt, romper con algunas cadenas epistemológicas que intentan colocar lo social y lo político dentro de un lineamiento lógico y teórico.⁴⁸

La mirada abierta y la comprensión del proceso, antes que la búsqueda desesperada por *causas* que justifiquen *efectos*, permiten, según Arendt, el acceso a lo legítimo, a la realidad como ella es, como *realmente se muestra*. La ciencia, en este sentido, implica una *desnudez* necesaria, despojarse de epistemologías tradicionales que resultan nefastas, al manchar más que aclarar; debería ser un movimiento libre de intenciones, un ejercicio arriesgado de formular preguntas interesantes, para considerar lo desconocido prometedor. Martín-Baró afirmó sabiamente «que no sean los conceptos los que convoquen a la realidad, sino la realidad la que busque a los conceptos, que no sean las teorías las que definan los problemas de nuestra situación, sino que sean esos problemas los que reclamen su propia teorización».⁴⁹ La ciencia puede generar crisis para ocupar el lugar del denunciante, para dar cuenta de las dificultades y resistencias que el pensamiento debería superar reuniendo al sujeto que conoce, con el conocimiento que produce.

Moscovici señaló que la psicología social se apartó del campo de la psicología de masas, del activismo político, del estudio de las crisis sociales por considerar que se trataba de una temática muy «popular» y poco científica. Admite, además, que esta despreocupación es peligrosa, pues exime a la psicología de su función social: pensar la *extrañeza*, los procesos de ruptura como productores de cambios sociales, como potencial político transformador.⁵⁰ Según Blanco, existe un argumento que acompaña a la psicología social desde Vygotsky hasta Martín-Baró: la necesidad de ver lo que

sucede en torno al sujeto para poder comprender, casi siempre, lo que él hace, y que no es raro lo que piensa o siente.⁵¹

Es en este escenario de articulación donde encontramos los elementos, las pistas, el «objeto de interpelación» de la psicología social, para entender qué canales llevan a las personas a la participación política y cuáles las excluyen e, incluso, por qué algunas mayorías populares latinoamericanas todavía no constituyeron un espacio de politización de las injusticias y opresiones que las deshumanizan. Constituye un verdadero desafío a la psicología latinoamericana incorporar el llamado saber científico —revisando enunciados—, en la comprensión de que todo el conocimiento es susceptible de cambio. Créese, pues, un trabajo científico basado en prácticas que suponen la polémica de los procesos de naturalización de la exclusión, del empleo de conocimientos como instrumento de adecuación al mundo existente. Según Prado, este espacio, este proceso, no es psicológico, pero sí psico-político, ya que asume, desde el inicio, una visión del mundo y del sujeto, permeada por relaciones de poder.⁵²

Desde esa perspectiva, sería muy interesante incluir a las minorías que aún se mantienen anónimas, innombrables, subterráneas, pues anuncian y pautan constantemente las crisis de la actualidad. Las minorías, sin querer, anotan y denuncian auténticos problemas sociales, que la psicología latinoamericana debería observar con mayor atención. La existencia y el trabajo subterráneo de segmentos sociales «en crisis», o resistentes, trasciende el ropaje estructural-operativo que reviste al poder y a la política formal; signo evidente de que diferentes grupos humanos pueden organizarse fuera de lo instituido y estimular movimientos, movilizaciones, siempre y cuando puedan identificar, cuestionar y/o transformar las artimañas del poder unilateral e institucional.

El lugar de afuera es, entonces, un espacio de exclusión privilegiado, pues se encuentra ajeno a la presión, al control de la oficialidad, de lo instituido. La fuerza de «afuera», de las minorías, radica justamente en no tener necesidad de operar desde una base institucional, instrumental, para evitar que el poder tenga, por obligación, una matriz única.

Cada vez es menos legítimo que las retribuciones financieras y de prestigio de las actividades humanas, socialmente reconocidas, sean reguladas solo por un mercado fundado en el lucro. Otros sistemas de valores deberían ser tenidos en cuenta (la «rentabilidad» social, estética, los valores de deseo) [...] Nuevas «bolsas» de valores, nuevas deliberaciones colectivas ofreciendo oportunidad a empresas más individuales, las más singulares, las más discrepantes, son convocadas al surgimiento [...] La noción de interés colectivo debería ser extendida a empresas que en un corto plazo no traen «provecho» a nadie, pero, que a largo plazo

son portadoras de enriquecimiento judicial para el conjunto de la humanidad. Es el conjunto del futuro de la investigación fundamental y del arte aquí en cuestión.⁵³

Sin embargo, la pregunta se mantiene: ¿por qué las «víctimas» de *Saló* no se rebelaron? Justamente porque estaban dentro de los límites, de las fronteras físicas y simbólicas impuestas y marcadas por el control institucional. Según Timothy Lenoir, las instituciones se anidan e interactúan para exigir la incorporación de habilidades específicas derivadas de la cultura que contiene conocimientos implícitos y tácitos.⁵⁴ Las personas, después de eso, atraviesan procesos dinámicos de incorporación de normas y habilidades que, al poco tiempo, se van inscribiendo lenta y progresivamente en nuestras mentes y cuerpos, domesticándolos. Innumerables fenómenos culturales —el consumo, la moda— aniquilan la producción de lo diferente, de las diferencias. El deseo-de-poder sería, pues, una *política deseable* que quiere cambio y que, a fin de cuentas, si no transforma, por lo menos desarregla, desacomoda lo instituido. Desde esta óptica, la crisis es la lucha cotidiana en sí, que nace en el sujeto y se difunde en el colectivo, es la *provocación manifiesta y palpitante* que intenta hacer, ser (existir) diferente. Los momentos de crisis lo son también «de remate» que revolucionan conocimientos y prácticas hegemónicas y homogéneas. El posicionamiento resultante de esas reflexiones se compone de la idea evidente de que no podemos afirmarnos en una sociedad ampliamente democrática en la medida en que ella se ratifica como tal, a través de la división de clases. Mientras, no podemos dejar de considerar que la política se da, tanto en el interior de las clases como en la relación entre ellas, en un entrelazo de producción de representaciones para las masas, y de acciones puntuales de las minorías.

Los más recientes manuales de ciencias políticas presentan diferentes definiciones de lo político:⁵⁵ la política *legalista* o *formalista*, que tiene como base al Estado, la institucional; la política como *poder*, que trata ambos términos como sinónimos; lo político *sistémico*, donde la sociedad es vista como un conglomerado de sistemas inter-relacionados, definidos por sus funciones; el político sería una de sus disposiciones; la política como *orden* (tiene la función de mantener el orden); la política como *grupos*, donde aquella se reduce a una competencia directa entre los grupos sociales y cada uno de ellos sería una unidad política primaria, un elemento de análisis superior al sujeto y a la sociedad. Frente a tal alcance, lo ideal no sería limitar el concepto de político a una definición exclusiva, sino tratar de encontrar una más amplia que integre y contrastase sus diferentes matices.

Pero las representaciones sociales formuladas en torno a lo político no siempre transmiten al poder este

carácter dinámico, relacional y amplio. El debate sobre lo que es lo político (*en la y para la psicología social*) es una primera acción política necesaria. La «mosca en la sopa», expresión que titula este artículo, pretende introducir el surgimiento de este debate, esta necesidad de encuentro-diálogo entre las diferentes áreas que se dedican a examinar, reflexionar y definir lo que es lo político y la política. La mosca en la sopa es como lo político en la psicología: un elemento incómodo, aparentemente ajeno, «fuera de lugar», que llega sin avisar, pero que innegablemente está allí, sumergido, asimilado. Si se ignora, la mosca es ingerida y rápidamente se vuelve indigesta. Si es apartada, continuaríamos disolviendo y marginando el elemento incómodo.

Resumiendo, lo político es un espacio relacional, una actividad social intrínseca a los grupos humanos. Comprende acciones micro y macrosociales, generalmente conflictivas, entre grupos en oposición; es (o debería ser) un ejercicio libre, sin que necesariamente esté regulado por normas jurídicas o sujeto a partidos e instituciones; origina y desarrolla siempre poder —poder positivo como energía de proyecto o voluntad de potencia, o poder coercitivo, regulador. Enrique Dussel, un importante filósofo latinoamericano, en su libro *20 tesis de política*, indica una reflexión sintética, pero mucho más perspicaz: la política como *poderes*, apoyada en el poder institucional, restrictiva, reguladora y normativa, y como *potencia*, como poder político de la comunidad, y no como «privilegio» de los partidos y sus representantes.⁵⁶ Este es un punto central que Dussel rescata en su tesis y que queremos subrayar en este debate: el poder político posee una positividad, es posible concebirlo como un ejercicio cotidiano y mantenerlo apartado de los canales institucionales. Es posible ejercer poder y hacer política de forma positiva. Es posible desarrollar el poder y transformar, sin tomarlo.

Traducción: Dominica Diez.

Notas

1. Este filme fue inspirado en el libro homónimo del Marqués de Sade. Pasolini no pudo ver su estreno, pues fue asesinado veinte días antes, en una emboscada en la playa de Ostia, próxima a Roma. Todavía hoy *Saló* está prohibida en algunos países.
2. Friedrich Nietzsche, *Além do bem e do mal*, Companhia das Letras, Río de Janeiro, 2005.
3. Hanna Arendt, *Sobre a violência*, Relume Dumará, Río de Janeiro, 1994, p. 35.
4. Serge Moscovici, *Psicología de las minorías activas*, Morata, Madrid, 1981.

5. Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, Graal, Río de Janeiro, 1979.
6. Solomon Asch, *Social Psychology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1952.
7. Muzafer Sherif, *The Psychology of Social Norms*, Harper y Row, Nueva York, 1936; Stanley Milgram, «Behavioral Study of Obedience», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, v. 67, Washington, 1963.
8. La persona que descargaba los golpes no sabía que eran ficticios.
9. Hanna Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Companhia das Letras, Río de Janeiro, 1963.
10. Mauricio Álvarez y Loreto Ramírez, *Apuntes sobre la obra de Serge Moscovici: características, revisión y consideraciones críticas*, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2002.
11. Heiner Müller, «O pensar é fundamentalmente culposo (entrevista a Frank Raddatz)», *Revista Novos Estudos*, n. 33, CEBRAP, São Paulo, 1992, p. 9.
12. Ronald Arendt, «Emoções e mídia», en Ana M. Jacó-Vilela y Leny Sato, orgs., *Diálogos em Psicologia Social*, ABRAPSO SUL, Evangraf, Porto Alegre, 2007.
13. Carl Schmitt, *O conceito do político*, Vozes, Petrópolis, 1992.
14. Hanna Arendt, *Sobre a violência*, ob. cit.
15. Nuria Varela, *Feminismo para principiantes*, Editorial B, Madrid, 2005.
16. Hanna Arendt, *Sobre a violência*, ob. cit., p. 59.
17. Pedrinho Guareschi, «¿O que é mesmo psicologia social? Uma perspectiva crítica de sua história e seu estado hoje», en Ana M. Jacó-Vilela y Leny Sato, orgs., ob. cit.
18. Luis Salazar, «El concepto de sociedad civil (usos y abusos)», en Peter Hengstenbert, Karl Kohut y Günther Maihold, eds., *Sociedad civil en América Latina: representación de intereses y gobernabilidad*, ADLF-FES-Nueva Sociedad, Caracas, 1999, p. 28.
19. Jacques Derrida, *A força da lei*, Loyola, São Paulo, 2002.
20. Peter K. Spink, «Processos organizativos e ação pública: as possibilidades emancipatórias do lugar», en Ana M. Jacó-Vilela y Leny Sato, orgs., ob. cit.
21. Max Weber, *Ciência e política: duas vocações*, Cultrix, São Paulo, 2000. Según Michel Foucault, «hay más ideas en la tierra que las que los intelectuales imaginan» (citado por Didier Eribon, *Michel Foucault 1926-1984*, Companhia das Letras, São Paulo, 1990).
22. Kenneth J. Gergen, «The Social Constructionist Movement in Modern Psychology», *American Psychologist*, n. 40, Washington DC, 1985, pp. 266-75.
23. Robert M. Farr, *The Roots of Modern Social Psychology*, Blackwell, Cambridge, 1996.
24. Amalio Blanco Abarca, «La venganza de Marx», *Revista de Psicologia Social*, v. 18, n. 2, Madrid, 2003.
25. Marco A. Prado, «A Psicologia Comunitária nas Américas: o individualismo, o comunitarismo e a exclusão do político», *Psicologia. Reflexão e Crítica*, v.15, n. 1, Porto Alegre, 2002.
26. Ídem.
27. Pedrinho Guareschi, ob. cit.
28. Hanna Arendt, *A condição humana*, Forense Universitária, Río de Janeiro, 1989.

29. Chantal Mouffe, «Democratic Citizenship and the Political Community», *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, 1992, p. 36.
30. Willem Assies, Gerrit Burgwal y Ton Salman, *Structures of Power, Movements of Resistance: An Introduction to the Theories of Urban Social Movements in Latin America*, CEDLA, Amsterdam, 1990; Maria da Glória Gohn, *Teorias sobre os Movimentos Sociais*, Loyola, São Paulo, 1997.
31. Véase William A. Gamson, «Political Discourse and Collective Action», en Bert Klendermans, Hanspeter Kriesi y Sidney Tarrow, eds., *Research in Social Movements, Conflicts and Change*. v. 1, JAI Press, Greenwich, 1988; *Talking Politics*, University of Cambridge Press, Cambridge, 1992; *The Strategy of Social Protest*, Irwin Dorsey International, Homewood, 1995; David Snow y Rob Benford, «Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization», en Bert Klendermans, Hanspeter. Kriesi y Sidney Tarrow, eds., ob. cit.; «Master frames and cycles of protest», en Aldon Morris y Carol McClurg, *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven, 1992.
32. William A. Gamson, *Talking Politics*, ob. cit.
33. Frei Vicente do Salvador, «Do nome do Brasil», en Djacir Meneses, org., *O Brasil no pensamento social brasileiro*, Senado Federal, Brasília, 1998.
34. Hanna Arendt, *A condição humana*, ob. cit.
35. Octavio Ianni, *O colapso do Populismo no Brasil*, Civilização Brasileira, São Paulo, 1985, p. 21.
36. Nicolás Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, São Paulo, 2000.
37. Hanna Arendt, *Sobre a violência*, ob. cit.
38. Michel Foucault, «Entretien avec D. Trombadori», *Dits et écrits*, v. IV, Gallimard, Paris, 1994, pp. 41-95.
39. Nicolás Abbagnano, ob. cit.
40. François Cadiou et al., *Como se faz a história*, Vozes, Petrópolis, 2007.
41. Edgar Morin, «Complexidade e a ética da solidariedade», en María C. de Almeida et al., orgs., *Ensaio de complexidade*, Sulina, Porto Alegre, 2006.
42. François Bédarida, «Histoire, critique et responsabilité», *Complexe-Histoire du temps présent*, Complexe, 2003.
43. Edgar Morin, ob. cit.
44. Niels Bohr, *Textos fundamentais da Física Moderna*, FCG, Lisboa, 2001.
45. Edgar Morin, ob. cit.
46. Ignacio Martín-Baró, «Hacia una psicología de la liberación», *Boletín de Psicología*, n. 22, UCA, San Salvador, pp. 219-31, 1986.
47. Ignacio Martín-Baró, *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*, UCA, San Salvador, 1989.
48. Ronald Arendt, «Emoções e mídia», en Ana M. Jacó Vilela y Leny Sato, orgs., ob. cit.
49. Ignacio Martín-Baró, ob. cit., p. 314.
50. Serge Moscovici, *La Psychanalyse, son image et son public*, PUF, Paris, 1961.
51. Amalio Blanco Abarca, ob. cit.
52. Marco A. Prado, ob. cit.
53. Félix Guatarri, *As três ecologias*, Papirus, Campinas, 1997, pp. 50-2.
54. Timothy Lenoir, *Instituindo a ciência – a produção cultural das disciplinas científicas*, Unisinos, São Leopoldo, 2003.
55. Javier Roiz, *Introducción a la ciencia política*, Vicens-Vives, Barcelona, 1980; Ramón García Cotarelo y Juan L. Paniagua Soto, orgs., *Ciencias políticas y sociales*, UNED, Madrid, 1987; Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini et al., *Manual de ciencia política*, Alianza Editorial, Madrid, 1988; José M. Sabucedo, *Psicología política*, Síntesis Psicología, Madrid, 1996.
56. Enrique Dussel, *20 Teses de Política*, Expressão Popular, São Paulo, 2007.