

Psyche, ethnos y demos: aproximación política a la psicología cultural

Josep Maria Domingo
Institut Milà i Fontanals, Barcelona

*Uno de los logros dignos de contabilizar entre los haberes de la psicología cultural es el de ofrecer una explicación plausible de los vínculos existentes entre «mente» y «cultura»; eso es, entre la arquitectura cognoscitiva -y emotiva- que adopta la mente humana, y la anatomía semiótica que articula el mundo de las culturas. Pero si la psyche y el ethnos son factores constitutivos de la psicología cultural, no menor trascendencia debería desempeñar el factor político que los contextualiza a ambos, eso es: el demos. Sin embargo, la evidencia histórica parece demostrar grosso modo todo lo contrario: en los principales proyectos psico-culturales no se encuentra plenamente registrado este hecho. Por tanto, en el presente artículo se analizará, desde una perspectiva históricamente autorreflexiva, la relación triangular entre psyche, ethnos y demos, tomando en consideración, por una parte, las condiciones filosófico-académicas que hicieron posible el ocultamiento de la tangente política dentro de la reciente historia de la psicología cultural, y por otra, las condiciones histórico-políticas que marcaron y condicionaron su misma producción teórica. Aunque nuestra reconstrucción histórica se centra fundamentalmente en los cuatro episodios que considero más relevantes, a saber, la *Völkerpsychologie* de Wundt, la psicología histórico-cultural de Vygotski, la psicología transcultural de postguerra y la Cultural Psychology actual, el objetivo que se persigue es, ante todo, establecer las bases heurísticas para una psicología cultural de carácter «crítico», que sea capaz de enfrentarse a estos tiempos de neoliberalismo global en que nos encontramos. Así, si la psicología cultural crítica pretende realmente estudiar las conductas psicológicas de las poblaciones, cuyas vidas transcurren necesariamente en contextos políticos y estatales muy definidos, su objetivo no puede ser otro que el de incorporar el demos —es decir, la cultura política*

de la ciudadanía— como un vector central en la configuración psíquica de las identidades de los individuos y de los pueblos.

Palabras clave: *psicología cultural, psicología transcultural, reflexividad, cultura política, ideología, psicología cultural crítica.*

*One of the most important achievements of cultural psychology is its capacity to offer a plausible explanation of the links between «mind» and «culture»: between the cognitive and emotional architecture adopted by the human mind, and the semiotic anatomy given structure by the world of cultures. But if psyche and ethnos are constitutive factors of cultural psychology, no less important is the role of demos, the political factor that contextualizes both. However, historical evidence seems grosso modo to suggest the opposite: this dependency is not fully registered in the main tenets of psycho-cultural projects. This article will analyse the triangular relationship between psyche, ethnos and demos from a historically self-reflective perspective, taking into account the philosophical and academic conditions which masked the political aspect in the recent history of cultural psychology and, on the other hand, the historical and political conditions which marked and conditioned its theoretical production. Although our historical reconstruction focuses on the four episodes I consider most relevant – Wundt's *Völkerpsychologie*, Vygotsky's *Historico-cultural psychology*, post-war *Cross-Cultural Psychology* and today's *Cultural Psychology*, the main aim is to establish the heuristic base for a cultural psychology of a critical nature, which is able to confront these times of global neoliberalism. Thus, if a critical cultural psychology is aimed at studying the psychological behaviours of the population, whose lives develop in well-defined political and state contexts, its main objective is to try to incorporate the demos – that is, the political culture of the people – as the principal vector in the psychic configuration of the individual and collective identities.*

Key words: *Cultural psychology, cross-cultural psychology, reflexivity, cultural policy, ideology, critical cultural psychology*

De las muchas sorpresas que nos depara la historia de la psicología, una de las primeras que nos asalta con especial inquietud es la de la escasa atención puesta en la relación entre la mente y la cultura; es decir, en los vínculos que invisiblemente se entretajan entre la frágil *psyche* y el portentoso *ethnos* que, a la vez que la envuelve, es transformado por ella. Es verdad que ha habido destacadas excepciones a este extraño proceder; pues, desde que el último Wundt lanzó su particular cruzada en favor de una *Völkerpsychologie* –esa curiosa modalidad de «psicología de los pueblos» en cuyo desarrollo había puesto sus esperanzas para dar debida cuenta de los procesos psicológicos superiores– hasta los más recientes trabajos de la *Cultural Psychology* contemporánea (también llamada *Folk Psychology* o *Ethnopsychology*), impulsados por inquietos psicólogos de la talla de Jerome Bruner, Michael Cole, Richard Shweder, James Wertsch, Jean Lave, etc., pasando, por supuesto, por los siempre fascinantes planteamientos de la *Psicología socio-histórica* soviética, desarrollados por Vygotski, Luria o Leontiev, o los siempre polémicos resultados de la *Psicología transcultural* lleva-

dos a cabo durante la turbulenta década de los sesenta y parte de los setenta, lo cierto es que no han faltado en todos ellos sugerentes propuestas teóricas y metodológicas orientadas, con mayor o menor fortuna, a restituir el lugar central que la cultura ocupa –o debería ocupar– dentro de la intrincada analítica mental.

¿Psyche sin ethnos?

Sin embargo, si exceptuamos estos meritorios esfuerzos –cuyas propuestas programáticas han brotado tan sólo en muy pocas ocasiones a lo largo de este último siglo y medio de historia del pensamiento psicológico– la que los norteamericanos llaman la «corriente principal» de la psicología ha solido proseguir su viaje hacia la mente, con la cómoda seguridad de que el «problema» de lo mental se reduce a una cuestión de índole estrictamente individual (que nada tiene que ver con la tangente colectiva y/o cultural que postulan los proscritos psicólogos culturales) y con la pétrea convicción de que diluir la *psyche* dentro del magma cultural que la rodea, no sólo solivianta sus bien establecidos cánones nomotético-positivistas sino, lo que es peor, atenta directamente, a causa de la promiscuidad interdisciplinar que tal proyecto exige, contra el mismo *status* de independencia y autonomía académica del saber psicológico que con tanto celo han defendido hasta el presente.

Las razones por las cuales la investigación de la mente ha experimentado cíclicos eclipses culturales –o, en el mejor de los casos, ha relegado el análisis *psyche/ethnos* hacia zonas de penumbra permanente– no son fáciles de dilucidar. En este proceso han contribuido, como ha empezado a desvelarse merced a trabajos historiográficos recientes,¹ factores de muy diversa consideración: desde restricciones y limitaciones estrictamente «teórico-filosóficas», como sería el caso de ciertas fidelidades manifestadas –no sin cierto dogmatismo– hacia determinadas tradiciones intelectuales cuyas prerrogativas ontológicas y epistemológicas bloqueaban *de facto* el acceso de la cultura a la mente, hasta limitaciones propiamente «institucional-burocráticas» que, lamentablemente, la organización académica del saber «oficial» psicológico ha interpuesto –no sin la sutilidad propia de los poderes que se saben dominantes– contra el reconocimiento de la práctica «normalizada» de la psicología cultural. Ya que sólo estas últimas merecerían un extenso estudio etnográfico y micro-sociológico aparte, nos centraremos, con la máxima brevedad posible, en las primeras.

De entre éstas conviene oportuno mencionar, como más relevantes desde la perspectiva filosófica por su persistente presencia secular, las siguientes: (a) el latente innatismo, solipsismo y dualismo cartesiano, cuyo corazón ha palpitado

1. Empieza a ser una constante en los escritos de los psicólogos comprometidos en el estudio de la cultura en la mente, el dedicar cada vez mayor espacio a la investigación historiográfica sobre los avatares sufridos por tal proyecto. Aunque todavía son escasos, quisiera mencionar como muestra de tal inquietud las aportaciones de Gustav Jahoda (1995), Michael Cole (1999; especialmente sus primeros capítulos), Bruner (1991) o Valsiner (1988). Todo ello responde, según mi parecer, a la misma necesidad de análisis autorreflexivo que, como iremos viendo, exige la clarificación teórica de la psicología cultural.

con mayor o menor fuerza en muchas escuelas psicológicas del siglo XX (especialmente en aquéllas de orientación cognitivo-computacional); (b) el indiscutible imperio de los «hechos» dictado por el neoempirismo psicológico, y cuya obsesión por la mensurabilidad y el sometimiento estadístico ha marcado el estilo inconfundible de la psicología experimental; y (c) el lacerante hiato establecido entre «juicios de hecho» y «juicios de valor», con cuya escisión irreconciliable el neopositivismo filosófico logró afianzar la lamentable fractura entre una psicología *nomotética* exenta de valores (principalmente orientada a la búsqueda de leyes universales del psiquismo humano), y una psicología *idiográfica* de carácter valorativo (supuestamente acientífica, por perseguir el conocimiento de lo particular mediante métodos hermenéuticos e interpretativos de escasa fiabilidad factual).

Hubo, sin duda, otros tantos planteamientos filosóficamente «dicotómicos» que, en mayor o menor medida, contribuyeron asimismo a impedir la aproximación de la *psyche* al *ethnos*; como, por ejemplo, entre el mecanicismo materialista y el organicismo idealista, entre el explicar según causas (*erklären*) y el comprender según razones (*verstehen*), entre el individualismo y el holismo metodológico, entre el innatismo computacional y el contextualismo socio-ambiental, o, en general, entre los «encumbrados» principios racionalistas de inspiración ilustrada y los «denostados» principios irracionalistas de ascendencia romántica. Teniendo en cuenta que el tronco principal de la psicología académica optó *grosso modo* por el primer lado de este rígido esquema de opciones contrapuestas, no es muy difícil imaginarse por qué la psicología cultural quedó proscrita a una práctica meramente marginal; o bien, dada la lógica perversa que toda disputa planteada en términos antinómicos genera, a asumir, un tanto inconsecuentemente, las posiciones radicalmente contrarias a las defendidas por su oponentes; con lo cual, lejos de aproximarse a una solución científico-sintética entre la *psyche* y el *ethnos*, corría el peligro de precipitarse en el vacío idealista de omitir, del análisis del proceso de construcción cultural de la mente, las condiciones materiales —ya sean biológicas o sociohistóricas— que lo posibilitan.

Por fortuna, aunque la psicología cultural que se practica en la actualidad no está exenta de estos peligros (pues algunas posturas extremadamente constructivistas o semioticistas incurren en este tipo de faltas),² sí que está por lo menos vacunada contra muchas de sus eventualidades. Así, conforme se ha ido tomando consciencia de la esterilidad teórica que supone la militancia cerril con algunos de los «ismos» psicológicos al uso, ya se trate del «computacionalismo cognitivo» frente al «culturalismo contextualista», del «realismo ontológico» frente al «constructivismo epistemológico» o del «objetivismo fiscalista» frente al «subjetivismo interpretativo», se han puesto los máximos esfuerzos para buscar soluciones dialécticamente superadoras que, aunque más complejas, intenten trascender estos planteamientos falsamente contrapuestos. De esta manera, Bruner, por ejemplo, haciendo gala de un buen ejercicio de ecuanimidad intelectual,

2. Pensemos, por ejemplo, en ciertas orientaciones asumidas por autores como Kenneth Gergen (1992), Jean Lave (1991), o incluso Derek Edwards (1995), cuyos planteamientos parecen bascular en exceso hacia el lado, por así decir, «postmoderno» de la filosofía de la mente.

ha afirmado que la psicología no puede ser ni enteramente biológica, ni exclusivamente computacional, pero tampoco únicamente cultural (1997; 179-180). En efecto, cuando el objeto de estudio es la mente humana, el procedimiento adecuado no puede consistir en la exclusión de las verdades parciales que aportan cada uno de estos enfoques, sino en su integración dentro de un modelo explicativo de rango superior. Sólo así se puede compaginar el uso de principios ontológicos y epistemológicos dispares que, aunque incompatibles entre sí, son igualmente necesarios para reconstruir la compleja naturaleza psíquica humana.

Por tanto, que la mayor parte de la producción teórica de la psicología cultural actual haya adoptado este talante conciliador, sin renunciar por ello a sus prerrogativas básicas, es un mérito que, considero, corresponde al aporte intelectual y humano de figuras como Bruner, Cole, Shweder, o tantos otros de igual o menor relevancia, cuya perseverancia organizativa, estilo atemperado, y vocación entusiasta, ha hecho posible que la psicología cultural disponga de un espacio de reconocimiento que, pese a ser todavía limitado, se va ensanchando y difundiendo paulatinamente, como es índice de ello la publicación del presente número monográfico que el lector tiene entre manos.

Dentro de este contexto, cabe apuntar también que una de las aventuras más fascinantes del estudio de los vínculos entre la *psyche* y el *ethnos* es que, debido a su enorme complejidad, ha exigido del analista psico-cultural una gran versatilidad interdisciplinar o transdisciplinar, cuya expresión contrasta fuertemente con las rigideces endogámicas manifestadas por muchos de sus colegas profesionales. En efecto, a tenor de la literatura históricamente acumulada, la psicología cultural no sólo ha debido establecer un puente de unión entre la «psicología» y la «antropología», como sus dos principales ciencias de referencia,³ sino que, en la medida en que ha ido ampliando su enfoque, abarcando desde las bases biológicas hasta las culturales de la conducta humana y desde la vertiente filogenética de la evolución psico-cultural hasta su manifestación ontogenética, se ha visto fecundada con el cruce enriquecedor de otras tantas ciencias nodrizas —o saberes fronterizos— de los que cabría citar como más significativos los siguientes: las ciencias cognitivas (desde la neurociencia cerebral hasta la inteligencia artificial), las ciencias de la comunicación, la paleontología, la primatología, la etología, la etnografía, la historia socio-cultural, la lingüística, la pedagogía, la semiótica, la narratología, la crítica literaria y/o discursiva e, incluso, la jurisprudencia. Por consiguiente, ha sido dentro de este rico mosaico multidimensional donde se ha ido incubando y desarrollando —no sin resistencias, críticas e incomprensiones— la moderna versión programática de la psicología cultural contemporánea.

Ciertamente, cada uno de los psicólogos culturales hoy en activo ha hecho una lectura muy particular sobre cómo se debería proseguir tal proyecto psico-cultural, y con cuáles prestamos ajenos proceder. Así, por ejemplo, Michael Cole

3. Es probable, sin embargo, que desde que Humboldt otorgara una importancia tan central al lenguaje, como herramienta privilegiada del pensamiento humano, y su ejemplo fuera seguido por la mayoría de psicólogos culturales de todos los tiempos (sobre todo por el impacto que provocó la hipótesis relativista de Sapir-Whorf), la lingüística y sus ramificaciones afines, la psico-lingüística, la socio-lingüística o la psicología evolutiva de la adquisición del lenguaje, han desempeñado un papel crucial de *interface* dentro del campo de estudio de la *psyche* y el *ethnos*.

(1999), desengañado por los defraudantes resultados de la psicología transcultural, ha orientado el análisis de la cultura en la mente hacia los conceptos de contexto conductual y de artefactos mediadores (ya sean materiales o simbólicos), recurriendo para ello a las ciencias de la comunicación y a las técnicas informáticas, para demostrar así que se pueden crear artificialmente microculturas capaces de propiciar más que otras el desarrollo cognitivo y, por tanto, pedagógico, de los jóvenes. Por su parte, Jerome Bruner (1988, 1997, 2000), sin dejar de preocuparse por lo que se ha convenido en llamar las «teorías de la mente», eso es, aquellas teorías implícitas en el pensar popular que, desde los infantes hasta los adultos, parecen presidir los atributos de intencionalidad ajena, y de fortalecer por consiguiente el conocimiento científico de la «psicología popular», ha puesto recientemente un mayor énfasis en las estructuras narrativas del pensamiento sintagmático, e incluso, desde que colabora en la Facultad de Derecho de la Universidad de New York, se ha aproximado a las ciencias jurídicas para develar así algunos de los secretos que regulan el comportamiento normativo de la vida cotidiana. A su vez, Richard Shweder (1984, 1991), tras insistir una y otra vez en que el ambiente sociocultural y la vida mental de los sujetos conforman dos variables mutuamente dependientes, ha procedido a incorporar las disciplinas de la mediación semiótica como herramientas fundamentales para establecer el puente de unión entre los mundos intencionales de los humanos y los mundos simbólicos de las culturas. Asimismo, James Wertsch (1988, 1993, 1995), buen conocedor de la psicología soviética de tradición vygotskiana y de la crítica literaria rusa (fundamentalmente la elaborada por Bajtin o el enigmático Volosinov), ha puesto el acento en el estudio de los géneros discursivos, y en particular en la noción de «voz», con el claro objetivo de esclarecer cómo la intratextualidad que habita en la mente de los sujetos no es, ni más ni menos, que el producto contradictorio de la intertextualidad de muchas voces ajenas. De forma complementaria, tanto Derek Edwards (1995) como Jean Lave (1991), renunciando de entrada a la existencia de posibles universales culturales (supuestamente responsables de uniformizar transculturalmente las respuestas cognitivas de las conductas humanas) y apostando por un contextualismo fuerte, consideran que los esquemas (o mapas) mentales que organizan la acción simbólica humana están básicamente estructurados o bien por el fluir discursivo que se establece en cada uno de los contextos culturales específicos (con lo que, como sería el caso del primero, la psicología cultural se diluiría dentro del análisis del discurso), o bien por los imperativos impuestos por la, por así decir, racionalidad «situacional» que cada contexto de acción —o interacción— establece sobre la estructuración de la cognición humana (con lo cual, como sería el caso de la segunda, el análisis psico-cultural sería deudor de un cierto ecologismo cognitivo).

Los ejemplos podrían multiplicarse;⁴ pero considero que, pese a la diversidad de enfoques y matices que enriquecen la psicología cultural, un mismo interés se solapa en todos ellos: cual es el de recurrir a préstamos científicos dis-

4. Resaltando, por su especial interés, los de Ernest Boesch (1990) y el grupo de Saarbrücken, con Lutz Eckensberger y Berni Krewer a la cabeza, cuyos análisis de la acción humana recurren a un triple nivel evolutivo: el de la ontogénesis, la sociogénesis y la historiogénesis; o el de Valsiner, impulsor de la revista *Culture & Psychology*, y profundamente interesado en los mediadores semióticos de la constitución de la mente.

tintos (e incluso distantes), con el fin de establecer unas renovadas bases científicas al viejo problema de la relación entre la *psyche* y el *ethnos*.

De entre los principales acuerdos alcanzados entre todos ellos para definir los fundamentos básicos de la psicología cultural, Cole cita los siguientes: (a) se subraya la importancia de la acción mediada en su contexto; (b) se insiste en la importancia del «método genético», entendido ampliamente para incluir los niveles histórico, ontogenético y microgenético; (c) se intenta fundamentar el análisis en los acontecimientos de la vida cotidiana; (d) se presupone que la mente surge a partir de la actividad mediada *conjunta* de las personas, con lo cual se puede decir que la mente es «co-construida» además de «distribuida»; (e) se supone que los individuos son agentes activos en su propio desarrollo, aunque no actúen en entornos libremente elegidos; (f) se rechaza el modelo científico basado unilateralmente en el esquema explicativo causa-efecto o estímulo-respuesta, y se defiende en su lugar el carácter emergente de la mente en su contexto de actividad, así como el peso central del enfoque interpretativo dentro del marco explicativo general; y, por último, (g) se suele recurrir al uso de metodologías procedentes de las humanidades, al igual que de las ciencias sociales y biológicas (Cole, 1999, p. 103).

Este mínimo común denominador ha servido, sin duda, para orientar y guiar las investigaciones empíricas de la psicología cultural hacia campos de muy diversa consideración, abarcando, entre otros, entornos institucionales como la escuela, los centros médicos, las sesiones terapéuticas, los supermercados, las empresas o, incluso, determinados ambientes cotidianos de la vida familiar; y siendo, quizá, de entre las distintas ramas en que se subdivide la psicología académica en la actualidad, la psicología evolutiva, la de la educación, y probablemente la psicología clínica, aquellas áreas en las que mayor interés ha puesto la psicología cultural para su aplicación práctica.⁵

Y es aquí, precisamente, donde aparece nuestra segunda gran sorpresa. ¿Por qué la psicología cultural, que en sus diferentes versiones históricas ha sido tan altamente sensible a los parámetros culturales que conforman la mente, no ha incorporado la dimensión política, que es parte indisociable de cualquier práctica cultural de carácter colectivo? O, dicho de otra manera, si la psicología cultural ha puesto tanto empeño en el análisis de la «acción culturalmente situada» y ha elevado, a su vez, el concepto de «contexto» al altar de las categorías sagradas, ¿por qué no los ha ampliado hasta el límite de incorporar en su seno la tangente política que les es propia? Eso es, ¿por qué, siendo la «cultura política» pieza imprescindible de la dinámica sociológica de las culturas, la relación entre la *psyche* y el *ethnos* se encuentra privada de sus vínculos con el *demos*?

¿Psyche y ethnos sin demos?

Una de las primeras constataciones fácilmente detectables en los escritos de los psicólogos culturales actuales es, curiosamente, las escasas –o práctica-

5. Véase a este respecto, la opinión vertida por Cole (1999, p. 294).

mente nulas— referencias al plano político de la actividad psíquica y práctica humana, y ello pese a la trascendencia que, como iremos viendo, desempeña lo político en la vida cotidiana de los colectivos humanos (entendiendo aquí lo político en un sentido laxo, eso es, tanto en el sentido estrictamente estatal —o jurídico-institucional— cuanto en el sentido difuso de «lo público», que correspondería a este espacio intermedio entre el estado y la sociedad civil, al cual se refiere Habermas con el nombre de «esfera pública»⁶).

Es verdad que no han faltado alusiones al respecto, pues, en general, las presunciones a los valores democráticos del diálogo y de los encuentros interactivos entre los miembros de los colectivos analizados, están casi siempre presentes, aunque sea de forma implícita. Por lo demás, da la sensación de que, cuando se procede a incorporar algún tipo de dato o fenómeno de carácter estrictamente político, el contexto sociocultural y semiótico-institucional que lo define (y que aquí hemos llamado, no sin ciertas licencias, *demos*) es tomado como si se tratase de una variable independiente, ajena y externa al *logos* que hilvana la *psyche* con el *ethnos*. Ése, me parece, sería el caso de Bruner,⁷ de Cole y, en general, de la *Cultural Psychology* practicada en Norteamérica, y quizá, aunque con mayor conciencia del problema, por la desarrollada en la vieja Europa.⁸

De hecho, este «ocultamiento» de la dimensión política de las prácticas culturales de los individuos o grupos, no deja de ser doblemente chocante, por cuanto que, por un lado, es lógicamente inconsistente con los objetivos que los mismos psicólogos culturales dicen perseguir, cuales son, por ejemplo, los de interceptar, analizar y contextualizar cualesquiera de las formas simbólicas que componen el universo cultural (y las políticas, sin duda, lo son), cuyo uso intersubjetivo, y socialmente interpretativo, acaba por modelar intra-psíquicamente los esquemas cognitivos y emotivos de los sujetos. Y, por otro, porque, desde el punto de vista histórico-social (e, incluso, de la historia del pensamiento filosófico-social), es incongruente con las evidencias historiográficas disponibles. Tomemos, por ejemplo, las dos «ilustraciones» habidas en el continente europeo, la así llamada primera ilustración de la Grecia clásica, y la segunda ilustración del luminoso Siglo de la Razón.

a) *Psyche, ethnos y demos en la Grecia clásica.*

Es bien sabido que ya en la Grecia homérica la principal forma organizativa de la vida socio-política era la *polis*, esa estructura binómica de ciudad-es-

6. Es interesante consultar sobre este particular el libro de Habermas *Historia y crítica de la opinión pública. Investigaciones sobre una categoría de la sociedad burguesa* (1981). Para un análisis crítico del concepto de «esfera pública» desarrollado por él, véase por ejemplo el artículo de Margaret R. Somers «¿Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública?», recogido en *Zona Abierta*, 77/78, 31-94.

7. Una breve reflexión sobre la componente política de la obra de Jerome Bruner puede encontrarse en la parte final de mi artículo «Les arrels filosòfiques i antropològiques de la 'psicologia cultural' de Jerome Bruner», *Temps d'Educació* (1999), 21, 27-57.

8. Probablemente sea la revista *Culture & Psychology*, editada por Valsiner, la que ha mostrado quizá mayor sensibilidad por el tratamiento de temas psicológicos vinculados con algunos aspectos del entorno político, tales como la xenofobia, el racismo, el feminismo, etc., recurriendo las más de las veces a las técnicas del análisis crítico del discurso, inspiradas en autores como J. Potter, M. Wetherell, I. Parker, E. Burman, N. Fairclough o M. Billig (de éste último véase, por ejemplo, la polémica que suscitó su *Banal Nationalism*, 1995, Sage, London). Sin embargo, considero que, a pesar del enriquecedor aporte de estas metodologías discursivas, con ello no se ha logrado todavía la plena incorporación del *demos* dentro de su amplio proyecto psico-cultural.

tado en cuyo seno transcurría, no sin el firme propósito de alcanzar la plenitud autárquica, la vida económica, militar, política, administrativa, religiosa, e incluso educativa, de sus moradores. Es verdad que con el transcurrir del tiempo, junto a las turbulentas revoluciones sociales internas, las expresiones políticas de las *polis* adoptaron formas de régimen estatal (*politeia*) muy diversas. De entre éstas, la democracia obtuvo un reconocimiento público sin precedentes entre los ciudadanos de la región del Ática, en la que sin admitir la escisión entre ciudad y campo, entre lo urbano y lo rural, alcanzó en los tiempos del gran estadista Pericles su mayor grado de participación popular. Basada en una división geográfica de circunscripciones administrativamente autónomas (*demoi*), compuestas por ciudadanos agrupados según el principio del linaje, la estirpe, la saga familiar, o incluso según el orden tribal o racial de su procedencia (eso es, el *ethnos*, en sentido biológico), los miembros representativos de cada una de ellas disponían de una parcela de poder dentro de la Asamblea Popular, órgano legislativo central de esta peculiar organización política.⁹

Lo interesante de este organigrama político-administrativo eran, sin embargo, sus consecuencias culturales y sobre todo psicológicas. Es verdad que no se encuentra en el griego antiguo un término que vierta el contenido actual del concepto de «cultura» (en el sentido antropológico del término). Posiblemente, el más próximo era el de *paideia*, al cual se referían como al proceso de formación educativa imprescindible para la creación del buen ciudadano, es decir, aquél plenamente integrado y comprometido en los destinos de su *polis*. En consecuencia, la *paideia*, tanto en el sentido de educación —o «enderezamiento»— de los jóvenes (quizá más privada en Atenas, y fundamentalmente pública en Esparta) como en el de adquisición de las destrezas o habilidades que campesinos o artesanos debían poseer para la plena realización de sus respectivas funciones públicas, era indiscernible de los objetivos políticos —e incluso morales— que de ella se esperaba. Y, ciertamente, no fue la misma la lectura política de la *paideologia* que impulsaron los nobles para sus fines culturales, que la que pretendían establecer los *demoi* en sus luchas populares contra aquéllos. La indeleble marca aristocrática que impregnaba el discurso paidético hasta el siglo VI a.C. (cuando Solón, 594 a.C., empezó sus reformas constitucionales, generalmente orientadas a romper con la esclavitud por deudas y con la coacción que la familia —el *genos*— imponía al individuo) y que perduró durante el periodo de la hegemonía de la «demagogia» democrática de los siglos V y IV a.C. (como se destila incluso en muchos escritos de Platón), estuvo directamente dirigida a preservar un imaginario colectivo guiado por los principios de la ruralización, la naturalización del orden social esclavista, la insistencia en la cosificación de los privilegios basados en vínculos de estirpe o de sangre, la perseverancia en un virtuosismo moral emanado del *ethos* guerrero o la promoción de una excelencia moral (*areté*) presuntamente universalista.

9. La reconstrucción interpretativa que viene a continuación sobre la influencia del *demos* en la vida cultural, e incluso psíquica, de la Grecia clásica, se ha basado en el libro de Werner Jaeger *Paideia* (1982, pp. 7, 206, 283-285, 383, 1080, etc.), quien afirma explícitamente que para los griegos la cultura «era íntegramente político-pedagógica» (p. 264), en el de V. Ehrenberg *The Greek State* (1969, p. 40), o en el de M.I. Finley *La Grecia Antigua* (1984, pp. 38-42, 111-116, 134-140).

Frente a ella, el signo ideológico que distinguía a la cultura *demótica*, que tanto influjo tuvo sobre el diseño curricular de su ordenamiento paidético, estuvo presidido, como se esmeraron en perfilar los grandes maestros de la sofística clásica, por la cultura urbana, por la relativización de los *nomoi* (eso es, las leyes jurídico-normativas surgidas de la secularización de las costumbres ancestrales); por el mayor compromiso con el pluralismo cultural –incluso religioso y moral– de los distintos *demoi*¹⁰ y, por supuesto, por el reclamo de mayor participación ciudadana mediante la defensa de los principios de la *isegoria* (igual derecho de voz y voto) y la *isonomía* (igualdad frente a la ley).

Que esta pugna ideológica por asegurar la hegemonía política dentro de la *polis* tuviera consecuencias también en la filosofía de la mente de la época, tampoco debería ser motivo de extrañeza. Coherente con sus respectivos enfoques, la *paideia* aristocrática sugería una imagen de la *psyche* que, entre teológica y metafísica, revelaba la naturalización de sus disposiciones innatas, y hasta fundamentaba en ellas el ordenamiento clasista del estado, como fue el caso del visionario republicanismo platónico. A su vez, de las culturas demóticas emanó, merced al incansable esfuerzo político-pedagógico del heterogéneo movimiento sofístico, un discurso psicológico que, aunque rudimentario, correspondía a una visión de la *psyche* mucho más acorde con los principios del pragmatismo, el utilitarismo y en definitiva del pluralismo político y cultural, que regulaban la vida cotidiana de los ciudadanos atenienses ya exhaustos por la devastadora guerra del Peloponeso.

Así, mientras los primeros tendieron hacia la universalización de las facultades mentales y hacia la descontextualización de sus formas operativas, los segundos, los sofistas, aquéllos que se consideraban «maestros de *areté*», siguiendo los pasos de Protágoras, de Gorgias de Leontinos, de Hípias, del gran historiador Herodoto, e incluso del gran príncipe de la psicología griega que fue el dramaturgo Eurípides, se aproximaron a un concepto constructivista de *psyche* que, sin renunciar a la fuerza vital del *bios* que la soporta, era virtualmente dependiente del contexto político-cultural de su actividad práctica, y mucho más compatible con el relativismo cultural por ellos defendido. En este sentido, sus análisis sobre los tipos caracteriológicos (los cuales fueron suscritos por Teofrasto y retomados posteriormente por los moralistas franceses e incluso por los nihilistas nieztscheanos), sus investigaciones sobre las funciones sociales y políticas del uso del lenguaje, o sus reflexiones sobre los principios dialógicos y retóricos del pensamiento argumentativo, fueron apuntando, aunque ni mucho menos de forma sistemática, hacia un modelo integrativo de la mente humana directamente vinculado a las actividades culturales y a las praxis políticas de su entorno inmediato.

10. Pensemos que desde que Clístenes rompió con los moldes aristocráticos del estado ateniense y dividió el territorio en *demoi* (había más de 100 en Atenas), éstos no sólo confirieron relación de pertenencia a cada uno de los atenienses de condición libre, ya que incluso su nombre debía ir seguido del correspondiente demótico, sino que también les otorgaba la condición de ciudadanos, al serles reconocidos sus respectivos derechos civiles y políticos. Como cada *demoi* tenía sus propios patronos divinos, sus santuarios, sus fiestas, e incluso sus propias versiones de lo justo, lo honorable y lo vergonzoso (Jaeger, 1982, p. 121), cabe pensar que su *ethos* político era inseparable de su *paideia* cultural. Razón por la cual, la cultura política que promovían estaba en plena sintonía con las exigencias políticas demandadas por cada uno de ellos, llegando incluso hasta el extremo de que era prácticamente imposible demarcar lo político de lo cultural, o viceversa.

Que sus intuiciones sobre las interconexiones entre la *psyche*, el *ethnos* y el *demos* quedaran en el olvido, tras el arrollador triunfo de los sistemas platónico y aristotélico, hasta el Renacimiento, incluso más allá, debería ser motivo de otra reflexión paralela. Pero para nuestros fines expositivos, basta con la constatación de que las peculiares condiciones sociales que caracterizaron el periodo clásico griego, junto a las provocativas meditaciones de los extravagantes pensadores sofistas, fueron sin duda el fermento de una psicología «proto-cultural» que, aunque quedó truncada de raíz, dejó la simiente para siglos posteriores.

b) *Ethnos y demos en el Siglo de las Luces.*

Aquellos frutos cosechados durante el clasicismo griego no maduraron hasta el advenimiento de las ideas de la segunda gran Ilustración de la tradición occidental, ya entrados en el siglo XVII y sobre todo a lo largo del decadente siglo XVIII. Según Raymond Williams (1974),¹¹ fue éste un bullicioso periodo en el que la aparición de una nueva lexicografía semántica dio pie a un replanteamiento general de las categorías que inspirarían la así llamada «modernidad», y que sirvieron a su vez para establecer las bases de las nuevas ciencias sociales entonces emergentes. Para él, cinco fueron las categorías que alteraron el mapa conceptual de la época, a saber, la de «industria» (a la que se otorgó el significado moderno de actividad económico-productiva), la de «democracia» (en estrecha referencia a las crecientes reclamaciones participativas de los ciudadanos dentro del estado-nación), la de «clase» (en el sentido moderno de colectividad afectada por unas similares condiciones sociales de vida), la de «arte» (con la que se inauguraba una esfera institucionalizada de la actividad humana, marcada por la constante innovación, la libre imaginación y la desbordante creatividad), y, por último, la de «cultura» (la cual, una vez depurada de sus antiguas connotaciones premodernas —eso es, como «cultivo» de las habilidades manuales o intelectuales de los individuos— mudó su significado, primero en un sentido histórico-moralizante —en íntima relación con la incontrovertible idea de la creciente perfección y progreso humano— y más tarde, en un sentido abiertamente antropológico, como sistema global de estilo de vida, ya fuese material, social, intelectual o espiritual).

Lo pertinente a tomar en consideración aquí es, sin embargo, que los cinco mundos simbólicos que establece la era de la modernidad (el de la economía capitalista, el de la política democrática, el de la estructuración clasista de la sociedad, el del arte institucionalizado y el de la cultura moderna), no se encuentran, a pesar de su creciente diferenciación funcional, desconectados entre sí. Para Williams, no sólo se dan importantes interconexiones entre ellos, sino, lo que es más importante, el último, el cultural, al convertirse en algo así como el cemento del todo social, ha llegado a alcanzar una posición privilegiada entre todos ellos. Por tanto, si según el buen entender de Williams «la palabra que engloba, más que cualquier otra, estas relaciones es la de *cultura*, con toda la com-

11. Raymond Williams dispone del extraño privilegio de ser uno de los pocos pensadores marxistas que inspirándose en la tradición gramsciana ha reclamado la centralidad de la noción de «cultura» dentro de la concepción materialista y dialéctica de la historia. Por lo demás, cabe recordar que su teoría sociológico-institucional de la cultura (1980, 1981) ha inspirado gran parte de los prestigiosos trabajos de la escuela británica de los *Cultural Studies*.

plejidad conceptual y connotativa que conlleva» (1974, p. 20), no debería ser extraño, para cualquier observador atento, que sea precisamente ella la que, además de coordinar todas las esferas antes mencionadas, se alimente y automodele según las alteraciones y modificaciones de los cuatro campos restantes, incluyendo por supuesto en primer lugar el de la política.

La primera conclusión a la que queremos llegar, tras el breve y esquemático repaso a estas dos celeberrimas ilustraciones de la tradición occidental, es que la cultura «es» —y difícilmente puede dejar de ser— un fenómeno estrictamente político. Un fenómeno que, precisamente por estar sostenido por intereses de carácter económico, por rivalidades de naturaleza clasista, e incluso por controversias de orden estético, traduce simbólicamente lo que queda opaco en el campo de las luchas políticas.

Y, la segunda, íntimamente vinculada con la anterior, pero principalmente dirigida al problema de la relación entre la *psyche* y el *ethnos*, consiste en que, dado que las «mentalidades» que adquieren los sujetos están en gran medida moduladas según los avatares, tensiones, e incluso contradicciones, que sin solución de continuidad se entremezclan y se superponen en este *continuum* cultura/política, el principio de la co-constructividad dialéctica entre la *psyche*, el *ethnos* y el *demos* debería ser adoptado como uno de los axiomas básicos de la psicología cultural.

Por consiguiente, y dicho en forma negativa, si la nueva psicología cultural no supera el inhibismo politicista, que con tanta habilidad supo sortear la vieja psicología cultural, y no es capaz de operar con un nuevo aparato conceptual, analítico y metodológico que integre la *psyche*, el *ethnos* y el *demos* dentro de un mismo marco unificador, difícilmente podrá hacer frente a las exigencias que tanto a nivel explicativo cuanto prospectivo nos deparan las modernas sociedades multiculturales, con sus turbulentas mareas de globalización; y, lo que es más preocupante, dejará a la sombra de la interpretación científica uno de los más importantes motivos de la *praxis* ciudadana, cual es el de la «cultura política» de que disponen los sujetos en tanto que poseedores de derechos cívicos, políticos, sociales, o incluso culturales.

Modernidad y reflexividad: razones del ocultamiento del *demos*

La primera pregunta que nos asalta al comprobar la escasa o prácticamente nula presencia del factor político en el campo de las investigaciones sobre mente y cultura, que desde finales del siglo XIX hasta el presente se han ido desarrollando, es precisamente el por qué ha ocurrido esto, justo en un periodo histórico en el que la política, y en concreto la política de masas, ha adquirido un papel tan predominante.

Para responder a ella, podríamos proceder de distintas maneras; pero, en cualquier caso, nos queremos proponer aquí abordarla desde el punto de vista del problema de «reflexividad» y, en concreto, de la capacidad autorreflexiva capaz de desplegar la psicología cultural sobre sí misma. Aunque un ejercicio de

tales características comporta dificultades adicionales, pues de alguna forma están involucradas técnicas hermenéuticas, discursivas e incluso sociológicas – pensemos, por ejemplo, en la particular manera en que Bourdieu (1992) o Giddens (1995) han planteado esta cuestión –, considero que no es nada ocioso interrogarse, un tanto al estilo kantiano, hasta qué punto la psicología cultural es consciente de: (a) las condiciones de posibilidad dentro de las cuales ha surgido la producción de su propio discurso teórico-científico, y (b) las condiciones socio-políticas de su entorno contextual que han posibilitado el sesgo aparentemente apoliticista que la define. En ambos casos se trata, en definitiva, de ver cómo los mismos postulados que preescriben su orientación (eso es, el carácter culturalmente situado de la actividad mental) se aplican asimismo a la propia mente de los psicólogos culturales.

Como el espacio apura, y las razones del ocultamiento del demos son varias, me limitaré a enumerar algunos de los *a priori* condicionantes que considero más destacados, con la esperanza puesta en que el lector sepa sacar por sí mismo las conclusiones oportunas.

En cuanto a la primera cuestión planteada, hay que decir que el espacio teórico-intelectual en el que se ha ido incubando lentamente el proyecto psico-cultural es producto, en general, de las tensiones –no exentas de contradicciones– entre el «universalismo ilustrado» y el «particularismo romántico» que de forma harto conflictiva ha generado la misma era de la «modernidad».¹² Es verdad que, a tenor de la literatura historiográfica existente sobre la misma psicología cultural, éste es un dato ya registrado (véase, si no, Jahoda, 1995). Lo curioso, no obstante, es que se omite sistemáticamente el carácter político que la modernidad adquirió desde su nacimiento; y que, en consecuencia, la cultura política por ella generada formó siempre parte del contexto inmediato del quehacer científico de los propios psicólogos culturales. Veamos algunas de las premisas de este lamentable olvido, desde el mismo momento de su arranque:

a) La pérdida del proyecto unificador ilustrado.

Desde los tiempos de los enciclopedistas, momento en que Diderot o D'Alembert ponían los cimientos de la contracultura post-absolutista, el nuevo proyecto de estudio de la naturaleza humana estuvo presidido por un ideal globalizador que abarcaba todo el espectro de la actividad práctica humana (incluida, sin duda, su perfectibilidad en el orden político y moral), y cuya traducción en el ordenamiento del saber adoptó la forma de una radicalidad interdisciplinaria realmente asombrosa. Así, por ejemplo, en Humboldt, o en Hume, en cuyo *Tratado sobre la naturaleza humana* (1740) se manifestaba explícitamente la voluntad de fundar una «ciencia del hombre», sin fronteras entre lo estético y lo moral o entre lo psicológico y lo político; o en Marx (1972, pp.

12. Aunque la literatura sobre la «modernidad» es realmente inmensa, nos parece muy sensato el punto de vista defendido por Peter Wagner (1997), según el cual, si muchos intentos teóricos han fracasado en definirla, ha sido precisamente porque no han logrado captar su esencial naturaleza contradictoria: presentándose como un proyecto socialmente emancipador, por un lado, y racionalmente dominador, por otro; a veces, universalmente cosmopolita, y otras, en cambio, exasperadamente particularista. Por tanto, no tiene por qué sorprender a nadie que la psicología cultural, como auténtica hija legítima de su época, se haya balanceado con ella, con todas sus luces y sombras, entre los ideales ilustrados y los idearios románticos que la definen.

152-153), por cuyos textos juveniles sabemos que su proyecto de investigación científica respondía a similares ideales unificadores. Sin embargo, curiosamente, y pese a la singular multidimensionalidad analítica de que ha hecho gala la psicología cultural desde que Dilthey o Wundt la fundaran, la tangente política de la praxis humana ha brillado por su ausencia (aunque ello no significara, como veremos más adelante, que no se filtrase en sus propios trabajos, por así decir, por la puerta trasera).

b) La pérdida del impulso político que adoptó el movimiento romántico en sus inicios.

También en este caso podemos afirmar que la mayoría de los estudios diononónicos sobre el binomio *psyche-ethnos*, aun reclamándose heredera de esta revolucionaria tradición (originariamente establecida por Vico, Rousseau, Herder, Goethe, Fichte o incluso Hegel), hizo caso omiso de los seductores himnos «político-emancipadores» que originalmente la distinguieron. Es verdad que, en desigual medida entre los autores citados, sus respectivas filosofías auspiciaban una clara liberación del sujeto —y de sus capacidades expresivas— sólo dentro de su comunidad político-cultural de pertenencia. Así, Fichte, pese a su idealismo subjetivista, no dejaba de ver a su metafísico “yo” bajo el inflamado entusiasmo anti-napoleónico del «yo nacional» germánico; o Hegel, bajo el signo identificador del «espíritu objetivo» que, tras la familia y la sociedad civil, encarnaba el estado soberano (el cual era fácilmente identificable con el estado prusiano de los Hohenzollern). Esto indica que, como es fácilmente documentable, también ellos estuvieron profundamente influidos por el paradigma griego de la democracia ática; y que, al igual que les ocurrió a los sofistas, les fuera incomprendible la constitución del sujeto sin la aportación del *ethnos* y el *demos* que le es afín. Sin embargo, poco de ello ha permanecido incólume en la psicología cultural del siglo XX; salvo, si exceptuamos, la impronta romántico-crítica que destilan los textos de Vygotski, y que, como nos recuerda Cole, también fue una de las banderas de la psicología de Luria.

c) La asunción acrítica del particularismo cultural y político del segundo romanticismo.

Una de las estelas que dejó tras de sí la época de la Restauración, en la Europa de Metternich, fue una segunda versión del pensamiento romántico (aunque ahora en clave social y políticamente conservadora), que, tras el amago de un falso folclorismo populista, enarbolaba incipientemente la llama de los nacionalismos inconclusos. Así en Italia, en Alemania, en Austria, o, donde era menos esperable, en Francia. De todos ellos, sin embargo, considero que fue el modelo románticista alemán —intelectualmente culto, culturalmente reaccionario y políticamente astuto— el que dejó su marca indeleble —no sin antes haber pasado por el tamiz de Schopenhauer o Dilthey— en la embrionaria *Völkerpsychologie* de finales del siglo XIX. Aunque esconde más de lo que dice, esta línea de investigación, que insinuaba un futuro prometedor para la psicología cultural, quedó sin embargo brutalmente interrumpida por la I Gran Guerra; y no sin cierta ironía, porque las mismas presunciones que alimentaba aquélla, fueron en parte las cau-

sas que desencadenaron a ésta. El trauma fue doble; pues también la psicología cultural pagó muy caro sus consecuencias.

d) La depuración política del criticismo postkantiano.

De la misma manera que hubo un romanticismo hegeliano de estigma conservador, también surgió un positivismo kantiano de segunda generación que, des-alado de la imaginación crítica y del liberalismo punzante originarios, irrumpió en el último tercio del siglo XIX (en gran parte como reacción a la resaca provocada por el dominante hegelianismo oficialista). La consigna de «volver a Kant» –la famosa *zurück zum Kant*– se tradujo, sin embargo, y según mi entender, en un arma de doble filo; pues, mientras que por una parte se pretendía hacer justicia con el venerable maestro, por otra se le traicionaba inmisericordemente. Y ello en un doble sentido: por un lado, acentuando el formalismo apriorista de su obra (lo que era ideal en una época en que, gracias a la alianza entre este criticismo y el pujante positivismo, la teoría del conocimiento y la epistemología científicista eran de obligada referencia), y por otro, despolitizando el proyecto crítico-liberal de Kant (justo en un momento en que lo que prevalecía era un liberalismo en lo económico, pero no precisamente en lo político). Cierto que algunos neokantianos –quizá el más destacado fuera Cassirer– no cayeron en esta tentación, pero cabe consignar que algunas de las ideas que sembraron (de entre las que quisiera recordar la insistente distinción, formulada por Droysen o Windelband, entre ciencias *nomotéticas* y ciencias *idiográficas*) causaron importantes estragos en la psicología cultural –y sobre todo transcultural– hasta prácticamente la actualidad.

e) El segregacionismo académico del marxismo crítico.

Es claro que la obra de Marx surgió al amparo de la revolución industrial y del movimiento obrero que, pese a las derrotas sufridas en 1848, no dejó de afianzarse sindical y políticamente. El marxismo nació, así, como un proyecto ilustrado de emancipación social que, inspirándose en la filosofía idealista alemana, la economía política inglesa y el pensamiento político francés, intentaba agrupar interdisciplinariamente lo mejor de estas respectivas tradiciones nacionales, con el fin puesto en la subversión del orden social capitalista. Su radicalidad teórica y su compromiso social con los explotados hizo, sin embargo, que su espacio natural de desarrollo teórico estuviera restringido al ámbito propiamente organizativo de los partidos políticos obreros que, en sus diferentes versiones socialistas o socialdemocráticas, se fueron creando durante la segunda mitad del siglo XIX. Ya sea por ello, o por la marginación ideológica de que fue objeto, lo cierto es que la academización del marxismo no obtuvo carta de ciudadanía –y esto sólo en algunos países como Alemania o Rusia– hasta después de la I Guerra Mundial. Por lo que se refiere al resto de países europeos desarrollados, al estilo de Inglaterra, Francia o Italia, ello no ocurrió hasta después de finalizar la II Gran Contienda; y, en relación a los países anglosajones de Norteamérica, la reacción anticomunista del maccarthismo fue tal que, pese a la presencia de un importante contingente de emigrantes judío-marxistas desde principios de los cuarenta, el tímido asentamiento del marxismo no empezó a normalizarse –y ello

con muchísimas limitaciones— hasta la segunda mitad de los sesenta y los traumáticos setenta.

Si saco a colación esta esquemática periodización es porque, considero, es relevante para la comprensión de la misma historia de la psicología cultural. En efecto, en líneas generales ella explica el por qué los teóricos psico-culturales han vivido de espaldas —ya sea por prejuicios ideológicos, censuras institucionales o incluso supuestas razones de estado— a muchas de sus importantes contribuciones filosófico-sociológicas,¹³ que aun siendo plenamente acordes al proyecto de la psicología cultural, quedaron sin embargo condenadas a un olvido en gran parte premeditado. Si exceptuamos los esfuerzos de la escuela socio-histórica rusa por incorporar el marxismo (o quizá mejor dicho, cierta lectura marxista) dentro de la empresa psico-cultural, y los tímidos intentos de ciertos representantes de la *Cultural Psychology* occidental contemporánea por acercarse a él vía Vygotski (sobre todo desde su re-descubrimiento a partir de las traducciones de finales de los años 60 y posteriores), del resto de la producción teórica sobre las relaciones entre la *psyche* y el *ethnos* bien podemos afirmar que no sólo quedó a la sombra de su influencia crítica, sino que, precisamente por ello, permaneció incapacitada para entender la tangente política que, por intermediación socio-cultural, afecta cognitiva y emotivamente a la misma configuración de la mente humana.

La psicología cultural en su contexto histórico-político

Si este primer ejercicio de reflexividad nos ha conducido a la observación de que la misma psicología cultural ha caído presa de los disimulos políticos que su propia cultura académica le ha tramado (pues, como diría Bourdieu, las mismas condiciones de posibilidad de su producción intelectual hacían altamente improbable pensar en lo impensable; es decir, en «lo político» del quehacer psíquico y práctico humano), el segundo ejercicio que proponemos, no será menos revelador. Basado en la búsqueda de las condiciones directamente político-históricas de su producción, nos mostrará, no sin cierta perplejidad, que hasta la misma mente de los psicólogos culturales no ha sido ajena a los avatares del contexto socio-político de su existencia, y que, paradojas del destino, incluso sus respectivos proyectos de investigación psico-cultural responden, con todas las circunspecciones que cada caso exige, a las premisas y premuras de la *Real Politik* de su época. Pongamos tres ejemplos paradigmáticos.

a) La «*Völkerpsychologie*» de Wundt en tiempos de Bismark.

Por decirlo con la máxima brevedad, pienso que la *Völkerpsychologie* de Wundt es una encubierta expresión científico-simbólica del largo e intrincado

13. Como sería el caso de su concepción de la *praxis* en la actividad mental humana, su comprensión del lenguaje como herramienta social, su visión histórica de la cognición social, o, por poner un par de ejemplos más, su concepción política y dialéctica de la dinámica cultural o sus análisis sobre los efectos psicológicos de la alienación social.

camino de la primera unificación política de Alemania. Evidentemente, las mediaciones que hicieron posible tal proceso fueron múltiples y muchas veces indirectas; pero, desde que en 1863 Wundt publica sus tempranas y dispersas reflexiones en *Lecciones sobre la mente humana y animal*, justo tres años antes de que el astuto canciller Bismark lograra forjar la «Confederación de la Alemania del Norte» bajo la tutela del estado prusiano, hasta la redacción del último volumen de su *Völkerpsychologie* en 1920, año en que su muerte coincidió con el primer aniversario de la República de Weimar, creo no interpretar erróneamente las vicisitudes que ésta experimentó si las cotejamos con los sobresaltos que Alemania vivió a lo largo de este periodo marcado por el II Reich. Las raíces del sentimiento nacionalista alemán, cuyos orígenes se podían remontar a los tiempos de la Reforma luterana (1517), cuando el uso del alemán moderno se convirtió en el vehículo cultural central de los pueblos germánicos, encontró sin embargo en las luchas antinapoleónicas de liberación nacional de principios del s. XIX un caudal de energías políticas, estéticas y espirituales de tal magnitud que, con el salto económico que supuso la supresión de aranceles aduaneros (la *Zollverein*) en 1834 y su subsiguiente industrialización (lo que supuso la consolidación de una floreciente burguesía liberal), combinó los factores históricos imprescindibles para que, al fin, se lograra la soñada unificación nacional de un único «pueblo», con una similar «cultura», dentro de un mismo «estado».¹⁴

Se ha dicho, y no sin razón, que si la peculiaridad de la Francia revolucionaria era la de ser un estado nacional en busca de una cultura que le sirviera de sustento (pensemos, por ejemplo, como nos recuerda Bourdieu, en la imposición del francés de la *Île de France*, como lengua oficial de la administración), la de la Alemania prerrevolucionaria fue, por el contrario, la de un pueblo lingüística y culturalmente adulto, en permanente búsqueda de un estado político que le diese soporte. Y, realmente, no le faltaron conceptos para expresar este deseo. Así, aunque en clave idealísticamente romántica y veladamente política, el desfile de términos como *Volkgeist* («espíritu del pueblo») o *Volkseele* («alma del pueblo»), que desde Herder fueron de uso corriente en la literatura alemana (puesto que, además de una determinada «mentalidad» comúnmente compartida, implicaba una difuminada «voluntad» de devenir un único cuerpo político), acabaron curiosamente incorporándose en el mismo núcleo teórico de la *Völkerpsychologie*, la cual, y muy a pesar suyo, asumía indirectamente de esta manera toda la carga semántico-política que, dentro del contexto alemán, destilaban los términos antes aludidos.

Desde esta perspectiva interpreto como algo normal que, en los preámbulos de la *Völkerpsychologie*, Moritz Lazarus (1824-1903) llegara a unir, por medio de la doctrina de Hegel sobre el «espíritu objetivo», lo que él denominaba la «mente colectiva» (la *Gesamtgeist*) con el estado nacional; o que su colega Hajim Steinthal (1823-1899), compartiera un curso durante el invierno de 1856-57 sobre «La relación entre el lenguaje y el espíritu nacional»; o, en fin, que Wundt,

14. Para un análisis más detallado de la historia de la Alemania decimonónica y del desarrollo del sentimiento nacionalista alemán puede consultarse, por ejemplo, J. Droz, *La formación de la unidad alemana* (1789-1871), especialmente las páginas 66-70, 128-133, 233-236 y 257-260.

no obstante su insistencia en que la *Völkerpsychologie* debía ser el lógico complemento de la psicología «individual», acabase implícita o explícitamente admitiendo que, dado que el estado es la encarnación del *Volkgeist*, la política es a la *Völkerpsychologie* lo que la fisiología es a la psicología individual.

Sin embargo, forzando algo más esta línea interpretativa, considero que en el caso de Wundt este paralelismo llega incluso más lejos. En el momento en que éste está escribiendo su monumental obra final, la historia alemana da un vuelco colosal; pues, tras la victoriosa guerra franco-prusiana de 1871 y la creación del II Reich (con la incorporación final de la Confederación de los estados germánicos del sur), Alemania deja de ser un simple *Kulturvolk*, un pueblo que dispone de los logros de la alta cultura, para pasar a ser un *Reichvolk*, un pueblo imperial que, disponiendo de un estado centralizado bajo la tutela prusiana, de un potente y disciplinado ejército y de la segunda flota mundial, se lanza a una política de expansión pangermanista que marcará toda su fase imperialista¹⁵ (la cual, sorprendentemente, incluso se pretenderá legitimar mediante sutiles argumentos de carácter «civilizatorio»).

Aquí reside, según creo ver, el trasfondo histórico-político dentro del que se incuba el magno proyecto de la *Völkerpsychologie* de Wundt. Y si no interpreto mal, aquí yace también la razón cultural de algunos de sus principales enigmas interpretativos; el mayor del cual, sin que sea exclusivo, puede que sea probablemente el de cultura (*Kultur*) o el de pueblo (*Volk*). En sus textos, y según nos recuerda Jahoda, Wundt hace un uso un tanto ambiguo de estos términos puesto que, por una parte, distingue entre los *Naturvolk*, eso es, aquellos pueblos que aun disponiendo de los rasgos antropológicos básicos (como el lenguaje, la mitología, el arte, o la religión, etc.) son considerados como «pueblos sin historia» (de los cuales ofrece un extenso repertorio de ejemplos etnográficos)¹⁶ y, por otra, los *Kulturvolk*, depositarios de un importante elenco de obras de «alta» cultura universal, fruto sin duda de una esmerada formación intelectual y espiritual (o *Bildung*); y entre los cuales, por supuesto, se incluía el pueblo alemán (incluso antes de que dispusiera propiamente de la existencia de un estado como tal).

Pero, por otro lado, y conforme avanza su *Völkerpsychologie*, ya entrados en el siglo XX, la semántica del concepto de «cultura» se altera en un sentido sutilmente político. Según sus propias palabras, recogidas en Jahoda (1995, p. 212): «la *Kultur* es nacional. Se limita a la comunidad nacional particular que constituye una unidad coherente desde el punto de vista del lenguaje, la costumbre y la cultura intelectual (*gestige Bildung*); pero carece de la tendencia a superar esos límites difundiendo los logros culturales adquiridos de manera más am-

15. Así, por ejemplo, intentando germanizar con mano de hierro las provincias polacas (1888), comprando las islas Carolinas y Marianas a España, interviniendo sanguinariamente en Togo, Camerún, Tanganyika, Namibia, África del sur, o Marruecos (1905), repartiéndose Samoa con EEUU o participando en la guerra de los boxers. Fue tal la brutalidad colonial desplegada que, en el tratado de Versalles que selló la I Guerra Mundial, se hizo explícita mención de que los alemanes no eran «dignos de ejercer la colonización», justificando en parte así la usurpación aliada de los territorios ultramarinos que había poseído hasta entonces el II Reich.

16. Fue tan insistente la distinción entre los *Naturvolk* y los *Kulturvolk* dentro de la cultura romántica alemana, que incluso autores como Marx o Engels se refirieron en sus artículos periodísticos, no sin cierto tono peyorativo, a ciertos países centroeuropeos —especialmente de los Balcanes— como «pueblos sin historia».

plia». Esta carencia cultural que padecen los *Kulturvölker* es sin embargo superada, como insinúa a renglón seguido, por aquellos pueblos que han alcanzado el estadio de la civilización. Así, sobreentiende que mientras la *Kultur* está ligada a la nación, la *Zivilisation* encarna un ideal de humanidad solamente difundible por medio del liderazgo de las naciones más avanzadas (y no cabe duda de que, más o menos entre 1980 y 1914, Alemania entró a formar parte de este selecto club de países). No sólo subyace a este planteamiento la idea de «progreso» y de «evolución histórica», que con tanto esmero fueron cultivando los «futuristas» ilustrados decimonónicos, sino incluso se da por sentado que ciertas naciones especialmente escogidas disponen de un supuesto derecho internacional a difundir sus grandes logros culturales merced a su filantrópica misión civilizatoria.

Eufemismos aparte, creo no ir del todo errado si considero que la política imperial del II *Reich* quedó así sutilmente recogida e ideológicamente encriptada en los últimos volúmenes de la *Völkerpsychologie* del octogenario Wundt. Ciertamente, su obra alcanzó logros inestimables en el campo de estudio de la *psyche* y el *ethnos*, entre lo intrapsíquico y lo supraindividual, entre la psicología fisiológica individual y la psicología de los pueblos (incluso abarcando tipológicamente comunidades humanas de muy diversa consideración). Pero, no obstante ello, el modelo interpretativo (y valorativo) subyacente desde el que contempla, en tanto que analista psicológico, la mente colectiva de los pueblos, no es otro que el estereotipado arquetipo político derivado de la historia del *demos* alemán, justo a las puertas del siglo XX. En conclusión, considero que el proyecto de su *Völkerpsychologie*, que cierra un amplio periplo que empezó con Lazarus y Steintal, debería ser reinterpretado en clave política y, sobre todo, de la cultura política que emanó tras el espejo distorsionador del particularismo alemán, y del que ellos, quizá sin ser del todo plenamente conscientes, fueron a la vez juez y parte.

b) La «psicología histórico-cultural» de Vygotski en tiempos de Stalin.

En 1920, el mismo año en que moría Wundt, Vygotski enfermó de tuberculosis. Desde entonces hasta su muerte, en 1934, su vida fue una auténtica carrera intelectual contrarreloj, frecuentemente interrumpida por sus periódicos ataques de tos y, sobre todo, por los avatares y rumbos que iba tomando la revolución soviética, que desde octubre de 1917 convulsionó la estructura social y política de la vieja sociedad campesina del imperio zarista. Ambos acontecimientos marcaron, así, tanto el febril ritmo de trabajo de Vygotski, cuanto las limitaciones —prácticas y culturales— de su refundada psicología sociohistórica. Veamos cuáles fueron éstas y en qué circunstancias históricas se dieron; pues, como intentaré demostrar, el clima psicológico de miedo e indefensión que la maquinaria estatal bolchevique acabó creando con el paso del tiempo, primero entre amplísimas capas de población fundamentalmente de cultura rural, o procedentes de otras culturas nacionalistas o religiosas minoritarias (y pensemos que el mismo Vygotski procedía de Orsha, Bielorrusia, una región eminentemente agrícola, y de una familia de ascendencia judía), y después entre las zonas urbanas y, en concreto, en los ambientes académicos y científicos, fue sin duda una de las razones básicas del porqué de la obliteración de la libre discusión política y, en concreto, de la politología como ciencia independiente.

Así, el estallido de libertad, igualdad y creatividad que supuso el movimiento revolucionario inicial, y que entusiasmó a tantos jóvenes de su generación, quedó paulatinamente truncado por la marcha de los acontecimientos.¹⁷ Primero, la guerra civil (1918-1921) entre el ejército rojo y los ejércitos blancos, dirigidos éstos por Denikin y auspiciados desde el exterior por las principales potencias europeas, impuso una «economía de guerra» (que propició fundamentalmente la militarización del trabajo y la explotación de los recursos campesinos), pero también desencadenó una creciente restricción de las libertades ciudadanas —desde las políticas a las sindicales y desde las religiosas a las etno-culturales—, inicialmente contempladas por el joven Estado soviético. Y segundo, la primera gran hambruna entre 1921 y 1922, provocada por la misma guerra civil, generó una cadena de rebeliones y deserciones campesinas que, junto a la revuelta de Kronstadt en marzo de 1921, se intentó apaciguar mediante la aplicación de la NEP (la «nueva economía política», la cual reintroducía una tímida mercantilización de los productos agrarios), y la sustitución de la Cheka por la recién creada GPU, llegando así a ampliar las bases de una maquinaria represiva que en octubre de 1924, el año de la muerte de Lenin, llegó a contemplar en la legislación penal de la URSS la definición de «crimen contrarrevolucionario» y la noción de «persona socialmente peligrosa».

A principios de este mismo año, Vygotski, que se había graduado en leyes por la Universidad de Moscú en 1917, entra en la escena pública del mundo de la psicología soviética con su ponencia «Metodología de investigación en reflexión y psicología», leída en el II Congreso Panruso de Psiconeurología. Desde entonces, honestamente comprometido con los avances socialistas en materia educativa y hospitalaria, aunque consciente de los tintes coercitivos que iban adquiriendo en el plano ideológico y político, orientó su actividad práctico-experimental eminentemente hacia la «paidología», entendida como psicología de la educación, y la «defectología», la cual consistía en el estudio de las anomalías y trastornos físico-mentales. Así se entiende que, por ejemplo, en su obra *Psicología pedagógica*, publicada en 1926, considere desde una óptica ortodoxamente marxista —y profusamente argumentada con citas de Trotsky— que los sistemas educativos reflejan los intereses de clase de los grupos dominantes de la sociedad; y, a la vez, se permite un año más tarde, en su escrito sobre *El significado histórico de la crisis de la psicología. Una investigación metodológica*, defender la idea de que el marxismo no ofrece una teoría psicológica suficientemente científica (pues no dispone de las herramientas conceptuales para analizar las facultades psicológicas superiores), y se autoimpone la misión de reescribir el *Das Kapital* en clave psicológica.

Y de hecho casi lo consigue; al precio —claro está— de desplazar la temática de la ortodoxia marxista del plano político al plano propiamente metodológico. Creo que la estrategia, dadas las condiciones políticas creadas, no podía ser más propicia. Si, como apuntaba por aquel tiempo Lukacs, en cuestiones de mar-

17. La mayoría de referencias históricas que vienen a continuación están extraídas del libro colectivo escrito por S. Courtois, N. Werth et al., *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión*, especialmente las páginas 101, 110, 120, 134-146, 159, 170, 185, 200, 209-210 y 214, correspondientes al artículo de Werth «Un estado contra su pueblo. Violencias, terrores y represiones en la Unión Soviética».

xismo la ortodoxia pasa por el método, Vygotski encontró en su elaboración del método histórico-genético, fielmente extraído de los escritos económicos de Marx, pero también de la *Lógica* de Hegel (aunque con la adecuada inversión materialista exigida), la doble clave para, por una parte, desarrollar la psicología sociocultural que perseguía, irreprochablemente ortodoxa desde el punto de vista de la concepción materialista y dialéctica de la historia, y por otra, omitir cualquier veleidad politicista que le hubiera condenado –a él y a su grupo– al ostracismo directo.

Sin embargo, la ascensión del stalinismo, con su creciente cultura del terror, complicó extraordinariamente las cosas. En 1929, en plena crisis internacional, se puso fin a la NEP y se impuso la política de las colectivizaciones masivas forzadas. Los kulaks privados dieron paso a los koljoses colectivos (no sin antes deportar dos millones de aquéllos), y el Gulag burocráticamente organizado fue la alternativa represiva al malestar general de una población castigada por dos terribles años de hambruna feroz, que sólo entre 1932 y 1933 se cobró por lo menos la vida de seis millones de ucranianos (Courtois, 1998, 24). En este contexto Bajtin no tuvo tanta suerte; arrestado ya en enero de 1929, fue condenado a 6 años de exilio en Kazajstán. Vygotski, por su parte, optó por trasladarse momentáneamente a Tashkent, en Uzbekistán, para formar educadores en una de las primeras universidades asiáticas allí creadas, y posteriormente, en 1931, a Jarkov (en Ucrania), donde trasladó parte de su actividad investigadora, junto a Luria, Leontiev y otros miembros del grupo.

Curiosamente, incluso sus investigaciones transculturales entre los uzbekos, una de cuyas conclusiones era precisamente que las innovaciones sociológicas de la revolución socialista –como la industrialización, la urbanización, la cooperación laboral, la alfabetización, la igualdad de sexos, etc.– comportaban un salto cualitativo, a nivel psicológico, al propiciar el paso del pensamiento práctico-visual al pensamiento lógico-verbal descontextualizado (Luria, 1987, 31-32), fueron oficialmente criticadas al ser tildadas de humillantes para las minorías rusas (Kozulin, 1994, p. 132) y de ostentar un chauvinismo gran ruso (prólogo de Luria a Vygotski, 1978, p. 30), por afirmar que las personas analfabetas (de Asia central) no habían desarrollado todavía las capacidades intelectuales asociadas a la civilización moderna.

Podían haberle acusado de otros tantos «delitos» –e incluso algunos autores sugieren que ya estaban en trámites– como, por ejemplo, de ser judío, de ser «pro-occidentalista»,¹⁸ porque su «psicología semiótica» parecía ser una bastarda derivación del idealismo de los formalistas rusos, o, quien sabe, quizá por trostkista. En cualquier caso, bajo la sensación de que la época de las grandes purgas se avecinaba aceleradamente (de hecho tuvieron lugar entre 1936 y 1939), los dos últimos años de vida de Vygotski debieron transcurrir acompañados por

18. Pensemos que desde sus escritos juveniles, Vygotski, buen conocedor de la tradición literario-filológica rusa (Pushkin, Tolstoy, Dostoyevsky, Mandel'shtam, Potebnaya o Lakuginski), había demostrado un sorprendente conocimiento de la literatura científica occidental, incorporando una prolífica referencia bibliográfica que abarcaba desde Spinoza, Hegel, Thurnwald, Darwin o Spencer, hasta Durkheim, Levy-Bruhl, Piaget, Freud, James o Dewey. De haber vivido la época del gran terror (1936-1938), su amplitud de miras –muy por encima de fronteras nacionales– pudo haberse convertido, por razones ideológicas de estado, en el argumento condenatorio definitivo.

el abrupto desencanto del romántico ingenuo y, sobre todo, por la clara conciencia del realista político de que la estrategia más sensata en aquellos momentos para la supervivencia intelectual (e incluso física), debía consistir en un discreto ejercicio de autocensura, ya fuera vaciando a su psicología sociocultural de posibles elementos de cultura política, o bien reorientándola hacia territorios menos peligrosos, como, por ejemplo, la medicina terapéutica o la neuropsicología cerebral (terreno este último en el que Luria fue una eminencia mundial).¹⁹

¿Cómo negar, pues, que la cultura stalinista fue una cultura que —por activa o pasiva— hizo mella en la psicología vygotskiana, y hasta incluso marcó el rumbo de su trágico destino? La historia posterior demostró fehacientemente que la psicología histórico-cultural de la escuela vygotskiana era incompatible con la cultura ideológico-política del stalinismo. Y no por casualidad, pues, de haber pervivido, disponía ya de la mayoría de ingredientes conceptuales necesarios (semióticos, hermenéuticos, microsociológicos, etc.) para demostrar cómo la demencia generalizada de la cultura política stalinista era responsable —una vez internalizada como habla interna— de la miseria psíquica de los «hijos» de Stalin.

En resumen, creo no equivocarme en exceso si considero que la psicología cultural de Vygotski, cuyo proyecto originario pretendía abarcar en un mismo marco unificado el *ethnos* con la *psyche* (sin olvidar sus fundamentos neurocerebrales), acabara, por las razones antedichas, centrándose en el análisis de los niveles intra-psíquico e inter-psíquico del desarrollo mental humano (fundamentalmente en el campo ontogénético), y omitiendo en la práctica, aunque no en el estricto plano teórico, los aspectos supra-psíquicos (o histórico-culturales) que la determinan. Ciertamente, su insistencia en la importancia de los instrumentos «mediacionales» en el ordenamiento cognitivo y emotivo de la conducta humana, permitió abrir el camino de acceso al análisis semiótico de la cultura en la mente; pero, de lo que no cabe duda, es que el *demos* soviético, esa particular cultura político-organizativa que supo combinar magistralmente un nuevo «ideal» de proyecto humano con un férreo control social sobre la población que decía emancipar, no sólo institucionalizó la mentira entre la política oficial del PCUS y la cultura popular de los pueblos de la URSS, sino que acabó por bloquear cualquier posibilidad de incorporar la tangente política de la actividad y de la consciencia humana, eso es, el *demos*, en el proyecto psico-cultural de la escuela de Vygotski.

c) La «psicología transcultural» en tiempos de la guerra del Vietnam.

La llamada *Cross-Cultural psychology*, que tuvo sus precedentes en el siglo XIX con estudiosos de la mente como Degerando, Perón, Tylor, Bastian, Thurnwald y Rivers, estuvo marcada ideológicamente por el contexto político surgido tras la II Guerra Mundial y, en especial, por la «guerra fría» entablada entre las dos grandes superpotencias supervivientes, los EEUU y la URSS. Este ex-

19. A este respecto, es interesante constatar que, por ejemplo, Vygotski ingrese en la Facultad de Medicina de Moscú y Jarkov, como estudiante, en 1931, o que la última intervención suya en el I Congreso de Psiconeurología de Ucrania, celebrado pocos días antes de su muerte, acaecida el 11 de junio de 1934, sea precisamente sobre el problema de la «localización» de las facultades psicológicas superiores en el cerebro humano.

tenso periodo que cubrió desde 1945 hasta el simbólico derribo del muro de Berlín en 1989, propiciado en gran parte por la política aperturista de Gorbachov, y que el historiador británico E. P. Thompson llamó la «era del exterminismo nuclear total», estuvo escalonado por una serie de acontecimientos de capital trascendencia de entre los que quisiera sacar a colación fundamentalmente dos: (a) los trastornos externos e internos que provocó la intervención norteamericana en el sudeste asiático, primero en Corea (1950-1953) y después en Vietnam (iniciada ésta por Kennedy en 1961 y vergonzosamente finalizada por Nixon en 1973), y (b) la incipiente ruptura del bipolarismo, que, gracias a los procesos de descolonización que en África y Asia tuvieron lugar durante la década de los 60 (y cuyo exponente más significativo fue quizá la Conferencia de Bandung de 1965, impulsada por los países no alineados), quebró muchos de los esquemas políticos vigentes desde hacía 20 años.

Dentro del contexto occidental, la irrupción del mal llamado «Tercer Mundo» en el escenario internacional, junto a la filosofía política de inspiración «ilustrada» sostenida por la ONU u otras organizaciones filiales como la Unesco (la cual, cabe recordar, subvencionó muchas investigaciones transculturales), y el sello fuertemente anticomunista que contagió al pensamiento social occidental, se confabularon aleatoriamente dando como resultado una modalidad de psicología transcultural que, pese a sus buenas intenciones, arrastraba tras de sí el estigma de muchos prejuicios acumulados.

Fueron realmente muchos –y muy diversos– los trabajos realizados durante las décadas de los 60 y de los 70 en el campo del psicología transcultural.²⁰ Pero en sus líneas generales, y al igual que en su versión decimonónica, su orientación básica estuvo animada por la vieja idea ilustrada de la «unidad psíquica» de la humanidad, así como la creencia de la existencia de unos universales psicológicos, cuyas leyes de funcionamiento podrían ser descifradas mediante una rigurosa aplicación de los métodos cuantitativos y comparativos, estrictamente acordes con los principios positivistas entonces dominantes. Con lo cual combinaba, como apunta Jahoda (1995, p. 135), objetivos universalistas en el estudio de la *psyche* humana con las influencias culturales responsables de producir destacadas diferencias en las conductas de los seres humanos.

Lo curioso del caso fue, sin embargo, que dentro del contexto geopolítico de aquel momento, estos trabajos transculturales que se llevaron a cabo en numerosos rincones del mundo sufrían de un mal endémico que devino crónico: el

20. Por ejemplo: en el estudio de la variabilidad cultural de la percepción (que Marshall Segall, Campbell, Herskowitz (1966), Robert Pollack (1970) o Bolton (1975) desarrollaron a partir de los análisis pioneros de Rivers sobre las ilusiones ópticas, que éste realizó durante su expedición al Estrecho de Torres en 1895), en el campo de los condicionantes culturales de la estructuración de la memoria (que Dobe, Ross o el mismo Michael Cole profundizaron tomando como referencia el excepcional trabajo de Bartlett (1932) sobre la memoria), en el área de la determinación cultural del coeficiente de inteligencia (cuya polémica generada a partir de los test de inteligencia diseñados por Alfred Binet y Théophile Simon (1916) fue recogida magistralmente por S.J. Gould (1981)), en el ámbito de la influencia cultural de la construcción de los estilos cognitivos (estudios que fueron planteados, entre otros, por Herman Witkin (1967), John Berry (1976), el LCHC de Cole (1978) o incluso Rogoff (1981)), y quizá, el que fuera el más relevante de todos ellos, a saber, en el campo de las influencias de la cultura, y en concreto de la escolarización, en el desarrollo cognitivo y evolutivo de los niños (tema que dio lugar a una ingente masa de investigaciones transculturales centradas en la seductora obra de Piaget (1966), de entre las cuales no nos resistimos a citar la que emprendieron Bruner, Olver y Greenfield (1966) entre los Wolof del Senegal).

etnocentrismo y el «epistemocentrismo» occidentalistas –según el decir de Bourdieu– que padecían de raíz. Encubiertos ambos bajo la tutela protectora del imperialismo norteamericano y el neocolonialismo europeo, el «efecto atmósfera» que ocasionaron tales desafortunadas hipótesis sobre las influencias del *ethnos* en la *psyche* que, sobre todo a partir de 1973 (año del clamoroso fracaso de la intervención genocida estadounidense en el Vietnam), no faltaron voces críticas que se alzaran contra la petulancia y la prepotencia con que fueron formuladas.

En efecto, que los presuntamente «salvajes» vietnamitas del Vietcong hubieran puesto en jaque mate a la poderosa maquinaria militar de los todopoderosos EEUU (y otros tantos movimientos de liberación nacional hicieran algo similar con sus respectivas exmetrópolis), no era motivo para continuar infravalorando sus hábiles capacidades cognitivas y sus astutos recursos culturales para organizar una resistencia heroica y sin límites. La debacle moral que ello comportó en el mismo centro del imperio, junto a la momentánea distensión que inauguró la política de «coexistencia pacífica» entre las dos grandes superpotencias, creó el clima propicio para que la psicología transcultural empezara a hacer su propia depuración autocrítica. Así, como nos recuerdan algunos autores,²¹ el tímido ejercicio de reflexividad que desde entonces se desarrolló en su seno puso en evidencia, por ejemplo, que: (a) el uso reiterativo del método comparativo entre muestras de individuos del primer y del tercer mundo, aun recogiendo leves diferencias culturales en cuanto a sus conductas perceptivas, memorísticas o cognitivas, no eran ni mucho menos tan acusadas como en principio se preveían, (b) el diseño de los test (como, por ejemplo, el supuestamente medidor del coeficiente intelectual), los formularios y demás herramientas analíticas, usados en sus respectivos trabajos de campo, no estaban en ningún caso ellos mismos libres de las influencias culturales de sus respectivos países de origen, (c) la mayoría de resultados aportados, por estar basados sobre datos sospechosamente recogidos, eran desde el punto de vista sustantivo bastante dudosos, y desde la perspectiva metodológica excesivamente tautológicos (puesto que confirmaban en la práctica el obvio fracaso cognitivo, por ejemplo, de tantos niños tercermundistas sometidos a examen para realizar tareas para cuya resolución no disponían del adiestramiento suficiente, ni tan siquiera del necesario), etc.

Las conclusiones que se extrajeron de este tenebroso diagnóstico fueron demoledoras: no sólo era imposible, por inadecuado, solucionar el problema de la cultura en la mente con el conductismo metodológico o el cognitivismo descontextualizador entonces dominante (pues a lo sumo tomaban la cultura como una mera variable independiente), sino, lo que es todavía de mayor trascendencia, no se podía proseguir el análisis del *ethnos* en la *psyche* tomando como estereotipo universalmente naturalizado el estilo cultural de vida de los «occidentales» –ya fuesen europeos o norteamericanos– para utilizarlo como modelo autocomplacientemente revelador de sus supuestas superioridades civilizatorias frente al resto del mundo.

21. Pensemos, entre otros, en M. Cole (1999, pp. 65, 73-74, 84, 89 o 97), J. Bruner (1991, p. 35) o el artículo de Richard Shweder «Cultural psychology What is it?» publicado en J. Stigler, R. Shweder y G. Herdt (Eds.), *Cultural psychology. Essays on comparative human development* (1990).

En definitiva, ese conato de autoconsciencia política, en parte impuesta por el vuelco ideológico-político experimentado a finales de los 70 y principios de los 80 a escala mundial, fue el principio del fin de la psicología transcultural y, dato curioso, el fin del principio de la *Cultural Psychology* que nacería de sus cenizas.

Psyche, ethnos y demos: prolegómenos para una psicología cultural «crítica» en la era del neoliberalismo global

Estas dos últimas décadas del siglo XX han estado marcadas por dos hechos cruciales: primero, el fin de la «guerra fría» en 1991, por muerte por inanición del «socialismo realmente existente», y segundo, el auge y resurrección de la supremacía incontestada de los EEUU, como potencia supervisora del control militar, económico y simbólico del nuevo orden mundial creado. Desde que en 1980 Ronald Reagan fue encumbrado a la presidencia de los USA, armado con la visionaria utopía que alumbraría la tierra prometida de un nuevo mundo (auspicada principalmente por la recalcitrante «nueva derecha» económica y política del país, y lentamente gestada en ciertos ambientes universitarios «privados» tras el trauma del Vietnam), se extendieron paulatinamente las alas dominadoras de la nueva «vulgata» del neoliberalismo,²² para abarcar en un único vuelo planetario a todos los pueblos del mundo. Las consecuencias prácticas de la aplicación política del discurso «neoliberal» no se hicieron esperar: la globalización económico-financiera para unos y el endeudamiento global para los más; el ensanchamiento de las distancias que separan el Norte del Sur; la anulación de la política a favor de lo económico; el «secuestro de lo público», a fin de desmantelar el Estado social y reemplazarlo por un Estado penal «minimalista»; la desregulación de los flujos financieros y del mercado laboral; la mercantilización generalizada de bienes e identidades; la imposición autoritaria del modelo empresarial de las «nuevas economías» (basado en la empobrecida semántica de la «eficacia», la «eficiencia» o la «competitividad») en casi todas las actividades públicas importantes (desde el mundo de la política hasta el mundo del arte y de la cultura); la acentuación de lo privativo y del individualismo posesivo, con el fin de absorber la desorbitada oferta consumista, confabuladamente inflamada por la espectacular seducción mediática; la promesa de un «multiculturalismo» políticamente correcto que, tras la proclama formal del derecho a la diferencia, esconde la marginalidad social sobre el que descansa; o, en fin, el grado de embelesamiento que ha sido capaz de producir el neoliberalismo «made in USA» entre las nuevas generaciones apolíticamente educadas, mediante una violencia simbólica apenas perceptible.

La virtualidad del neoliberalismo de ser un tipo de cultura política «sin» cultura y «sin» política, no nos debería llevar sin embargo esta vez a engaños. No

22. Remito aquí al lector(a), al artículo de Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant «La nueva vulgata planetaria», publicado en *Le Monde Diplomatique* (ed. esp.), nº 55, mayo 2000. Para una ampliación de la crítica de Bourdieu al neoliberalismo y su maquinaria escolástica y periodística, véase su libro *Contrafuegos* (1999).

sólo ha sido capaz de demostrarnos día a día su capacidad de «crear» el mundo a su imagen y semejanza, sino que ha devenido él mismo un *demos* global, con una fuerza de penetración psicológica sin precedentes. La psicología cultural contemporánea no debería por tanto pasar por alto las demasiado a menudo desestimadas lecciones del pasado. En efecto, como he intentado demostrar en el ejercicio de autorreflexividad histórico-política más arriba realizado, sería igualmente impropio olvidar que el *demos*, y la cultura política a él asociada, interfiere en la modelación psicológica de la consciencia y metaconsciencia cívico-política de los individuos (en tanto que ciudadanos pertenecientes a una macroestructura estatal), cuanto omitir el impacto que el contexto *demótico* (en tanto que contexto político general de la actividad académica e intelectual) produce sobre la misma actividad teórica de la propia psicología cultural.

Por consiguiente, para reparar esta falta de reflexividad, y poder avanzar así hacia la elaboración de un proyecto psico-cultural de carácter «crítico» que, sin caer víctima de los cantos de sirena de los corifeos neoliberales,²³ haga frente a los auténticos problemas psicológicos del mundo contemporáneo (cuales son, por ejemplo, los derivados de la galopante mercantilización de la vida cotidiana, de la intermitente deriva multicultural de las sociedades modernas, de la ascendente confrontación entre los sentimientos primordiales y los nacionales de las gentes, del estrepitoso fracaso escolar de tantas generaciones de jóvenes sin futuro aparente, de la indefinición de la categoría de «ciudadanía» en estados-nación en permanente crisis política,²⁴ de las persistentes crisis identitarias en un mundo tendencialmente homogeneizado, de las infructuosas políticas de reconocimiento de tantas minorías marginadas o, en definitiva, de tantos sufrimientos y angustias humanos cuyas existencias transcurren bajo el signo de la alienación y la impotencia por la pérdida –por usurpación– de sus propias condiciones de vida, etc.) sería conveniente, según mi entender, proceder según las consideraciones críticas que, aunque deberían ser objeto de una extensa reflexión (que dejamos para el futuro), podrían glosarse en las siguientes:

1) *Revisión crítica del concepto de «cultura»*. En general, las diversas nociones de «cultura» usadas por los psicólogos culturales, de prácticamente todos los tiempos, han sido extraídas de las canteras de la antropología cultural o de la sociología dominante en cada época, y han respondido en general al «paradigma consensualista» por ellas implícitamente suscrito.²⁵

23. Nos referimos, eminentemente, a la propensión de la ideología neoliberal a recurrir a metodologías nominalistas, basadas en la «racionalidad instrumental», la «teoría de juegos», la «teoría de la elección racional» y, en general, en los recursos derivados del «individualismo metodológico». Como es fácilmente comprensible, su reduccionismo economista subyacente, aunque ya ha sido objeto de críticas por parte de Bruner o Cole, por su incapacidad en desvelar el sentido de la acción simbólica humana, no sólo es incompatible con los presupuestos de la *Cultural Psychology* por ellos defendida, sino realmente incongruente con el proyecto psico-cultural «crítico» aquí propuesto.

24. Para una aproximación socio-política y psico-cultural a la problemática actual de la «ciudadanía», véase mi artículo «Derechos ciudadanos e ideologías identitarias en las modernas sociedades multiculturales», en las actas del *International Workshop «Discourses on identity»*, organizado por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla), 2000 (en prensa).

25. Así, por ejemplo, en Wundt (cuya noción de «cultura» se remite al punto de vista evolucionista de Tylor o Spencer), en Vygotski (que recrea un concepto híbrido, mitad hegeliano-marxista mitad deudor de la sociología funcionalista francesa (inspirado en Durkheim o Levy-Bruhl), en muchísimos psicólogos transculturales (que o bien recurren al particularismo cultural de los boasianos Kroeber o Kluchhorn, o bien se inspiran en el estructural-funcionalismo de Levi-Straus), o más recientemente, en los psicólogos culturales actuales, al estilo de Bruner, Cole o Wertsch (para cuyos propósitos se sirven de un modelo semiótico-interpretativo de «cultura», directamente inspirado en una amputada lectura de Max Weber, Geertz o algunos antropólogos «postmodernos» como Clifford o Rabinow).

Sin embargo, no hacen justicia ni a la realidad de la dinámica cultural ni a los procedimientos empíricos de la dinámica mental. De hecho, el mundo plural de la cultura no es un pacífico océano de formas simbólicas consensuadamente aceptadas, sino un turbulento mar de confrontaciones inconclusas, para obtener el control social del poder simbólico. En este sentido, la ausencia de un concepto «conflictualista» de cultura no sólo impide evaluar las tensiones psíquicas que experimenta la mente frente a su mundo socio-histórico, sino que deja yermo el terreno para incardinar la cultura política (y las formas simbólicas que le son propicias) en el propio seno del psiquismo humano.

2) *Adaptación crítica de una teoría de las ideologías.* La psicología cultural crítica, aun coincidiendo en sus bases interpretativas, constructivistas y hermenéuticas con la *Cultural Psychology* actualmente estandarizada, debería centrarse en la disección crítica de aquellas «formas simbólicas» o «signos ideológicos» (en el sentido definido por Bajtin (1992)), que, por sus características peculiares, son capaces de producir determinadas formas de dominación o alienación socio-cultural y, en consecuencia, de reproducir específicas formas jerarquizadas de control social, mediante el uso sistemático de la «violencia simbólica»; es decir, de aquel tipo de violencia que, asociada a los intereses ideológicos de los diversos poderes existentes, es capaz de institucionalizarse en la misma *psyche* de los ciudadanos, mediante la generalización del empleo sistemático de específicas «estrategias discursivas» (como podrían ser, entre otras, la reificación, la fragmentación, la legitimación, el aplazamiento o el disimulo, todas ellas claramente adversas a los intereses de los dominados). Es, por tanto, el análisis de este tipo de violencia, específicamente incrustada en determinadas formas simbólicas, discursivas o narrativas de apariencia neutral, pero en el fondo preñadas de ideología dominante,²⁶ el que se situaría en el centro de atención preferente de la psicología cultural de carácter crítico.

3) *La introducción crítica de una «economía política de la violencia simbólica».* En efecto, la psicología cultural debería también tomar plenamente en consideración todo el «ciclo» de la economía política de la violencia simbólica: áquel que empieza con la producción y organización de las formas simbólicamente violentas de los discursos del poder; se prolonga a través de los medios de transmisión y distribución asimétrica que les son inherentes; y termina con la recepción —ya sea por apropiación o rechazo, por parte de los individuos de la sociedad civil— de tales formas psico-hermenéuticamente agresivas, mediante específicos procesos de internalización psíquica. Su objetivo, por tanto, no debería centrarse únicamente en clarificar los complejos procesos cognitivos, discursivos y socioculturales por los que la violencia institucional se instala en la misma mente de los humanos, sino denunciar los mecanismos psico-simbólicos a los que usualmente recurre el poder, para privar a sus súbditos de la libertad de su

26. Un marco metodológico idóneo para analizar la naturaleza y las funciones de la «ideología» en las culturas modernas —desde sus condiciones de producción hasta sus condiciones de recepción, y desde sus estructuras narrativas hasta sus estrategias discursivas—, partiendo de un punto de vista estructural, hermenéutico y a la vez crítico, se puede encontrar en el libro del sociólogo inglés J.B. Thompson, *Ideology and modern culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication* (1990), o también en el reciente libro de Teun A. van Dijk, *Ideology. A multidisciplinary approach* (1998).

propia mente. En síntesis, la psicología cultural sólo devendrá crítica de la cultura en la medida en que sea capaz de transitar –dialécticamente– desde el «poder de la mente» hasta la «mente del poder».

En conclusión, dos advertencias finales. Primera; proceder a incorporar la *psyche*, el *ethnos* y el *demos* dentro de un mismo proyecto psico-cultural crítico, que contemple la tangente política de la acción simbólica humana como un factor interdependiente de la actividad psíquica y representacional de la mente, no significa en ningún caso politizar la psicología cultural. Significa básicamente realizar un renovado esfuerzo por ampliar su apuesta interdisciplinaria hacia aquellas áreas de las ciencias sociales que, como la sociología de la cultura (y en concreto de la cultura política), la politología, o incluso la filosofía política, puedan suministrar importantes recursos críticos para la comprensión de la conducta cognitiva y emocional de los individuos en contextos sociohistóricos concretos. Y segunda; para practicar una psicología cultural crítica que aspire a hacer realidad los principios que en su día entusiasmaron a los pioneros de la modernidad, cuales fueron los de libertad, igualdad y fraternidad (hoy llamada solidaridad), y que a su vez sepa autorreflexivamente evadirse del arrebato neoliberal que nos invade, considero francamente imprescindible que mantenga su independencia político-institucional, e incluso, me atrevería a decir, su autonomía financiera. Quizá así, quién sabe, la psicología cultural pueda llegar a ser plenamente digna para las generaciones futuras.

REFERENCIAS

- Bajtín, M. y Voloshinov, V.N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Universidad.
- Bajtín, M. (1994). *El método formal en los estudios literarios*. Madrid: Alianza.
- Boesch, E.E. (1990). *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Berlin: Springer-Verlag.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Bourdieu, P. & Loïc J.D. Wacquant (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- Bruner, J., Olver, R.R. y Greenfield, P.M. (1980). Investigaciones sobre el desarrollo cognitivo. Madrid: Ed. Pablo del Río. *Studies in cognitive Growth*. New York: John Wiley and Sons, Inc. (1966).
- Bruner, J. (1988). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (1986).
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza. *Acts of Meaning*. Cambridge: Harvard University Press (1990).
- Bruner, J. (1997). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor. *The culture of the education*. Cambridge: Harvard University Press (1996).
- Bruner, J. & Amsterdam, A. (2000). *Minding the law*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cole, M. (1999). *Psicología cultural*. Madrid: Morata.
- Courtois, S., Werth N. et al. (1998). *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión*. Barcelona: Planeta.
- Domingo, J.M. (1999). Les arrels filosòfiques i antropològiques de la «psicologia cultural» de Jerome Bruner. *Temps d'Educació*, 21, 27-57.
- Domingo, J.M. (2000). «Derechos ciudadanos e ideologías identitarias en las modernas sociedades multiculturales», en las actas del *International Workshop «Discourses on identity»*. Universidad Pablo de Olavide (Sevilla) (en prensa).

- Droz, J. (1973). *La formación de la unidad alemana (1789-1871)*. Barcelona: Ed. Vicens Vives.
- Edwards, D. (1995). A commentary on discursive and cultural psychology. *Culture & Society*, 1 (1) 55-65.
- Ehrenberg, V. (1969). *The Greek State*. Norwich: Fletcher & Son Ltd.
- Finley, M.I. (1984). *La Grecia Antigua*. Barcelona: Crítica.
- Gergen, K. (1992). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Giddens A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Habermas (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. Investigaciones sobre una categoría de la sociedad burguesa*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Jaeger, W. (1982). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Jahoda, G. (1995). *Encrucijadas entre la cultura y la mente. Continuidades y cambio en las teorías de la naturaleza humana*. Madrid: Visor.
- Lave, J. (1991). *La cognición en la práctica*. Barcelona: Paidós.
- Luria, A.R. (1987). *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*. Madrid: Akal Universitaria.
- Marx, K. (1972). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Shweder, R. (1991). *Thinking through Cultures*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Shweder, R. & Robert Le Vine (Comps.) (1984). *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stigler, J., Shweder, R. & Herdt, G. (Comp.) (1990). *Cultural Psychology. Essays on Comparative Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, J.B. (1990). *Ideology and modern culture (Critical Social Theory in the Era of Mass Communication)*. Cambridge: Polity Press.
- Van Dijk, T.A. (1998). *Ideology. A multidisciplinary approach*. London: Sage.
- Valsiner, J. (1988). *Developmental Psychology in the Soviet Union*. Bloomington: Indiana University Press.
- Vygotski, L.S. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Grijalbo.
- Vygotski, L.S. (1991). *Obras escogidas I*. Madrid: Visor.
- Vygotski, L.S. (1993). *Obras escogidas II. Problemas de Psicología general*. Madrid: Visor.
- Wagner, P. (1997). *Sociología de la modernidad*. Barcelona: Herder.
- Wertsch, J. (1988). *Vygotsky y la formación social de la mente*. Barcelona: Paidós.
- Wertsch, J. (1993). *Voces de la mente. Un enfoque sociocultural para el estudio de la acción mediada*. Madrid: Visor.
- Wertsch, J., Pablo del Río & Álvarez, A. (Eds.) (1995). *Sociocultural Studies of Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Williams, R. (1974). *Cultura i Societat (1780-1950)*. Barcelona: Laia.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Williams, R. (1981). *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*. Barcelona: Paidós.

