

Investigar desde la psicología: diálogos con la filosofía política, la ética y la música

Bertha Georgina Flores Mercado*

En este ensayo se presentan algunas reflexiones sobre el proceso de investigación social y la posición que han de ocupar los psicólogos y la psicología como disciplina científica en relación con la comunidad o grupo donde se investiga. A partir del diálogo con algunas tradiciones filosófico-políticas se argumenta cómo el proceso de investigación-intervención es un proceso inmerso en valores, relaciones de poder y visiones de mundo. Se describen también las posibles implicaciones éticas de la intervención del psicólogo como investigador. Por último, se reflexiona sobre la identidad científica de la psicología y su afán por diferenciarse del pensamiento y saber popular. Para llevar a cabo esta reflexión se establece un diálogo con la música, ya que en ésta también se han instituido categorías como música culta y música popular, y cada una tiene un valor social diferente. A través de este paralelismo con la música, se cuestiona la identidad monológica de la psicología y se propone reconocerla como una identidad dialógica, múltiple y polifónica.

Palabras clave: psicología, investigación, intervención.

Preguntas preñadas de respuestas

Un proceso de investigación se inicia por lo general con una o más preguntas que marcan y dirigen el trayecto investigativo. El campo de la investigación, sea teórico o empírico, puede seguir un trayecto laberíntico dada la complejidad de los procesos sociales y políticos. Así,

* Doctora en Psicología Social por la Universidad de Barcelona. Investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Correo electrónico: <posgrado.comunitaria@gmail.com>.

la pregunta sirve de guía y define el camino que ha seguirse para no perderse en dicho laberinto.

La pregunta no sólo hace de guía, sino que también –se debe destacar– delimita, dibuja, moldea y construye la realidad social que pretende ser descrita, analizada, comprendida, explicada o intervenida.

La pregunta en sí misma no está aislada; necesariamente responde a un corpus teórico sin el cual no puede existir: el corpus es el que le da sentido y razón de ser a la pregunta. Por lo tanto, cuando formulamos una pregunta debemos tener en cuenta que ésta ya va preñada de respuesta. La respuesta proviene no de la realidad a investigarse, o al menos no únicamente, sino de su propio lugar de formulación; es decir, desde la propia teoría. Entonces, la pregunta no es neutral, ni apolítica, en tanto que la propia teoría tampoco lo es.

La pregunta, al llevar en su vientre fecundo una respuesta, nos invita a cuestionarnos: ¿en dónde quedará su producto?, ¿quién será el poseedor de éste?, ¿qué motivaciones guían el estudio en determinada comunidad o grupo? La pregunta está también rodeada de otras preguntas que no necesariamente provienen de los postulados teóricos y epistemológicos de la investigación e intervención, sino que se ubican en el terreno de lo político y de lo ético.

Oscilaciones entre la política y la ética durante la investigación-intervención

El péndulo de la investigación-intervención oscila no sólo hacia el campo teórico y el empírico, sino también hacia la ética y la política, en un continuo ir y venir, en un vaivén rítmico que no puede detenerse. Pero, ¿por qué consideramos que oscila hacia el campo ético y político? Decimos que hacia *lo político* porque las preguntas pueden obedecer a fines o intereses hegemónicos o no. Hacia *lo político* porque plantea una visión de mundo que no es única ni finita y por lo tanto puede ser debatida, discutida, es decir, polemizada. Hacia *lo político* porque en la enunciación de la pregunta se definen relaciones de poder o dominación con la comunidad o grupo. Hacia *lo ético* porque la pregunta implica la construcción del *otro*. Hacia *lo ético* porque nos plantea la relación de dos sujetos: un *yo* y un *tú*, un *nosotros* y un *ellos*, una relación *emicl/etic*, por lo cual, al menos en un inicio de la investigación, científicos socia-

les y comunidades se erigen como grupos culturalmente diferentes y excluyentes.

Aspectos políticos de la investigación-intervención

Para describir el terreno de *lo político* estableceré un diálogo con la filosofía política. Hablaré de dos posturas filosófico-políticas que considero relevantes: el liberalismo y el republicanismo. Estas dos ideologías facilitan la comprensión de *lo político* ya que organizan las relaciones que establecemos las personas, la manera como le damos forma y sentido a nuestro mundo y como se modelan las instituciones, las prácticas y la cultura política, y dan lugar a subjetividades políticas y a modos particulares de identidad (Mouffe, 1999).

Así, liberalismo y republicanismo son pertinentes para este ensayo, pues cada una de estas ideologías tiene postulados políticos sobre lo que es la *intervención*; la definen y de alguna forma inciden no sólo en el campo político sino en la ciencia y la vida cotidiana. De ahí su relevancia.

En el terreno de *lo político* se habla y discute sobre la *intervención* del Estado en la sociedad. Me gustaría establecer un diálogo y retomar este debate para la discusión de la intervención de la psicología a través de la investigación en distintos ámbitos comunitarios y grupales. Al efecto, a continuación describo algunos de los postulados de cada una de esas ideologías para poder comprender desde dónde plantean cada una la *intervención* o la *no-intervención* del Estado, para después acudir a los procesos de intervención de las ciencias sociales, en nuestro caso, de la psicología. Resulta importante tener presente que la noción de intervención está estrechamente relacionada con las ideas que se tenga sobre el individuo, la libertad y la autonomía.

Desde el liberalismo, la idea principal sobre el individuo es que éste tiene determinadas libertades fundamentales. Otorga a los individuos una *libertad de elección* muy amplia en lo relativo a la manera como dirigen sus vidas y sus proyectos. El liberalismo considera que el individuo es capaz de *elegir* una concepción buena de la vida y le permite reconsiderar esta decisión y adoptar un nuevo plan de vida mejor, si así le conviene. Trata de proteger las libertades de los individuos frente a los totalitarismos estatales. Estos supuestos teóricos los podemos encontrar

en varios autores de la tradición liberal, como Stuart Mill y, en fecha más reciente, en Rawls y Dworkin (citado en Kymlicka, 1996).

La libertad que los liberales reclaman para los individuos no es en esencia la libertad de trascender la propia cultura y la propia historia, sino más bien la libertad de desenvolverse dentro de su propia cultura societal, de distanciarse de determinados roles culturales y elegir cuáles son las características de la cultura que vale la pena desarrollar y cuáles carecen de valor. La libertad de elección no es inamovible, se puede someter a revisión, ya que los fines actuales no merecen la fidelidad, y es posible exponerse y elegir otros modos de vida (Kymlicka, 1996).

Es importante mencionar que el modelo liberal se considera deontológico en tanto otorga una prioridad absoluta al sujeto: el sujeto es antes que sus fines y por lo tanto es un sujeto previamente individualizado. La visión del ser humano como elector autónomo de fines lleva a los liberales a conceder esta prioridad moral absoluta al sujeto sobre sus fines. Para los liberales, lo que merece más respeto de los seres humanos es su capacidad para escoger objetivos y fines, y no las elecciones específicas que realiza. La capacidad del ser humano de elegir sus fines con autonomía constituye la esencia de su identidad (Mulhall, y Swift, 1996).

Por ejemplo, la noción del *yo* en Rawls es de tipo voluntarista, y esta voluntad es una cuestión interior e individual. La consideración deontológica de la unidad del *yo* es la noción del sujeto como un agente de elección soberano, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados; llega a sus propósitos y objetivos por actos de voluntad en contraste con los actos de cognición. El *yo* deontológico es un sujeto cuya identidad está dada independientemente de las cosas que tiene, es decir, al margen de sus intereses y sus fines, y de sus relaciones con los demás (Sandel, 2000).

Ahora bien, después de haber repasado brevemente los supuestos del liberalismo sobre el individuo y la libertad, cabe preguntarse: ¿cómo establecer y justificar el intervencionismo del Estado en las vidas de las personas, si el ideal que defienden los liberales es que las personas puedan vivir de manera autónoma?

El rasgo distintivo del Estado liberal es la función que desempeña: debe ser funcionalmente neutro. Dicha neutralidad del Estado proviene de la autonomía de la persona y no viceversa. El Estado no debe favorecer a ninguna doctrina comprensiva ni a las concepciones del bien vinculadas a ellas (Zapata, 2001).

De acuerdo con esto, el Estado debe desempeñar un papel mínimo, sobre todo en lo que respecta a los intereses del individuo liberal: propiedad privada, vida privada, elecciones, etcétera.

Ahora bien, si pensamos la investigación-intervención desde el modelo liberal, cabe la pregunta: ¿es deseable que la psicología intervenga en la vida de los individuos o comunidades?, ¿la intervención atenta contra la libertad del individuo? Antes de dar respuesta a estas preguntas, pasaré a describir algunos postulados del republicanismo para terminar de dibujar el marco del debate.

Al igual que para los liberales, para los republicanos la libertad y la autonomía son conceptos centrales, sólo que se entienden de manera diferente. En el republicanismo encontramos la reivindicación de la libertad: la ausencia de dominio, la vida en un Estado libre. El Estado libre es aquel que permite la grandeza y el crecimiento de la comunidad y, sobre todo, el que posibilita que los ciudadanos estén en condiciones de seguir libremente sus propios fines (Gargarella, 1999).

En la ciencia política han prevalecido dos formas de entender la libertad: la libertad positiva y la libertad negativa. La primera es entendida como autodominio y la segunda, como ausencia de interferencia por parte de otros. Sin embargo, desde la tradición republicana hay una tercera concepción de la libertad, la que se entiende como ausencia de dominación (Pettit, 1999).

Una relación de dominación se da cuando alguien tiene poder sobre otro, en la medida en que tiene capacidad para intervenir de modo arbitrario en determinadas elecciones que el otro pueda realizar. Intervenir de *manera arbitraria* en la vida de los otros implica que el acto es elegido sin atender a los intereses o a las opiniones de los afectados. Un acto es arbitrario en virtud del control —o la falta de él— que caracteriza a su ejecución, no en virtud de las particulares consecuencias que traiga consigo (Pettit, 1999). Esto es, un acto tiene características de dominación cuando a pesar de que posiblemente traerá beneficios al sujeto, no ha sido consultado ni negociado con el otro.

Intervención y dominación han de ser entendidas de manera diferente ya que no son equivalentes. La diferencia radica en que puede ocurrir la dominación sin intervención y al revés, la intervención sin dominación. La no-intervención y la no-dominación son dos ideales diferentes: aquellos atraídos por la no-intervención estiman el hecho de tener opciones, estén éstas dominadas o no; en tanto, los atraídos por la no-dominación

estiman el hecho de tener opciones no dominadas, pero no necesariamente el hecho como tal de tener opciones. La no-dominación es una forma de poder, representa el control del que disfruta una persona respecto de su propio destino. La no-dominación implica una especie de seguridad o inmunidad frente a intervenciones arbitrarias y no la mera ausencia de intervenciones, como sostienen los liberales (Pettit, 1999).

La libertad como no-dominación implica no sólo que se instauren leyes para la libertad de los ciudadanos, sino también que existan las condiciones para que la ciudad o el estado sean libres. De esta forma, los republicanos se preocupan tanto por conseguir un cuerpo político libre, como de la libertad de los individuos. A diferencia de los liberales, que se preocupan por la libertad como no-intervención del Estado en la vida de los ciudadanos, para los republicanos un gobierno justo no infringe la libertad, sino que la establece. Aun si se entendiera la libertad como autocontrol personal, ésta debiera ser facilitada o promovida por un Estado que garantizara la libertad como no-dominación, ya que es más fácil que las personas consigan su autonomía cuando tienen garantías de que no serán dominados por otros (Pettit, 1999).

Después de esta breve revisión de la noción de libertad del republicanismo vuelvo a formular las preguntas que apliqué al liberalismo: ¿es deseable que la psicología intervenga en la vida de los individuos o comunidades?, ¿la intervención atenta contra la libertad del individuo? Si el lector ha seguido cuidadosamente los postulados de ambas ideologías, entonces podrá intuir que las mismas preguntas tendrán respuestas diferentes.

Desde una posición liberal, toda intervención, sea del Estado, sea de la ciencia, será un atentado a la libertad y autonomía del individuo. Al tener la noción deontológica del sujeto previo a sus fines, el liberalismo considera que cualquier acción *externa* pone en riesgo y peligro la libertad individual, sobre todo cuando estas intervenciones actúan en lo que es considerado el espacio privado.

En algunos textos donde se reflexiona sobre la intervención desde las ciencias sociales podemos encontrar la posición que considera que la intervención es violencia. Por ejemplo, Carlos Pérez (2002: 118) afirma que “hay que recordar que el proceso de conocimiento del investigador de las ciencias sociales es desde su origen un acto de violencia. Esta violencia es el punto de partida que trastoca la realidad social y con ello las subjetividades involucradas al imponerles una lectura muy particular y sobre todo ajena a los intereses de los investigados”. O bien, la posición

de Raymundo Mier (2002: 24), quien dice: “la intervención es siempre una manifestación de la voluntad de poder. Guarda, por consiguiente una estrecha relación con la voluntad de normar”.

Considero que estas posiciones frente a la intervención podemos ubicarlas en la visión liberal del mundo: hay una noción del sujeto como anterior a sus fines, un sujeto previamente individualizado y la sociedad es sólo una fuente de violencia y normativización y no una fuente de autonomía y liberación.

Si desde ciertas posiciones y para ciertos autores se considera que la intervención es violencia, podríamos cuestionarles formulando la pregunta a la inversa, es decir: no intervenir ¿no es también una forma de violencia?

Al considerarse que la intervención siempre es violencia, podemos criticar el esencialismo de esta visión y sus repercusiones en el ámbito práctico-científico. De entrada, esta posición podría atarnos de manos y dejarnos sin posibilidad de acción para no violentar al *otro*. Si la intervención es definida a priori y no a través de su práctica, no hay una visión pragmática del proceso, y por lo tanto no se toman en cuenta el contexto y las circunstancias histórico-sociales que produjeron el proceso de investigación-intervención.

Por otro lado, como ya describimos, desde la posición republicana la intervención, sea del Estado, sea de la ciencia, no es negativa; al contrario, la intervención es el punto de partida para dar lugar a la libertad individual. La libertad individual no es posible si no hay una libertad colectiva y un Estado y ciencia libres.

En este sentido, podemos discutir si la intervención por sí misma es dominación o si más bien depende de las formas, circunstancias, tipo de relaciones entre los actores sociales, etcétera, es decir, si es una práctica social más que un entidad esencial. Tanto liberales como republicanos coincidirán en que la intervención es válida y no dominante, siempre y cuando el sujeto afectado tenga la posibilidad de *elegir* si se realiza o no un proyecto de investigación en su comunidad. Sin embargo, un republicano iría más lejos aún, y se preguntaría: ¿el proyecto de investigación-intervención es una opción no-dominada?; esto es, cuando una comunidad *elige* o permite que se realice un proyecto en su espacio colectivo, ¿puede saber a qué intereses responde esa investigación?, ¿si atiende los intereses de los grupos dominantes o los de los dominados?

Desde una posición republicana se cuestionaría la simple *elección* de los ciudadanos en el proceso de investigación-intervención, o sea, el republicanismo nos llevaría necesariamente, no a un simple proceso de *elección*, sino a un complejo proceso de *participación ciudadana*, al ejercicio de la toma de decisiones en las diferentes esferas sociales, incluida la ciencia. Aquí surge la pregunta: ¿los ciudadanos de una comunidad o grupo cualquiera pueden participar en las decisiones que toma la comunidad científica? ¿Pueden generalmente los ciudadanos, decidir sobre los proyectos y financiamientos de investigación? Me parece que ya sabemos la respuesta.

Para finalizar este apartado, formularé una pregunta más: ¿qué ciencia sería deseable ejercer en nuestro contexto social? ¿Una ciencia liberal que por no interferir en la vida privada de los individuos decide no actuar o una ciencia republicana que se implica y se compromete con comunidades y grupos en resistencia a través de su intervención?

Aspectos éticos de la intervención

Para describir el terreno de lo ético me acogeré a la postura que ve lo ético como *exterioridad*. De acuerdo con esta perspectiva, el sentido y razón de ser de la ética es que existe un *otro* extranjero, asimétrico, diferente y que viene de lejos. La ética es “una alteración del yo, una des-identidad, una des-identificación que hace estallar el espejo de la imagen de sí para construirse de otro modo, la ética entonces nos expone a la exterioridad, a la diferencia” (Mèlich, 1998: 78).

Sin embargo, para comprender lo ético también hay que hablar de su opuesto, es decir, el totalitarismo que niega la diferencia, la pluralidad y la alteridad. En este sentido, las ciencias occidentales, entre ellas la psicología, en su ejercicio suelen ser totalitarias al admitir sólo a la *razón* como único lenguaje y al no aceptar crítica alguna que no provenga de la propia ciencia (Gergen, 2006; Mèlich, 1998).

De acuerdo con lo anterior, cuando estamos ubicados en el terreno de *lo ético* nos envuelve la dualidad interior-exterior, la formulación de las identidades/alteridades. Nos ubica en una pertenencia y nos permite observar la diferencia cuando ésta es reconocida y aceptada.

En lingüística y antropología esto se ha expresado ya desde hace tiempo a través de la relación *emicletic*, un *nosotros* y un *ellos* contruidos en y

a partir de la relación dual que provoca la investigación-intervención en el campo. Los etnógrafos son siempre los extraños introducidos parcialmente en una cultura, que en el curso de la investigación adquieren roles y estatus en el seno de la comunidad. El extraño, para la comunidad, pasa a convertirse en *amigo o miembro de la familia*, y se espera que comparta los sentimientos y las crisis que experimenta el resto de los miembros de la comunidad. También se espera de él cierto compromiso, por lo que el producto de la investigación no sólo debe ofrecer una representación auténtica de los modos de vida del grupo sino aparecer como legítimo a los ojos de los participantes (Goetz y Le Compte, 1988).

Sin embargo, hay que analizar con más detenimiento la relación *emicletic*. En un primer momento estos sujetos son dos extranjeros que se desconocen mutuamente, desconfían y ocultan su desnudez a la mirada curiosa. No será a través del tiempo, sino a través del diálogo, de la conversación entre alteridades, que consigan aproximarse y difuminar sus fronteras identitarias; sus identidades seguirán siendo diferentes, pero esta diferencia no estará marcada por lo ajeno y la xenofobia, sino por el reconocimiento de la pluralidad de sus mundos. Durante la investigación de campo el o la investigadora se pasea por la comunidad, pregunta y habla con la gente, participa de la vida cotidiana y sus rituales, se ubica y al ubicarse se posiciona en alguno de los lugares que ofrece el campo de interacción. Su posición de poder o dominación estará definida por su pertenencia al mundo de la ciencia. La persona que investiga es la que sabe: sabe algo que la comunidad o grupo desconoce. A partir de esa premisa, la comunidad deposita su capacidad de decisión en los profesionales de la psicología (Gergen, 2006; Pérez, 2002).

Sin embargo, desde una lectura posmoderna, la posición del científico social no es fija, ni se la ha ganado de una vez y para siempre; al contrario, como sujeto social que es, entrará mediante la interacción al entramado de significados locales a partir de su multiplicidad de *voes*, es decir, el o la investigadora no sólo llega a ser visto por la comunidad como un representante de la ciencia y el conocimiento, sino también será interpretado a partir de su sexo, nacionalidad, clase social, preferencia sexual, etcétera; es decir, la identidad del profesional también es plural y abarca otras categorías y roles sociales.

De acuerdo con esto, la visión posmoderna nos indica que para comprender al sujeto nos hemos de aproximar a él como una pluralidad, que depende de sus diversas posiciones de sujeto a través de las

cuales se constituye dentro de diferentes formaciones discursivas. Entre las posiciones de sujeto no hay un vínculo a priori, por eso no hay posición de sujeto que esté asegurada de manera definitiva, y por lo tanto no hay identidad social que pueda ser completa y adquirida de una vez y para siempre. El sujeto es visto como la articulación de un conjunto de posiciones correspondientes a la multiplicidad de las relaciones sociales en que se inscribe (Mouffe, 1999).

Así, el psicólogo en su investigación ocupará una posición social en el campo de interacción, pero esta posición estará en movimiento derivado de las fuerzas y relaciones de poder particulares del campo, y el campo, a su vez, estará conformado por la acción de los actores, no es una entidad definida para siempre.

Si continuamos analizando la relación *emic/etic* podemos ver que autores como Tzvetan Todorov (1988) sugieren que en la investigación es indispensable identificarse con lo ajeno para comprenderlo mejor, pero no es necesario mantenerse ahí, sino que su exterioridad es pertinente y lo importante es hacer un movimiento de ida y vuelta; es decir, entrar en el mundo cultural del otro para regresar al propio, pero ya con otra mirada. Así, la aproximación al *otro* es ante todo una aproximación al sí mismo cultural y podemos observar que cuando hablamos y redactamos un texto sobre el *otro* en realidad dejamos ver más nuestra cosmovisión y cultura que la del *otro*. Ejemplos de esto pueden ser etnografías como la de Malinowski, escritas en décadas anteriores y que nos permiten hacer una crítica y reflexión dirigida más al quehacer del científico que a la cultura o grupo cultural descrito en la etnografía.

La voz de la psicología en un concierto polifónico

Para finalizar este ensayo quiero reflexionar y discutir sobre la *identidad científica* de la psicología y el lugar que ocupa en el proceso de la investigación-intervención en una comunidad o grupo.

Para esta reflexión, como anticipé al inicio, estableceré un diálogo con la música y trataré de responder a preguntas como las siguientes: si la psicología es ciencia, entonces, ¿está hecha sólo del pensamiento científico?; ¿de qué naturaleza es su identidad?; ¿monológica y homogénea?; ¿dialógica y diversa?; y ¿qué posición ha de ocupar en la investigación respecto de la comunidad o grupo?

Consideremos que una comunidad cualquiera puede ser vista como un concierto en el que intervienen diferentes voces e instrumentos. Esta metáfora nos permite pensar el mundo social ya no sólo como un aglomerado de cosmovisiones en las que se privilegia la mirada, sino como un concierto de polifonías, es decir, un espacio en el que hay sonidos y voces diferentes, y no sólo miradas. Así, la comunidad estará constituida por diferentes voces que ahí suenan, que dan lugar a un concierto polifónico y que según sea su sonido, ocuparán un lugar en el entramado de las significaciones y de las relaciones de poder y dominación de dicha comunidad. Desde aquí podemos formular la pregunta: ¿qué lugar ocupa la voz de la psicología en este concierto polifónico?

Muchas han sido las críticas hacia la hegemonía de la psicología científica. Sin embargo, a pesar de las críticas y reflexiones, continuamos haciendo una psicología, que mantiene la idea de erigirse como la voz sonante y cantante del concierto polifónico. La psicología se levanta como una voz que no reconoce su intrínseca articulación a las otras voces y cuyo peso no puede ser mayor al de las otras, aunque éstas al parecer no suenan.

La voz de la psicología, desde su tono científico, racional-patriarcal, se pretende como conocimiento único y se establece, como diría Rossi Braidotti, “como el modo hegemónico, para hacerse pasar por la norma, por el centro deseable y confinar a los *otros* a una posición periférica” (Braidotti, 2000: 39).

La misma autora nos hace recordar que la dislocación del sujeto racional ha llevado a problematizar la subjetividad en las últimas décadas; por lo que me parece interesante poder problematizar a la psicología desde su sí mismo y su identidad científica.

Las distinciones y oposiciones entre pensamiento científico y pensamiento cotidiano, conocimiento *versus* saber, son dualismos que se han creado desde la cosmovisión occidental. La racionalidad occidental se pretende universal y coloca a las creencias y mitos como el opuesto no deseable, no reconoce que el propio pensamiento científico es heredero de los saberes vernáculos (Gómez, 2006).

El dualismo excluyente, conocimiento científico *versus* saber, constituye al mismo tiempo una identidad y una alteridad en la que cada categoría ocupa una valoración diferente. Estas distinciones suceden en la ciencia y, por ende, en la psicología, pero no son exclusivas de la ciencia: también las encontramos en el arte, ya que éste reproduce la visión

dualista de arte culto y arte popular, donde cada uno tiene un precio y una valoración cultural y económica desigual (Bourdieu, 1988).

Así, también en la música encontramos esta distinción: música clásica *versus* música popular. Sin embargo, en la música ha sucedido un proceso interesante frente a este dualismo, que describiré brevemente a continuación.

Dado que hace algún tiempo músicos destacados de distintas geografías se preocuparon por *integrar* o inspirarse en la música rural o popular para crear sus grandes obras clásicas, reconocidas mundialmente, podemos decir que la música culta se nutrió de esta cultura musical popular. Por ejemplo, Bela Bartók, músico y etnomusicólogo húngaro del siglo pasado, con un profundo interés por la música popular y su relación con la música culta, encontró que los músicos de conservatorio consideraban la armonización de las melodías populares como algo relativamente fácil, o más fácil que la escritura de una composición de música culta. Describía que la música popular alcanzaba importancia artística sólo cuando por obra de un gran talento creador conseguía penetrar en la alta música culta y por lo tanto influir sobre ella (Bartók, 1997).

A mediados del siglo XVIII en Europa se despertó el interés por el arte rural. Los recolectores de cantos populares se convencieron de que las variantes introducidas en estos cantos obedecían a ciertas leyes, lo que los indujo a no juzgar a la *variante* como un error o como la corrupción de una determinada forma, considerada la única justa (Bartók, 1997).

Hubo otro elemento que los recolectores de cantos populares terminaron por entender: que los pequeños cambios entre una estrofa y otra, especialmente en los adornos de la melodía, no eran producto de la inseguridad del cantor, como suponían al compararlos con los cantos cultos. Comprendieron que tales realces no se debían a que el cantor no supiera bien la melodía, sino que, por el contrario, la variabilidad constituía uno de los caracteres peculiares y constantes del canto popular (Bartók, 1997).

Con este reconocimiento y revaloración de la música campirana, algunos compositores del siglo XIX cedieron abiertamente a la influencia de la música popular: Liszt, Chopin, Grieg, Smetana, Dvorak, Rimsky Korsakov, entre otros. Estos compositores introdujeron en sus obras el carácter de su gente y se les denominó nacionalistas. En México podríamos mencionar a Silvestre Revueltas, Blas Galindo, Pablo Moncayo, entre otros. Este fenómeno, según Bartók, no sólo desarrolló el orgullo

nacional de los pueblos oprimidos, sino que incluso se consideró a la música como el mejor medio para transmitir los valores culturales y reanimar el sentimiento nacional en las clases cultas (Bartók, 1997).

Para Bartók, la música popular campesina no debía llevarse a los museos, sino que se trataba de llevar a la música culta el típico carácter de la música campesina. Esto es, se debía trazar un puente entre ambas formas culturales de entender el fenómeno sonoro, romper con la dicotomía culto/popular mediante la fusión e intersección de notas para seguir creando y recreando diferentes formas musicales.

Bartók quería concretar un carácter popular, más que nacional, del arte. Su objetivo era que los límites entre la música popular y la culta quedaran borrados y que la música culta dejara de llamarse así, para volver al pueblo.

¿Qué relación tiene esta historia de la etnomusicología húngara con la voz de la psicología? Reformulo la pregunta: ¿será posible que la psicología como disciplina científica reconozca e incluya las voces del saber popular? En cierta medida, su voz ya está bien articulada al saber popular; el problema radica más bien en que esta voz de la psicología, pocas veces o casi nunca reconoce que su conocimiento está profundamente entretejido y producido desde la voz del (mal) denominado *hombre de la calle*.

Para esta reflexión retomo a Braidotti (2000), quien plantea que el sujeto *mujer* no es una esencia monolítica definida de una vez y para siempre, sino que es el sitio de un conjunto de experiencias múltiples, complejas y potencialmente contradictorias. Después nos habla del sujeto como un montón de partes fragmentadas que se mantienen unidas por el adhesivo simbólico apegado al orden falocéntrico. Nos habla, sobre todo, del *sí mismo* como colección de fragmentos, de las diferencias que hay en cada *sí mismo*. La mirada feminista de Braidotti sobre la identidad de la ciencia nos permite dislocar al sujeto racional y prestar atención a la alteridad.

La discusión en torno al sujeto, el *sí mismo*, la alteridad, el centro y la periferia que se ha generado desde el feminismo, nos permite pensar y reflexionar al sujeto *psicología*, su *sí mismo* y su alteridad. La psicología se considera y se pretende científica para diferenciarse de ese *otro* que son las voces populares. En su afán de *ser científica*, la voz de la psicología se convierte en un discurso monológico que pretende significados estables, definitivos y unívocos, mismos que corresponden a una sola voz enunciadora (Bajtín, citado en Silvestri y Blanck, 1993).

Como sugirió hace tiempo Bajtín, las voces *monológicas* se oponen a las voces *dialógicas*. Las voces *monológicas* están orientadas en una sola dirección ideológica y niegan la visión pluralista de la realidad. En cambio, las voces *dialógicas* exhiben una pluralidad semántico-ideológica, en ellas se manifiestan varias voces que pueden corresponder a distintas conciencias socioideológicas (citado en Silvestri y Blanck, 1993). Si consideramos que el sí mismo de la psicología es diverso y plural, entonces podemos decir que las voces del pensamiento popular también están presentes en la construcción del entramado polifónico de la psicología.

¿Será posible algún día que en los textos de psicología se pueda reconocer el peso que han tenido, por ejemplo, las voces de los movimientos sociales en el replanteamiento de muchos de sus presupuestos científicos? ¿Podremos citar libremente en nuestros textos científicos las voces del saber popular, de los movimientos sociales, no como objetos de estudio, sino de la manera como se cita a los *grandes* autores (Foucault, Freud, Moscovici y otros)? ¿Podrá la voz de la psicología admitir su pluralidad y reconocer y dar crédito a esa *vox populi* de la que quiere empecinadamente diferenciarse?

Los intentos de la psicología de ser una voz objetiva, de borrar todo acento, de ser atonal, de ir más allá de clases sociales, fronteras, tiempos, etcétera, han sido criticados. Distintos autores desde la psicología social (Baró, 1990; Montero, 1994; Ibáñez, 2001; Fernández Christlieb, 2001; Gergen, 2001) han formulado interesantes críticas hacia la posición hegemónica, científicista y autoritaria de la psicología. Estas críticas han tratado de deshacer el trenzado discursivo sobre la neutralidad, la objetividad y la verdad, y han trazado rutas y horizontes para seguir caminos alternos a los establecidos. Donna Haraway (1941) habla, por ejemplo, de otras formas de objetividad, la *objetividad feminista*, en la cual solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. Haraway nos plantea entonces un *conocimiento situado*, es decir, un conocimiento intencionadamente político, porque conocer es un proceso participativo y de responsabilidad de quien conoce. Sólo desde la parcialidad y la delimitación del tiempo y del espacio se puede brindar una concepción del mundo más adecuada, objetiva y transformadora. En este sentido, la voz de la psicología debería reconocerse como una voz situada, limitada en un tiempo y un espacio y formada por y articulada a otras voces.

Para finalizar, regresemos al diálogo con la música. Más que un fenómeno meramente sonoro, la música es un fenómeno cultural: la tex-

tura de la voz y del sonido, su entonación, su timbre, son invenciones y construcciones sociales. La voz bella y la fea, la diferenciación entre ruido y sonido, lo afinado y lo desafinado son productos histórico-culturales y no meras respuestas a estímulos auditivos concebidos de igual forma en cualquier parte del mundo.

Los diferentes pueblos del mundo han producido distintos sistemas de afinación y escalas musicales (Goldáraz, 2004). A lo largo de la historia de la música occidental se han utilizado variados sistemas de afinación y estos cambios han sucedido de acuerdo con las diferentes formas de apreciación de las consonancias. Antes del siglo XIX, en Europa afinar un instrumento era un *gran problema*, no había acuerdo sobre las notas */la/ /sol/ /mi/*, sus afinaciones y escalas. En el siglo XVIII el */la/* que producía un diapasón inglés sonaba a un */fa/* en el órgano que tocaba Johann Sebastián Bach en Alemania. No sería sino hasta el siglo XIX cuando se considerara necesaria la estandarización de la afinación y se *acordara*, –y con el acuerdo se borrara toda divergencia– que la afinación deberá hacerse en */la/* (Wikipedia, 2007).

A partir de esa época y hasta nuestros días la mayoría de los músicos afinan en esa nota. Así se crea la norma y, a partir de ella, se considera que todo lo que no esté en */la/* está desafinado: con ello todas las culturas musicales no europeas, y no sólo éstas, sino la música popular y campesina en general, así como otras músicas, quedaron fuera de la afinación estandarizada. De ahí que los sonidos emitidos por instrumentos y voces que no se afinan en */la/*, como muchos lo son, nos suenen *desafinados*.

La estandarización de la afinación no sólo trajo como consecuencia la distinción afinado/desafinado sino que muchos de esos otros desafinados intentaron (o intentan) entrar a la norma. Músicas, como la música del mundo rural o de pueblos indígenas, tienen una clara tendencia a afinarse en */la/* para ser aceptadas por los oídos occidentales.

Con esta idea quiero terminar mi reflexión, diciendo que la psicología que pretende con y a partir de su investigación decirle a la gente cómo debe actuar, ser la voz sonante y monológica, que no reconoce su pluralidad fónica, que se afina únicamente en */la/*, no es ni buena ni mala, simplemente *desafina*.

Bibliografía

- Baró, Martín
1990 [1983] *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*, San Salvador, UCA.
- Bartók, Bela
1997 *Escritos sobre música popular*, México, D.F., Siglo XXI, 1979.
- Braidotti, Rosi
2000 [1994] *Sujetos nómades*, Barcelona, Paidós, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre
1988 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Fernández, Pablo
2001 “El lenguaje versión callada”, en M. González, y J. Mendoza, comps., *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*, México, D.F., CIIACSO/Instituto Tecnológico y de Estudios de Monterrey, pp. 13-46.
- Gargarella, Roberto
1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós.
- Gergen, Kenneth
2001 “Psychological science in a postmodern context”. Disponible en: <<http://www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu25&st>>.
- 2006 [1991] *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- Goetz, Judith y Margaret Le Compte
1988 *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*, Madrid, Morata
- Goldáraz, Javier
2004 *Afinación y temperamentos históricos*, Madrid, Alianza.
- Gómez, José
2006 *Saberes agrícolas tradicionales. Su incorporación en la educación agrícola*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Kymlicka, Will
1996 *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

Haraway, Donna

1994 [1991] *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Ibáñez, Tomás

2001 [1994] *Psicología social construccionista*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Mèlich, Joan-Carles

1998 *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos.

Mier, Raymundo

2002 “El acto antropológico. La intervención como extrañeza”, en *Tramas*, núms. 18-19, UAM-Xochimilco, pp.13-50.

Montero, Maritza

1994 “Un paradigma para la psicología social. Reflexiones desde el quehacer en América Latina”, en M. Montero, coord., *Construcción y crítica de la psicología social*, Barcelona, Antrhopos, ucV, pp. 27-47.

Mouffe, Chantal

1999 [1993] *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.

Mulhall, Stephen y Adam Swift

1996 *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy.

Pérez, Carlos

2002 “Etnografía como autorreflexión. La intervención desde la antropología”, en *Tramas*, núms.18-19, UAM-Xochimilco, pp.113-124.

Pettit, Pierre

1999 *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.

Sandel, Michel

2000 *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.

Silvestri, Adriana y Guillermo Blanck

1993 [1976] *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*, Barcelona, Anthropos.

Todorov, Tzvetan

1988 [1986] *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar.

Wikipedia

2007 “Afinación” en Wikipedia. La enciclopedia libre, en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Afinaci%C3%B3n> [acceso: 2007].

Zapata, Ricard

2001 *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Barcelona, Anthropos.

Artículo recibido el 07 de junio de 2007
y aceptado el 25 de abril de 2008