

Poder simbólico y realidad social

[Luciano Literas](*)

- Presentación
- 1. Teoría social y la realidad como construcción
- 2. Aparatos y producción del sujeto. La institución de los sistemas normativos y práctico
- 3. La definición del otro
- 4. Antígona y los límites de la obediencia. El principio de resistencia
- 5. Algunas conclusiones
- BIBLIOGRAFÍA
- NOTAS

Presentación

El objeto de trabajo ha sido indagar la construcción social y polémica de la realidad. Para esto comenzaremos explorando los diversos principios de explicación de lo real en la teoría social, señalando categorías, conceptos y perspectivas que se utilizaron en el desarrollo del trabajo. Luego abordaremos la cuestión relativa a los aparatos o instituciones destinadas a producir/imponer sentido, con el objeto de expresar el carácter construido de lo real y del sujeto. Los estudios de Émile Durkheim y Louis Althusser sobre el sistema educativo y los aparatos ideológicos resultan ejemplares para pensar la razón y las características de toda institución social. Después indagaremos la constitución de un *otro* a partir de la lucha e imposición simbólica de sentido, recuperando la figura del enemigo que describe Murria Edelman y la importancia que tiene en ello la atribución societal estudiada por Serge Moscovici. Finalmente estudiaremos a partir de la tragedia griega los alcances y límites de la obediencia, tomando el caso de Antígona como principio de alteridad y desobediencia.

En síntesis el objetivo ha sido desandar el camino que recorre la producción y reproducción de *lo real* a partir de la construcción e imposición de sentido desarrolladas en las instituciones sociales, las definiciones que se elaboran a partir de las diversas representaciones sociales, y finalmente la relación entre autoridad y obediencia, estatus jerárquicos emanados de una estructura material pero también de un orden simbólico y perceptivo. El problema que une los diferentes puntos tratados en el trabajo es entonces el de explorar las condiciones y formas de producción de la realidad y junto a ello los alcances y límites de los cursos de acción que sugiere una determinada percepción.

1. Teoría social y la realidad como construcción

La capacidad de nominar e imponer atribuciones es una fuente de disputa silenciosa y permanente en las sociedades, expresando las relaciones de poder en el ámbito simbólico y cultural. Durkheim nos ofrece una primera perspectiva analítica en la cual las formas de clasificación dejan de ser formas universales y trascendentales, para transformarse efectivamente en formas sociales - y en consecuencia arbitrarias - relativas a grupos particulares. El poder de construir la realidad, estableciendo un orden que lo haga comprensible, dando sentido al mundo, descansa en el poder simbólico como fuerza estructuradora y a su vez estructurada, de la percepción. Peter Berger y Thomas Luckmann hablan entonces de la crisis de sentido en la modernidad, a partir de la crisis de las instituciones tradicionales encargadas de dar un sentido ontológico y estable al orden social, reemplazadas en la actualidad por nuevas instituciones que producen y transmiten sentido. Tal es el caso de los medios masivos de comunicación: "ellas actúan como mediadoras entre la experiencia colectiva y la individual al proporcionar interpretaciones típicas para problemas que son definidos como típicos" (1)

. Esto es central para el abordaje de la problemática relativa a la construcción de la *otredad*, que trataremos más adelante.

La realidad, como lo ha propuesto el constructivismo oponiéndose a la relación establecida por la concepción tradicional entre saber y realidad, tiene un carácter relativo. No se refiere a una realidad ontológica y objetiva sino al ordenamiento y organización de un mundo constituido a partir de las experiencias. Esto implica una negación a la búsqueda de criterios de validez en las descripciones e imágenes del mundo. Ernst von Glaserfeld ha indicado esto por medio de Giambattista Vico quien señaló que "la verdad humana es lo que el hombre llega a conocer al construirlo, formándolo en sus acciones. Por

eso la ciencia (*scientia*) es el conocimiento (*cognitio*) de los orígenes, de las formas y la manera en que fueron hechas las cosas" (2). De modo que la actividad cognoscitiva no puede conducir a una imagen verdadera ni certera del mundo, sino que expresa el carácter polémico y conflictivo de la institución social de la realidad.

El *sentido común* ha sido definido como el conjunto de creencias colectivas sobre el mundo, compartidas por un grupo cultural, necesarias para conservar una visión explicable e inteligible del mundo. Maneras compartidas de pensar que se han analizado en la teoría social moderna, desde la definición de *hecho social* y *representaciones colectivas* de Durkheim, son definidas como fenómenos sociales exteriores al individuo, y de naturaleza diferente a la representación individual, con leyes propias y signos exteriores que expresan el "modo como la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea" (3). Estos modos colectivos de pensar y actuar tienen una realidad que trasciende la individualidad y son de una naturaleza diferente a la conciencia subjetiva, conformándose como elemento de coerción social al instituir creencias y modos de conducta en la sociedad de un modo imperativo y coercitivo, que "llegan a cada uno de nosotros desde fuera y son susceptibles de arrastrarnos a pesar nuestro" (4). Desde ésta perspectiva analizó Durkheim el papel de la educación como medio de *hacer seres sociales*, el de la conciencia pública como vigilancia sobre la conducta de los ciudadanos y el del derecho como signo exterior que permite indagar las normas sociales. Durkheim reconoce la participación de los individuos en la génesis de las representaciones colectivas, pero Moscovici profundiza este principio. Las *representaciones sociales* serán entonces el "conjunto de conceptos, manifestaciones y explicaciones que se originan en la vida diaria en el curso de las comunicaciones interindividuales" (5), y que permiten - distinción que más nos interesa en este trabajo - la clasificación de personas y objetos, comparando y explicando comportamientos objetivándolos.

Sin embargo es pertinente para el abordaje que estamos realizando reconocer en primer lugar el carácter grupal de las representaciones sociales, y en consecuencia la dimensión simbólica de la construcción social de significados. En segundo lugar, sostener que significativo y significado nunca acuerdan de manera absoluta, en oposición a lo que sostiene el pensamiento aristotélico de *idea*. Franz Rosenzweig ha dado un curioso ejemplo: "Este 'queso en general' es la 'idea' de queso, lo que el queso 'auténticamente' es. En realidad, ningún ser humano ha visto nunca este queso idea que 'siempre' 'es'. Se desvanece en el aire tan pronto como se lo quiere considerar detenidamente" (6). De hecho esa idea no es la auténtica esencia de la cosa, por que de hecho, tal esencia no existe más que desde una perspectiva metafísica del *objeto*. La relatividad de la designación y la nominación descansa como dijimos en el carácter polémico y conflictivo de la construcción simbólica de la realidad. De manera que como veremos más adelante, no existe un *otro* natural sino un *otro* cultural.

Moscovici en este sentido ha acuñado el concepto de *representaciones polémicas* (7), ya que resultan de situaciones conflictivas en la que diversos grupos compiten por recursos económicos y políticos, contexto en el cual se constituyen las clasificaciones sobre la base de ideologías y representaciones relacionadas a las situaciones específicas de conflicto. De igual manera, Di Giacomo ha referido a las representaciones como "el resultado de una confrontación dada entre grupos con sus criterios sociales de referencia de los objetos que se encuentran en su medio" (8). Así, el entorno simbólico estable que constituyen las representaciones sociales, es susceptible de lucha y transformación a pesar de los grandes acuerdos simbólicos sociales, como es el caso de la lengua (9). Ya que el fenómeno sociocultural simbólico "incluye algunos componentes que son más "universales", es decir, más estables y otros más particulares, es decir, más susceptibles de cambio" (10).

Lo que queremos señalar es que más allá del mundo de valores y significados compartidos en que vive el sujeto, mundo reforzado como veremos en el siguiente punto por el funcionamiento de las instituciones sociales, existe una lucha propiamente simbólica por imponer una definición del mundo. Lucha derivada como indica Pierre Bourdieu de las diferentes clases y grupos sociales. Se trata de dar cuenta del poder simbólico, definido como "poder de constituir el dato a través del enunciado, de hacer ver y creer, de confirmar o transformar la visión del mundo y, mediante eso, la acción sobre el mundo" (11). Ya que la designación del *enemigo* o del *otro*, expresiones de deshumanización y fetichización de las relaciones sociales, característico en los aparatos genocidas como en cualquier escena política, está directamente vinculado al poder simbólico de los grupos que al proclamarse como *nosotros* identifican al *otro*.

Es recurrente la problemática en las ciencias sociales sobre la hipotética polaridad entre estructura y actor, estigmatizadas sus posiciones aparentemente antagónicas en el positivismo y el estructuralismo funcionalista por un lado, y las diversas corrientes inscriptas en lo que se ha denominado la microsociología - corriente nominada en el campo académico como psicologuismo - por otro. La clásica obra *El oficio de sociólogo* (12) de Bourdieu, Jean Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron, y los siguientes trabajos de

Bourdieu que profundizaron las nociones esbozados en aquel texto, han constituido las bases de lo que se ha denominado en la escuela francesa de sociología el constructivismo estructuralista. Conjunto de principios teóricos y prácticos destinados a superar la bipolaridad comprensiva en las ciencias sociales. En principio no hay una linealidad, en ninguna de las dos direcciones. Éstas son las siguientes:

Por un lado, la que plantean Berger y Luckmann sobre la construcción y extensión de las tipificaciones surgidas en la interacción *cara a cara* que se vuelven pautas recurrentes y anónimas al abstraerse de estas situaciones interaccionales. La estructura es en éste sentido el resultado de las diversas objetivaciones desarrolladas durante las sucesivas y múltiples interacciones, teniendo el *yo* como punto de partida, de modo que la aprehensión de la realidad social se realiza por medio de la profunda indagación de los contenidos inscriptos en el sentido común (13), definido como el mundo intersubjetivo objetivado. "La realidad social de la vida cotidiana es pues aprehendida en un *continuum* de tipificaciones que se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan del "aquí y ahora" de la situación "cara a cara" (...) La estructura social es la suma total de estas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacción establecidas por intermedio de ellas" (14).

Por otro lado, en oposición a la perspectiva fenomenológica del subjetivismo, el principio durkheimiano de *hecho social* que ya hemos explicado anteriormente, y que ha implicado orientar el estudio hacia las formas y mecanismos objetivos que producen y reproducen la estructura definida a partir de criterios rigurosamente objetivos. Esto adquiere su expresión más ilustrativa en la negación de Durkheim de tratar a las representaciones individuales y por ende subjetivas, como principio explicativo de la realidad social.

Frente a ello Bourdieu ha acercado un intento de síntesis y superación de esta polaridad entre lo que se ha llamado en el campo científico, subjetivismo y objetivismo. Consiste en "superar esta oposición integrando en un sólo modelo el análisis de la experiencia de los agentes sociales y el análisis de las estructuras objetivas que hacen posible esa experiencia" (15). Recuperando el punto de vista de los actores, aspecto que aborda, describe y analiza el subjetivismo, y el espacio social en el que está situado este punto para comprender su significado proporcionando el fundamento de las representaciones subjetivas y determinando el conjunto de coacciones estructurales que inciden en las diversas interacciones, aspectos propios de la mirada destinada a construir analíticamente las estructuras objetivas. Existe en consecuencia una relación dialéctica entre actor y estructura, expresado en el aspecto metodológico en la doble ruptura epistemológica. Una primera con las representaciones individuales, principio que tiene su origen en las obras de Karl Marx y Durkheim, y una segunda de reapropiación de éstas con el objeto de percibir la dimensión simbólica de la vida social. Esta oposición ha sido reeditada en el campo más estricto de la psicología social por Juan Pérez (16), al observar las tendencias a reducir el producto de la interacción al funcionamiento psicológico del individuo y aquellas que contemplan al individuo sólo desde un análisis causal que tiene como punto de partida la sociedad. En el caso de la teoría de la comunicación Paul Watzlawick lo ha constatado con el hecho de descartar toda causalidad lineal, a partir de la existencia de las *profecías autocumplidas*. Esto es crear las condiciones para que se dé un suceso determinado (ejemplar ejercicio del poder simbólico de "hacer el mundo con las palabras"), que al tiempo que diluye toda vinculación causa - efecto, reconoce la inferencia *real* de las construcciones comunicativas. En este sentido refiere a un ejemplo que une dialécticamente ambos aspectos de la vida social: aquellos mecanismos objetivos de producción y reproducción social (estructura) y las realidades construidas a partir de las interacciones subjetivas (actor). Está fundado en la "posibilidad de que por lo menos ciertas llamadas perturbaciones mentales sean puras construcciones y que los establecimientos psiquiátricos en que deben ser tratadas aquéllas contribuyan a construir tales realidades" (17).

2. Aparatos y producción del sujeto. La institución de los sistemas normativos y práctico

Cuando Durkheim estudió el sistema educacional, definiéndolo como conjunto de instituciones y prácticas organizadas históricamente generación tras generación, solidaria de otras instituciones y perennes a la acción *caprichosa* de los actores, tal como la estructura de la sociedad, inauguró el debate relativo a la existencia de instituciones destinadas a producir sujetos. Este sistema "que se impone a los individuos con una fuerza por lo general irresistible" (18) resulta contextual al desarrollo histórico particular de cada sociedad, tal como el derecho. Depende, sostiene Durkheim, de la organización política, la estructura económica, el desarrollo científico y la religión. Sin embargo, de forma temprana Durkheim hace una clara distinción: "hay tantos tipos diferentes de educación como capas sociales diferentes hay en dicha sociedad" (19). Aun así, y frente a esta diferencia fundada en las diversas posiciones en la estructura social, existen un conjunto de principios (sentimientos, ideas y prácticas) que el sistema educativo "deba inculcar indistintamente a todos los niños, independientemente de la categoría social a la que pertenezcan éstos" (20).

Durkheim nos sitúa entonces frente al problema de la construcción del sujeto, luego tomado por Michel Foucault a través de las maquinarias normalizadoras. En este caso "cierto ideal del hombre, de lo que debe ser éste tanto al punto de vista intelectual como físico y moral; que ese ideal es, en cierta medida, el mismo para todos los ciudadanos" (21). Ya que la sociedad no puede existir más que a partir de un substrato homogéneo de miembros que aprendiendo las similitudes que requiere la vida colectiva, se transforman en ciudadanos. El resultado es entonces la construcción del sujeto por medio de la metódica socialización que implica el funcionamiento a través de las generaciones, de éste tipo de instituciones que reproducen e imponen determinadas creencias religiosas, opiniones, prácticas morales y tradiciones (22). Ya que el hombre, en su constitución primitiva, no está dispuesto a respetar una regla moral ni someterse a una disciplina política, sólo la socialización efectiva a través de las instituciones puede hacer del hombre un *ser nuevo*, distinto de la condición animal. Se trata en suma, como luego señalo Foucault, de fijar un "un cuerpo manipulado por la autoridad, más que atravesado por los espíritus animales" (23). De modo que la educación opera sobre las disposiciones naturales del hombre, tendencias congénitas arraigadas que deben ser aniquiladas ya que lo predisponen a adoptar modos de actuar y pensar que no se ajustan a las máximas morales expresadas en la vida social. Por tanto la educación, como ente de autoridad, "tiene el objeto de superponer, al ser individual y asocial que somos al nacer, un ser totalmente nuevo" (24).

Por otro lado, Wilhelm Reich decidió abordar la unidad familiar doméstica como institución destinada a reproducir la ideología social dominante. Advierte que la familia autoritaria, como aparato de educación, impone un *moralismo sexual* que trasciende los límites entre las diversas clases de la estructura social y que configura la base patriarcal y monogámica de la familia burguesa. En este sentido pone por caso que "por miserables y desesperadas, dolorosas e insoportables que sean la situación conyugal y la convivencia familiar, los miembros de la familia están obligados ideológicamente a justificarlo hacia adentro como hacia afuera" (25). Ideología y psiquismo se conforman entonces como los medios por los cuales hacer soportable y reproducible en el tiempo la institución familiar. Principio que recupera la educación, ya que su fin como lo hemos comenzado a ver con Durkheim y aquí lo certifica Reich, es el de "preparar a los niños para el matrimonio y para la familia" (26), teniendo como eje la represión sexual; aquello que Foucault ha denominado la fijación del cuerpo por la autoridad más que atravesado por el espíritu animal. *Matrimonio y familia*, principios que impone la ideología social dominante - base de lo que Reich ha llamado la *familia autoritaria*, en una franca similitud a los principios de *dios y patria* que sostienen las fuerzas represivas de cualquier Estado burgués - operan en el niño como inhibición ideológica de la sexualidad, organizando a su vez la procreación y reproducción social.

Una formación social determinada, ha dicho Louis Althusser, sólo se prolonga en el tiempo reproduciendo las condiciones materiales de su producción. Esto es reproduciendo tanto las relaciones sociales de producción existentes, como las fuerzas productivas. La fuerza de trabajo, componente variable del capital, se reproduce por medio del salario. Pero este mecanismo, propio de la división del trabajo y de las relaciones de producción, no asegura las condiciones de reproducción. Por un lado, la fuerza de trabajo tiene el imperativo de ser competente según las exigencias de la división social técnica del trabajo, aprendiendo en el transcurso de las diversas instituciones educativas los elementos que se utilizarán en los distintos puestos de la estructura productiva. Aún así, y cual es el aspecto que más nos interesa del abordaje althusseriano, ha señalado otro tipo de aprendizaje, no precisa ni únicamente técnico: "en la escuela se aprenden las "reglas" del buen uso, es decir de las conveniencias que debe observar todo agente de la división del trabajo, según el puesto que está "destinado" a ocupar: reglas de moral y de conciencia cívica y profesional, lo que significa en realidad reglas de respeto a la división social-técnica del trabajo y, en definitiva, reglas del orden establecido por la dominación de clase" (27). De modo que la reproducción de las condiciones de existencia de una formación social no sólo implica una dimensión técnico material ligada a la existencia del salario y la capacitación técnica que impone la racionalidad capitalista, sino también una dimensión ideológica de la reproducción "a fin de asegurar también "por la palabra" el predominio de la clase dominante" (28). Este es el papel nodal de los *aparatos ideológicos de Estado* en el sistema de dominación de clases, junto a los *aparatos represivos de Estado*, órganos que funcionan mediante la violencia, asegurando por la fuerza las condiciones políticas de reproducción de las relaciones de producción (29).

Max Weber ha señalado que el medio específico del Estado es la coacción física, no el medio normal ni único que asume el Estado frente a los gobernados, pero sí su base al reclamar con éxito el monopolio legítimo de su ejercicio (30). Esta tensión entre legitimidad y coacción en términos weberianos, ha tenido su origen en la tradición marxista en el concepto gramsciano de *hegemonía*: momento en que la clase económicamente dirigente ejerce la dirección cultural e ideológica de una sociedad a través de las instituciones de la sociedad civil que producen y difunden la concepción del mundo de la clase fundamental, expresada en

todas las manifestaciones de la vida intelectual y colectiva. En contrapartida la sociedad política según Hugues Portelli "agrupa el conjunto de las actividades de la superestructura que dan cuenta de la función de coerción" (31). De manera que se hace presente en la tradición marxista por medio de Antonio Gramsci la tensión inmanente a cualquier forma de dominación, entre consenso y coerción. En oposición a la perspectiva exclusivamente coercitiva del Estado expresada en *El Estado y la revolución* por Lenin (32), a través de Gramsci y Althusser se recupera su aspecto *positivo* en tanto destinado a construir al sujeto. "Cada Estado es ético en cuanto una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas y, por consiguiente, a los intereses de las clases dominantes. La escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en tal sentido" (33).

La categoría *sujeto* es constitutiva de toda ideología ya que ésta tiene por función, según la acepción althusseriana, la constitución de los individuos concretos como sujetos. Esta interpelación como sujeto se concreta según Althusser con el objeto de que se someta libremente al *sujeto*, aceptando su sujeción. En este sentido la reproducción de las relaciones de producción, asimétricas y conflictivas como toda relación de poder, es asegurada y reforzada en el comportamiento del individuo/sujeto. Es al fin cuando los sujetos *marchan solos*, "con excepción de los "malos sujetos" que provocan la intervención ocasional de tal o cual destacamento del aparato (represivo) de Estado. Pero la inmensa mayoría de los (buenos) sujetos marchan bien "solos", es decir con la ideología (...) que se debe obedecer a Dios, a su conciencia, al cura, a de Gaulle, al patrón, al ingeniero" (34).

3. La definición del otro

En todo espacio de relaciones de poder, como es el caso de los aparatos o instituciones que acabamos de ver anteriormente y de todo constructo social, se encuentra en disputa la visión sobre la propia estructura definiendo por ejemplo sus límites, formas de acceso y su entorno. Hablamos, recuperando nuestra temática del primer punto abordada luego desde la perspectiva de los campos estructurados, del poder simbólico. Poder de construcción de la realidad a través del otorgamiento de sentido al mundo. En tanto los símbolos son instrumentos de conocimiento y comunicación que hacen posible y elaboran un consenso relativo al sentido del mundo social. Sin embargo toda relación de poder implica resistencia, de la misma manera que no puede hablarse de una linealidad causal sino de un *feedback* o relación de mutua influencia. El problema es bastante más complejo que los sencillos y mecánicos argumentos funcionalistas, o la exacerbación de la *lógica del aparato* transformando las realidades socioculturales en hechos automáticos y absolutos, cuando en realidad son complejos procesos de permanente conflicto.

Lo que subyace a ésta problemática es la capacidad de imponer un punto de vista, una visión legítima, aunque determinada y parcial, sobre el mundo y con ello modificar los cursos de acción; esto es la producción y reproducción de la legitimidad, o la tradicional interrogante relativa a cómo se hace soportable (y duradera) la relación asimétrica entre dominados y dominantes, entre gobernados y gobernantes. Este carácter constructor del mundo reside en la capacidad para imponer, a través de la lucha simbólica, los principios a partir de los cuales se construye la realidad, tales como las clasificaciones usuales que residen en el sentido común naturalizándose. El carácter relativo de la realidad y su disposición a construirse se advierte en la diversidad de clasificaciones que han aparecido, reificado y luego desaparecido, en torno a temas de género, edad, etnicidad o nación. Nos referimos efectivamente al "poder simbólico, cuya forma *por excelencia* es el poder de hacer grupos y de consagrarlos e instituirlos" (35).

Sin resistencia o relación de fuerzas, sin *feedback* entre ambas partes, reduciendo analíticamente todo a la linealidad pavloviana más mecánica, la dimensión simbólica de la realidad se evapora y con ello el problema de la legitimidad. La misma línea es la que separa una concepción dinámica, abierta y susceptible de cambio de las instituciones o aparatos destinados a construir sujetos, de una desaparición del actor al constituirse como simple agente reproductor. Ya que el sentido del mundo no se constituye de una forma universal y unidireccional, sino que está sujeto a una pluralidad de visiones y por ende de divisiones y clasificaciones, coherente con la relativa indeterminación de la realidad frente a la percepción. En el caso de los contenidos discriminatorios existentes en la discursividad social, Mario Margulis los comprende a partir de que "están instaladas en nuestra cultura clasificaciones jerarquizadas, enquistadas en las construcciones históricas de sentido, que descalifican a la población de origen mestizo" (36), como resultado de las luchas por imposición social de sentido (gustos, preferencias y significados), en la institución de códigos culturales, en la construcción y ratificación de las jerarquías y clasificaciones, en la cual los medios masivos de comunicación tienen cada vez más importancia.

El origen de las *atribuciones societales* descansa en el conjunto de conceptos y explicaciones que conforman las representaciones sociales, como asociaciones, divisiones y conexiones mentales creadas, haciendo posible como indican Moscovici y Bourdieu la clasificación de personas y objetos comparando y explicando comportamientos. En este sentido, las representaciones sociales no son sólo una reproducción sino y más importante una construcción. Esta construcción acuerda con el carácter equívoco de la *realidad* social, expresado en las investigaciones de Moscovici sobre los *parados*.

"Algunos piensan que el parado es un vago, un desgraciado, o una persona incapaz de buscar trabajo; otros lo consideran una víctima de la crisis económica, de la injusticia social y de las contradicciones del sistema capitalista. Los primeros atribuyen la causa del paro al individuo, a su manera de enfrentarse al mundo, y los segundos a la situación general, a la adscripción social del individuo y al modo en que le trata el mundo. Estas divergencias se deben obviamente a las respectivas representaciones sociales" (37).

Lo que está en disputa es la clasificación legítima del *parado* y su importancia reside en la capacidad para transformarse en sentido común, aplicándose en la reflexión cotidiana, y con ello determinando un curso de acción al sugerir la existencia de creencias causales y lineales sobre diversos aspectos de la vida social. Gerald Zuckier brinda un ejemplo sobre la *peste negra* y la construcción de una explicación teológica sobre un fenómeno de naturaleza biológica.

"Aunque Clemente VI considerase la peste una acción divina, no pasó mucho tiempo antes de que los judíos se convirtieran para muchos en *la explicación*: la plaga había sido el monstruoso resultado de una conspiración judía para envenenar a la cristiandad" (38).

Edelman ha llevado esta perspectiva constructivista al espacio político, lugar desde el cual se "construye y reconstruye los problemas sociales, las crisis, los enemigos y los líderes" (39). Nosotros nos centramos principalmente en la figura del *enemigo*, parte ineludible del escenario político y figura destinada, en la lógica que Edelman ha denominado de *espectáculo político*, a reforzar la propia identidad a través de la renovación del propio compromiso y la movilización de recursos para confrontar al *otro* mistificado como antagónico a partir de la atribución y generalización de determinados rasgos típicos a un grupo determinado -categorías preestablecidas que operan definiendo *a priori* las cualidades de aquellos que integran dicho grupo-. Ya que como señala Edelman "el vínculo entre la cohesión social y el miedo a los enemigos es por lo tanto un vínculo enigmáticamente dialéctico: la división y el consenso van de la mano" (40). En el plano lingüístico estas creencias estereotipadas se expresan a través de un conjunto usualmente reducido de pequeñas proposiciones ambiguas y contradictorias que se conforman en reservorio de afirmaciones dispuestas a suscitar la distinción radical con el *otro*. De hecho "los negros, los judíos o los norvietnamitas pueden simbolizar rasgos satánicos aunque no provoquen ningún daño discernible. La enemistad está en el ojo del contemplador" (41). De la misma manera, como ilustra Sigmund Freud cuando habla de las *masas artificiales* -aquellas que se conservan gracias a la coerción exterior, tales como el ejército y la iglesia- las masas religiosas se definen no sólo a partir de la propia denominación y la existencia de lazos afectivos, sino por medio de la intolerancia y el distanciamiento de los extraños a éstos lazos (42).

Herbert Kelman y Lee Hamilton han analizado esto desde el concepto de *deshumanización*. Esto es lo que permite tornar laxas sino ausentes las inhibiciones contra el asesinato en los contextos de *masacres autorizadas*. Para esto el *otro* no sólo debe ser considerado un adversario o enemigo, sino que debe ser despojado de su carácter humano transformándolo en objeto del exterminio sistemático. En la percepción del asesino desaparecen cualidades fundamentales del hombre, como la identidad que lo hace individuo independiente, diferente, capaz de elegir y con derecho sobre su vida. El dejar de percibir al *otro* como humano diluye las barreras de cualquier sistema moral. En definitiva "cuando un grupo de personas es definida solamente en términos de una categoría a la cual pertenecen y luego esta categoría se excluye de la especie humana, se pasan por alto más fácilmente las restricciones morales que inhiben el asesinato" (43).

Así, instalada la discriminación y la descalificación se identifica finalmente al *otro*, estigmatizando determinados grupos sociales gracias a la mistificación que ajusta las convulsiones de sentido propias de diversos períodos de crisis con la atribución de responsabilidad, como en el ejemplo citado por Zuckier. En toda sociedad conviven grupos diferenciados y cuyas identidades sociales señalan diversas percepciones, códigos y sensibilidades compartidas que separa al *nosotros* de un *otro*. En este sentido, la *otredad* es una condición normal de toda convivencia societal. Sin embargo, la distancia con ese *otro* varía sencillamente desde la convivencia efectiva a la intolerancia radical por la cual se le adjudica a un grupo determinado una carga afectiva y actitud apreciativa negativa. Es la distancia que ha señalado Edelman entre el enemigo y el

adversario. Mientras éste último es tomado como un rival con el cual se relaciona bajo el amparo de un mismo conjunto de principios interaccionales, aquel es un extraño ilegítimo con el cual sólo puede sostenerse una relación antagónica. Como indica Margulis "el racismo y la discriminación no radican en el señalamiento o en la clasificación de las diferencias, sino en la negación del derecho a ser diferente" (44), jerarquizando la diversidad a partir de parejas dicotómicas y excluyentes tales como legítimo e ilegítimo, bueno y malo. De modo que el *otro* no es considerado como una totalidad compleja, sino que se lo reduce a los rasgos que le son atribuidos, facilitando el rechazo a través de la reificación del *otro*, transformándolo en *cosa*.

Una vez que se ha impuesto una forma de discriminación sustentada en la clase, la cultura o la nacionalidad, cosificando un *otro* al tiempo que se aliena la identidad propia por imponerse la imposibilidad de reconocerlo como semejante, están sentadas las bases para la implementación de las estructuras de autoridad – obediencia que ponen en marcha los exterminios sistemáticos y selectivos. La propia identidad nacional tiene según Rodolfo Stavenhagen una doble función. Por un lado el fortalecimiento de la comunidad nacional en su relación con el exterior. Por otro, contribuir a consolidar el Estado nacional internamente apuntalando la autoridad de los grupos en el poder. "Si como ha sucedido a menudo en la historia, tales grupos gobernantes se identifican en términos raciales, étnicos, religiosos o lingüísticos en contraposición con otros elementos de la población del Estado, el escenario queda listo para el surgimiento de ideologías racistas y xenofóbicas al servicio del "ideal nacional" (45).

En este sentido, tanto el genocidio (voluntad de exterminar una minoría *racial*) y el etnocidio (destrucción sistemática de modos de vida y pensamiento de una cultura determinada) (46) comparten la perspectiva que hasta aquí hemos indicado sobre el *otro*. En ambos casos se trata de negarla, ya que se piensa que la diferencia que representa es pernicioso. El genocidio se basa en la aniquilación física, el etnocidio en cambio en su aculturalización. El argumento de ésta última práctica ha sido que "el etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje" (47), partiendo como hemos dicho antes, de una jerarquización cultural que divide la humanidad en superiores e inferiores, y en segundo lugar de la proclamación de la propia cultura como la superior, ejercicio etnocentrista expresado en la oposición *civilización y barbarie*. En vinculación al concepto de deshumanización que indican Kelman y Hamilton, esta distinción opera en la afirmación de lo propio como "representación de lo humano por excelencia y los otros, que participan mínimamente de la humanidad" (48). Esto, en el pensamiento social latinoamericano, ha quedado expresado en la aseveración manifiesta de Domingo Sarmiento en carta a Bartolomé Mitre, con ocasión de la guerra civil que se desarrolló a lo largo del siglo XIX en Argentina: "no trate de economizar sangre de gauchos. Es lo único que tienen de humano. Este es un abono que es preciso hacer útil al país".

4. Antígona y los límites de la obediencia. El principio de resistencia

Abandonar el pensamiento bipolar, fundado en la búsqueda de un principio explicativo privilegiado a partir del cual se desarrolla una linealidad causal, nos conduce a repensar las formas de subjetividad y a las propias estructuras de relaciones - aquello que Bourdieu, recuperando la visión marxiana, ha llamado objetiva - desde una nueva perspectiva. Algunos investigadores, como Norbert Elías y Michel Crozier, la han cimentado sobre la idea de *juego*. Desde la psicología social se la ha llamado relación de tipo *feedback*. Más allá de las particulares nominaciones que ha recibido, existe un acuerdo epistemológico que subyace a esta mirada y al cual se debe su carácter superador de la bipolaridad en la teoría social. Continuar planteando las problemáticas de la vida social desde la sencilla interacción intersubjetiva abstraída de toda coacción estructural, como pretenderlo a través de las funciones y el "progreso de la civilización" que fundó el razonamiento sociológico evolucionista a través de Claude Saint Simón, nos conduce a un camino sin salida, ya que proscribió toda reflexión dialéctica de la historia. No existen estructuras sin sujetos, ni tampoco son concebibles (ni explicables) sujetos sin estructuras. Freud al explicar las masas artificiales ensayó esta clase de abordaje reconociéndolas como estructuras coactivas que permiten su reproducción y supervivencia en el tiempo, pero sin dejar de explorarlas a partir de los lazos afectivos que unen a sus miembros.

El sistema educativo que indagó Durkheim, los aparatos ideológicos de Estado althusserianos o las instituciones civiles gramscianas no han sido en efecto espacios de reproducción automática de las condiciones de producción de lo social. La noción de *trinchera* que Gramsci le ha dado a estos espacios abrió una nueva perspectiva para pensar la vida social. Sustituimos entonces la *lógica del aparato*, que al tiempo que clausura toda transformación social reduce la realidad a una proposición de la clase dominante, por una noción de mayor complejidad, derivada de la relación dialéctica - y en consecuencia dinámica, polémica y nunca saturada - de lo social. Recuperamos entonces a Antígona, para abordar este problema.

La tragedia se constituye a través de la existencia de un conflicto inmanejable, por fuera de las capacidades de los involucrados, no habiendo instancias de superación. Aquí no hay espacio de diálogo ni negociación como en el espacio público representado en la *polis*. Su carácter irreductible se opone al pensamiento dialéctico en el cual el conflicto es un momento del desarrollo que conduce a superarlo. En el caso particular de la tragedia griega, atributo que la distingue de la tragedia isabelina manifiesta en Hamlet, no hay conflicto moral. Cada personaje representa en el curso de la obra un sistema moral de valores objetivado, tal como un Dios. De ello se desprende la irreductible confrontación entre Creonte, soberano de Tebas, y Antígona; entre los dioses y rituales del Estado y los dioses y rituales domésticos; entre el soberano y el súbdito; problematizando la autoridad y la obediencia, y en consecuencia los límites de la imposición simbólica.

Ya en los principios de la obra queda presentado por Sófocles el principio de alteridad establecido en los límites que encuentra la autoridad soberana y su capacidad de legitimación.

"Antígona: Decide si habrás de levantar el cadáver junto con mi mano.

Ismena: ¿Pero es que piensas enterrarlo, estando prohibido en la ciudad?.

Antígona: Por cierto que enterraré a mi hermano, que es también el tuyo, aunque no lo quieras; pues no será en traición como seré sorprendida.

Ismena: ¡Ay, temeraria! ¿Lo harás, aun contradiciendo a Creonte?.

Antígona: Mas no le está permitido apartarme de los míos" (49).

Creonte ha decidido frente a la muerte de los hermanos de Antígona e Ismena - Eteocles y Polinices - dar sepultura y honores al primero, bajo el amparo de los dioses de la ciudad por la que él luchó; y dejar sin sepultura ni honras al segundo, desarraigado y enemigo de Tebas. Sin embargo, Antígona desobedece al mandato del soberano y de los dioses urbanos al enterrar a Polinices "no sin antes esparcir seco polvo sobre el cuerpo y hacer los ritos que es debido" (50), a pesar de que haya muerto luego de incendiar los templos de la ciudad y devastar sus tierras y leyes. Cuando Antígona comparece ante Creonte se manifiesta el carácter trágico del problema.

"Creonte: (...) y tú, sin explayarte, respóndeme concretamente: ¿sabías que estaba prohibido hacer lo que hiciste?.

Antígona: ¡Sí que lo sabía! ¿Cómo no iba a saberlo, si era público?.

Creonte: ¿Y aun así te atreviste a transgredir estas disposiciones?.

Antígona: Como que no fue Zeus quien me las ordenó; ni Dike, la compañera de los dioses subterráneos, instauró unas leyes tales entre los hombres; ni siquiera creía que tus edictos tuvieran tanta fuerza como para que un simple mortal pase por sobre las ágrafas pero inconmovibles leyes de los dioses (...) alcanzar tal destino no es dolor, en absoluto; en cambio, si hubiese consentido en dejar insepulto a un muerto nacido de mi misma madre, por eso sí que hubiese sufrido; mas por esto no me duelo. Y si por acaso te parece que cometí locuras, bien; que es ante un loco ante quien comparezco por ellas" (51).

Ismena, hermana de Antígona y de los difuntos guerreros, sin embargo permanece en el silencio, que no es otra realidad que la de aceptar los edictos de Creonte y esquivar la sentencia a muerte por violar las leyes de los dioses subterráneos y de los hombres de la ciudad.

"Antígona: Sálvate tú misma, pues no veo mal que tú te libres.

Ismena: ¡Ay, desdichada de mí! ¡¿Por qué no podré alcanzar tu misma suerte?!.

Antígona: Pues claro está que tú elegiste vivir y yo morir.

Ismena: Pero no sin que te haya dicho lo que pensaba.

Antígona: Seguro; tú pareciste sensata a unos y yo a otros" (52).

De hecho, Antígona se constituye como símbolo. Al desobedecer manifiesta los límites de la autoridad, resignificando la muerte a través de los ritos y dioses domésticos. Creonte advierte que "de toda la ciudad sólo a ella sorprendí en abierta desobediencia" (53). Mientras que Hemón, hijo de Creonte, le advierte que el rumor de la anarquía comienza a recorrer las calles de Tebas. En efecto, él mismo le señala a su padre "que no hay ciudad que sea de un solo hombre" (54).

Leandro Pinkler y Alejandro Vigo hablan en su introducción a la tragedia griega de una dicotomía entre la legalidad humana y la legalidad divina, una y otra expresadas en la desobediencia de Antígona y en las leyes de Tebas que defiende Creonte desde el palacio real. La relación antagónica entre ambos cuerpos de normas es el corazón del carácter trágico de la obra de Sófocles. Sin embargo no se reduce a una cuestión de normas, sino al obrar humano a partir de la tensión existente entre autoridad y obediencia, que recuperando la noción weberiana de éste último concepto, podemos entenderlo como efectiva cuando "la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta" (55). Éste principio no se da y por ello se concreta la desobediencia y con ella la muerte de la que desobedece.

Los límites son concretos. *Tolma* ("osadía"), *hybris* ("soberbia"), *ate* ("locura"), son los diversos significantes que pretenden dar cuenta del obrar humano que desobedece las leyes escritas. Las razones son declaradas por la misma Antígona al imputar un nuevo sentido al cadáver de su hermano, que fundado en los lazos de sangre, trasciende la normativa jurídica sobre la que sustenta Creonte sus argumentos y sentencias. Lo que está en disputa a fin de cuentas entre enterrar o dejar sin sepultura a un cuerpo muerto, es la capacidad para imponer sentido, el carácter simbólico de toda ritualidad funeraria. La clave de ésta línea de comprensión se da cuando Antígona declara ante Creonte y pasa a transformarse en el rumor que "va ganando la ciudad en tenebroso silencio" (56), poniendo a Tebas al borde de la anarquía. La desobediencia ha sido posible.

Al estudiar los límites de la autoridad y la responsabilidad en los casos de crímenes de obediencia Kelman y Hamilton hablaron del conflicto entre el *deber de obedecer* y el *deber de desobedecer*. Uno, propio del concepto de autoridad apoyándose en las normas sociales compartidas en Occidente que tienen a la autoridad como uno de los elementos culturales más importantes de su imaginario. En este sentido, Gilles Lipovetsky ha indicado que el deber, como obligación moral rigorista, es una representación social. Aquello que ha conformado lo que Stanley Milgram llamó "propensión a obedecer a la autoridad sin límites ni preguntas" (57). Más allá de compartir o no la posición de Lipovetsky sobre la existencia de una sociedad *posmoral* (58), creemos que el imperativo moral - forma de represión, idealización e institución de ciertos valores - es resultado del desarrollo histórico cultural de las sociedades. De manera que "han hecho resplandecer la palabra imperiosa del "tú debes", han celebrado solemnemente el obstáculo moral y la áspera exigencia de superarse, han sacralizado las virtudes privadas y públicas, han exaltado los valores de la abnegación y de interés puro" (59). Otro, el deber de desobedecer, siempre oculto en las antípodas de las estructuras de autoridad - obediencia.

La autoridad es un concepto relacional, tal como el poder. No es una propiedad que disponga una persona, sino que se constituye a través de relaciones asimétricas en la cual "una persona tiene autoridad sobre, o con respecto a, otra persona" (60). Aún así, no existe autoridad sin legitimidad, ya que la condición de posibilidad para que se constituya una relación de autoridad es la aceptación por parte de un grupo determinado del derecho de la autoridad que tiene sobre ellos un tercero. De modo que en la manera que algunos aleguen tener el derecho de dar órdenes en virtud de su posición y otros acepten el contenido de estos mandatos y argumentos como propios haciéndolos efectivos, puede hablarse de una relación de autoridad - obediencia. Este no es el caso de Antígona.

Antígona manifiesta una percepción ilegítima sobre los edictos del soberano de Tebas al tiempo que recupera una nueva fuente de legitimidad, propia de la vida doméstica, ligada a los lazos sanguíneos y al principio de que todo hombre debe ser sepultado, más allá de su relación con la ciudad y sus dioses. De modo que de manera similar a lo que señalan Kelman y Hamilton, este conjunto de creencias que conduce a Antígona a enterrar en las afueras de Tebas a Polinices, se constituyen en "un sistema normativo compensatorio que permite la desobediencia" (61). De hecho la existencia de un sistema normativo que coexiste con el sistema normativo que concentra y monopoliza el ejercicio de la violencia, como es la ley escrita y el poder de Creonte de disponer de las vidas, señala el carácter construido y polémico de la imposición de sentido. Lo que testimonian los argumentos cruzados por el soberano y Antígona es la lucha entre diferentes concepciones que intentan regular las prácticas. Ya que estos sistemas normativos, y en especial nos interesa aquí detenernos en el de aquella que ha desatendido la norma real, permiten a los súbditos darse cuenta de que la desobediencia es posible, develando el carácter construido -aunque

naturalizado y reificado - de las relaciones de autoridad en particular, y de toda relación de poder en general. Esto lo atestigua el rumor de anarquía que recorre Tebas y el miedo del soberano, luego de esclarecido el crimen de Antígona; que a pesar de ser castigada con la pena de muerte es perdonada y apoyada por los propios ciudadanos. En segundo lugar, este sistema normativo, que viene a disputar la legitimidad de la obediencia, ofrece un lenguaje y una justificación socialmente aceptable para negarse a obedecer, otorgando una base para aprobar la acción. Ésta justificación es de tal arraigo que conduce a lo que hemos descrito líneas arriba, ya que la profundidad de la desobediencia de Antígona reside en reivindicar un derecho familiar que implica sentar los límites del Estado sobre la unidad doméstica, trascendiendo el hecho mismo de que ambos hermanos hayan estado enfrentados en el campo de batalla. De modo que un conjunto de normas, de tipo familiares, además de reforzar el derecho y el deber de desobedecer, se transforman en el eje de la legitimación del acto mismo de desobedecer. Georg Hegel ha recuperado la característica polémica de la tragedia griega a partir de la coexistencia conflictiva de *legitimidades* que subyacen a la voluntad humana, sustancia espiritual que realiza lo *ético*. En este sentido, "Antígona venera los vínculos de sangre, los dioses subterráneos; Creón honra sólo a Zeus, la potencia que rige la vida pública y el bien común" (62).

En síntesis, Antígona ha resuelto el conflicto desobedeciendo, no modificando su comportamiento en virtud del sometimiento a las órdenes directas de una autoridad legítima, el monarca Creonte. Expresa la negación, acudiendo a la legitimidad que confieren las costumbres y tradiciones doméstico familiares, de transformarse en lo que John Levine y Mark Pavelchak ha llamado estado *agente*. Esto es, siguiendo el concepto de obediencia weberiana, cuando el agente "considera que forma parte de una estructura jerárquica, siente que las personas situadas por encima de ella en la jerarquía (las autoridades) son responsables de sus actos y utiliza las órdenes de tales autoridades como guía de acción concreta" (63). Al tiempo que el carácter dramático y radical de la actitud de Antígona pone en crisis la débil influencia social de la autoridad sobre los súbditos con el objeto de crear un comportamiento monolítico. El rumor de anarquía que asola a Tebas reside en que la conformidad, definida como el "cambio de comportamiento o las opiniones de las personas, que resulta de una presión real o imaginaria proveniente de una persona o grupo de personas" (64), es de tipo *simulada*, ya que consiste en aceptar públicamente un sistema de valores o formas de comportamiento sin adherir a ellos en el ámbito privado. Esto reside en que "no se produce una integración profunda y duradera de un nuevo modelo, sino la adopción transitoria de un comportamiento" (65). Al actuar Antígona ofrece una nueva percepción de lo real, liberada de las contingencias y la sumisión a la autoridad legítimamente estatuida, simbolizando una nueva verdad que desnaturaliza la constituida.

"Creonte: Tú eres la única entre los cadmeos que ve las cosas de ese modo.

Antígona: También éstos lo ven, pero cierran la boca en tu presencia.

Creonte: ¿Y no te avergüenzas de pensar distinto de éstos?.

Antígona: ¡Si no hay nada vergonzoso en honrar a los de las mismas entrañas!" (66).

5. Algunas conclusiones

Podemos decir que Antígona nos ha permitido dejar inconcluso el circuito iniciado con los aparatos o instituciones sociales, por la sencilla razón de que a través de su acción, manifiesta desobediencia que se sostiene en otros principios y valores que los legitimados por las leyes estatuidas, ha rasgado el manto inimputable y naturalizado del sentido común. De allí su figura cuasi heroica, al revertir, sepultando a Polinices, la verdad formulada por los dioses y el soberano de la ciudad de Tebas. La reproducción no es un hecho automático derivado de la simple existencia de los aparatos ideológicos de Estado o de las instituciones de la sociedad civil, sino que es el resultado de una incesante lucha simbólica de diversas y antagónicas representaciones sociales que polemizan por imponer un punto de vista sobre lo real.

Pero hemos abordado este problema no sólo de una perspectiva trágica y literaria, como es el caso de Antígona, sino también a partir de los fenómenos culturales que constituyen la construcción del *otro*. Figura casi mítica a la cual, mediante la lucha por la imposición de clasificaciones, perspectivas, valores y normas, se le atribuyen determinadas características que estigmatizando y estereotipando grupos construidos sólo mediante la perspectiva del observador, generan las condiciones para un determinado curso de acción. Esto lo hemos recuperado a partir de la creación de fantasmas y enemigos que han permitido el etnocidio y el

genocidio, siempre ligados a una profunda convulsión de sentido de los propios verdugos. Sin embargo toda *predisposición* a un curso de acción no significa, como lo hemos visto con Antígona, una acción *de hecho*. Ante la obediencia se abre la posibilidad de la desobediencia, y la posibilidad de que ésta se concrete depende así mismo de la existencia de un sistema de normas y valores diferentes al estatuido y legitimado que reclama obediencia de parte de los súbditos.

BIBLIOGRAFÍA

- (1996) ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- (2001) BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- (1997) BERGER, Peter y LUCKMANN Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Ed. Paidós, Barcelona.
- (1998) BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean Claude y PASSERON, Jean Claude, *El oficio de sociólogo*, Ed. Siglo Veintiuno, México d.f.
- (2000) BOURDIEU, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, Ed. Desclée, Bilbao.
- (1987) CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en Antropología Política*, Ed. Gedisa, México d.f.
- (1996) COLLINS, Randall, *Cuatro tradiciones sociológicas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México d.f.
- (1996) DURKHEIM, Émile, *Educación y sociología*, Ed. Península, Barcelona.
- (1998) DURKHEIM, Émile, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre la filosofía de las ciencias sociales*, Ed. Alianza, Madrid.
- (1991) EDELMAN, Murray, *La construcción del espectáculo político*, Ed. Manantial, Buenos Aires.
- (1988) FREUD, Sigmund, *Obras completas*, Volumen 14, Ed. Orbis, Buenos Aires.
- (2000) FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Ed. Siglo Veintiuno, México d.f.
- (1998) GRAMSCI, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1983) HEGEL, Georg, *Estética*, Volumen 8, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.
- (1990) KELMAN, Herbert y HAMILTON, Lee, *Crímenes de obediencia*, Ed. Planeta, Buenos Aires.
- (1965) LENIN, Vladimir Illich, *El Estado y la revolución*, Ed. Progreso, Moscú.
- (1984) LEVINE, John y PAVELCHAK, Mark, "Conformidad y obediencia". En MOSCOVICI, Serge, *Psicología social I*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- (2000) LIPOVETSKY, Gilles, *El crepúsculo del deber*, Ed. Anagrama, Barcelona.
- (1999) MARGULIS, Mario, "La racialización de las relaciones de clase". En MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo y otros, *La segregación negada*, Ed. Biblos, Buenos Aires.
- (1999) MARGULIS, Mario: "Los contenidos discriminatorios presentes en la discursividad social". En MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo y otros, *La segregación negada*, Ed. Biblos, Buenos Aires.
- (1984) MILGRAM, Stanley, "Obediencia a ordenes criminales", manuscrito Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- (1984) MOSCOVICI, Serge, *Psicología social II*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- (1996) MARKOVÁ, Ivana, "En busca de las dimensiones epistemológicas de las representaciones sociales". En PAEZ, Darío y BLANCO, Amalio (eds.), *La Teoría sociocultural y la Psicología social actual*, Fundación Infancia y Aprendizaje, Madrid.
- PAICHELER, Geneviève y MOSCOVICI, Serge, "Conformidad simulada y conversión". En MOSCOVICI, Serge, *Psicología social I*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- (1996) PÉREZ, Juan, "Psicología social: relación entre individuo y sociedad". En MORALES, Francisco José (comp.), *Psicología social y trabajo social*, Ed. Graw Hill, Madrid.
- (1998) PORTELLI, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, Ed. Siglo Veintiuno, México d.f.
- (1993) REICH, Wilhelm, *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*, Ed. Planeta Agostini, Buenos Aires.
- (1994) ROSENZWEIG, Franz, *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo*, Ed. Caparrós, Madrid.
- (1994) SLUZKI, Carlos, "Violencia familiar y violencia política: Implicancias terapéuticas de un modelo general". En *Nuevos Paradigmas y Subjetividades*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- (1994) SÓFOCLES, *Antígona*, Ed. Biblos, Buenos Aires.
- (1994) STAVENHAGEN, Rodolfo, "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", *Revista de Estudios Sociológicos*, nro. 34, México d.f.,.
- (1993) VON GLASERFELD, Ernst, "Introducción al constructivismo radical". En WATZLAWICK, Paul (comp.), *La realidad inventada*, Ed. Gedisa, Buenos Aires.
- (1996) WAGNER, Wolfgang y ELEJABARRIETA, Fran, "Representaciones sociales". En MORALES, Francisco José (comp.), *Psicología social y trabajo social*, Madrid, Graw Hill.
- (1993) WATZLAWICK, Paul, "Profecías que se autocumplen". En WATZLAWICK, Paul (comp.), *La realidad*

inventada, Ed. Gedisa, Buenos Aires.

- (1989) WATZLAWICK, Paul; BAVELAS, Janet Bavin y JACKSON, Don, *Teoría de la comunicación humana*, Ed. Herder, Barcelona.

- (1997) WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México d.f.

NOTAS

(*) Licenciado en Sociología, Universidad de Buenos Aires. Actualmente soy Doctorando en Antropología Social y Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona. Realicé tareas docentes de Sociología General en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. En estos momentos integro, en calidad de investigador invitado, el grupo de investigación Egoredes del departamento de Antropología de la Universitat Autònoma de Barcelona.

(1) (1997) BERGER, Peter y LUCKMANN Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Ed. Paidós, Barcelona, pp 98.

(2) (1993) VON GLASERFELD, Ernst, "Introducción al constructivismo radical". En WATZLAWICK, Paul (comp.), *La realidad inventada*, Ed. Gedisa, Buenos Aires, pp 28.

(3) (1998) DURKHEIM, Émile, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre la filosofía de las ciencias sociales*, Ed. Alianza, Madrid, pp 43.

(4) Ídem, pp 60.

(5) (1984) MOSCOVICI, Serge, *Psicología social II*, Ed. Paidós, Buenos Aires, pp 223.

(6) (1994) ROSENZWEIG, Franz, *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo*, Ed. Caparrós, Madrid, pp 24.

(7) (1996) WAGNER, Wolfgang y ELEJABARRIETA, Fran, "Representaciones sociales". En MORALES, Francisco José (comp.), *Psicología social y trabajo social*, Madrid, Graw Hill, pp 820.

(8) Ídem, pp 826.

(9) El lenguaje sin embargo es materia de conflicto en ciertas "culturas nacionales" de acuerdo a la lucha por imponer una lengua "oficial", expresando la subsistencia de construcciones culturales que se oponen a los códigos "nacionales" reforzados por el monopolio estatal de la violencia simbólica legítima. Tal es el caso de la lengua català y la euskera en el Estado Español, o el quechua en Bolivia.

(10) (1996) MARKOVÁ, Ivana, "En busca de las dimensiones epistemológicas de las representaciones sociales". En PAEZ, Darío y BLANCO, Amalio (eds.), *La Teoría sociocultural y la Psicología social actual*, Fundación Infancia y Aprendizaje, Madrid, pp 165.

(11) (2000) BOURDIEU, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, Ed. Desclée, Bilbao, pp 98.

(12) (1998) BOURDIEU Pierre; CHAMBOREDON, Jean Claude y PASSERON, Jean Claude, *El oficio de sociólogo*, Ed. Siglo Veintiuno, México d.f.

(13) En el aspecto metodológico (de tipo cualitativa o naturalista) las expresiones de este abordaje conceptual sobre el problema de la *realidad social* han sido las diversas corrientes etnometodológicas (H. Garfinkel), la inducción analítica (A.R. Lindesmith, H. Becker) y el análisis de marco (E. Goffman), que tienen según Randall Collins - (1996) COLLINS, Randall, *Cuatro tradiciones sociológicas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México d.f.) - sus orígenes en el pragmatismo estadounidense (C.S. Pierce, W. James) y en el objetivismo alemán.

(14) (2001) BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, pp 51 - 52.

(15) (2000) BOURDIEU, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, obra ya citada, pp 80.

(16) (1996) PÉREZ, Juan, "Psicología social: relación entre individuo y sociedad". En MORALES, Francisco José (comp.), *Psicología social y trabajo social*, obra ya citada.

(17) (1993) WATZLAWICK, Paul, "Profecías que se autocumplen". En WATZLAWICK, Paul (comp.), *La realidad inventada*, Ed. Gedisa, Buenos Aires, pp 89.

(18) (1996) DURKHEIM, Émile, *Educación y sociología*, Ed. Península, Barcelona, pp 47.

(19) Ídem, pp 49.

(20) Ídem, pp 51.

(21) Ídem, pp 52.

(22) Indica Durkheim: "es un sistema de ideas, de sentimientos y costumbres que expresan en nosotros, no nuestra personalidad, sino el grupo o los grupos diferentes en los que estamos integrados; tales son las creencias religiosas, las opiniones y las prácticas morales, las tradiciones nacionales o profesionales, las opiniones colectivas de todo tipo. Su conjunto constituye lo social. El formar ese ser en cada uno de nosotros, tal es el fin de la educación"; (1996) DURKHEIM, Émile, *Educación y sociología*, obra ya citada, pp 53.

(23) (2000) FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Ed. Siglo Veintiuno, México d.f, pp 159.

(24) (1996) DURKHEIM, Émile, *Educación y sociología*, obra ya citada, pp 69.

(25) (1993) REICH, Wilhelm, *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*,

Ed. Planeta Agostini, Buenos Aires, pp 96.

(26) Ídem.

(27) (1996) ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, pp 14.

(28) Ídem, pp 15.

(29) Carlos Sluzki ha denominado a este ejercicio ideológico de la clase dominante, con una metáfora tanto extrema - más acorde a la polaridad explicativa que a la constructivista -, *lavado de cerebro o reforma del pensamiento*. Momento en el cual "los valores de los opresores son incorporados progresivamente de manera no crítica por las víctimas, los puntos de vista alternativos y las evidencias contrarias a esos valores son negados o descartados"; (1994) SLUZKI, Carlos, "Violencia familiar y violencia política: Implicancias terapéuticas de un modelo general". En *Nuevos Paradigmas y Subjetividades*, Ed. Paidós, Buenos Aires, pp 363.

(30) (1997) WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México d.f, Segunda parte, Capítulo 9.

(31) (1998) PORTELLI, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, Ed. Siglo Veintiuno, México d.f, pp 28.

(32) (1965) LENIN, Vladimir Illich, *El Estado y la revolución*, Ed. Progreso, Moscú.

(33) (1998) GRAMSCI, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, pp 154.

(34) (1996) ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, obra ya citada, pp 62.

(35) (2000) BOURDIEU, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, obra ya citada, pp 124.

(36) (1999) MARGULIS, Mario, "Los contenidos discriminatorios presentes en la discursividad social". En MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo y otros, *La segregación negada*, Ed. Biblos, Buenos Aires.

(37) (1984) MOSCOVICI, Serge, *Psicología social II*, obra ya citada, pp 226.

(38) Ídem, pp 229.

(39) (1991) EDELMAN, Murray, *La construcción del espectáculo político*, Ed. Manantial, Buenos Aires, pp 7 - 8.

(40) Ídem, pp 82.

(41) Ídem, pp 100.

(42) (1988) FREUD, Sigmund, "Psicología de las masas y análisis del yo", Capítulo 5. En FREUD, Sigmund, *Obras completas*, Volumen 14, Ed. Orbis, Buenos Aires.

(43) (1990) KELMAN, Herbert y HAMILTON, Lee, *Crímenes de obediencia*, Ed. Planeta, Buenos Aires, pp 29.

(44) (1999) MARGULIS, Mario, "La racialización de las relaciones de clase". En MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo y otros, *La segregación negada*, obra ya citada.

(45) (1994) STAVENHAGEN, Rodolfo, "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", *Revista de Estudios Sociológicos*, nro. 34, México d.f, pp 13.

(46) Definiciones extraídas de (1987) CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en Antropología Política*, Ed. Gedisa, México d.f, Capítulo 4.

(47) Ídem, pp 57.

(48) Ídem, pp 59.

(49) (1994) SÓFOCLES, *Antígona*, Ed. Biblos, Buenos Aires, pp 74 y 75.

(50) Ídem, pp 81.

(51) Ídem, pp 88.

(52) Ídem, pp 92.

(53) Ídem, pp 95.

(54) Ídem, pp 98.

(55) (1997) WEBER, Max, *Economía y sociedad*, obra ya citada, pp 172.

(56) (1994) SÓFOCLES, *Antígona*, obra ya citada, pp 97.

(57) (1984) MILGRAM, Stanley, "Obediencia a ordenes criminales", manuscrito Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp 1.

(58) En primer lugar, no sólo en las "sociedades democráticas" tuvo preeminencia social el "culto del deber". En segundo lugar, no ha caducado de manera general dicho sistema moral, dando lugar a la sociedad *posmoral*. Numerosas instituciones sociales siguen produciendo e instituyendo los principios de obediencia y deber, como lo hemos visto con el caso de los aparatos ideológicos de Estado o las instituciones de la sociedad civil.

(59) (2000) LIPOVETSKY, Gilles, *El crepúsculo del deber*, Ed. Anagrama, Barcelona, pp 46.

(60) (1990) KELMAN, Herbert y HAMILTON, Lee, *Crímenes de obediencia*, obra ya citada, pp 66.

(61) Ídem, pp 69.

(62) (1983) HEGEL, Georg, *Estética*, Volumen 8, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, pp 295.

(63) (1984) LEVINE, John y PAVELCHAK, Mark, "Conformidad y obediencia". En MOSCOVICI, Serge, *Psicología social I*, Ed. Paidós, Buenos Aires, pp 66.

(64) PAICHELER, Geneviève y MOSCOVICI, Serge, "Conformidad simulada y conversión". En MOSCOVICI,

Serge, *Psicología social I*, obra ya citada, pp 177.

(65) Ídem, pp 183.

(66) (1994) SÓFOCLES, *Antígona*, obra ya citada, pp 90.



[COLABORACIONES - COPYRIGHT](#) | [SUGERENCIAS](#) | [REGISTRO DE LECTORES](#) | [LISTA E-MAIL](#) | [FORO](#)

<<< NÓMADAS.10

THEORIA: PORTAL CRÍTICO DE CIENCIAS SOCIALES