UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ZARAGOZA

EXEGESIS DE LA ETNOPSICOLOGIA MEXICANA

UNA VISION HERMENEUTICA DESDE LOS LINDEROS DE LA PSICOLOGIA DEL MEXICANO.

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE

LICENCIADO EN PSICOLOGIA

P R E S E N T A

JULIO CESAR LUGO HURTADO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ZARAGOZA
SECRETARIA TÉCNICA PSICOLOGIA

DIRECTORA DE LA TESIS:
MAESTRA ANA MARIA ROSADO CASTILLO

LO HUMANO EJE DE NUESTRA REFLEXION

MEXICO, D. F. 2004

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria

A mis Padres...

Por enseñarme a poner los pies en la tierra y los ojos en las alturas...
Por la sangre,
Por el sudor,
Por las lagrimas... por todo...

A mis camaradas...

Por el apoyo incondicional...
Por las aportaciones intelectuales, documentales y emotivas...
Por ayudarme a crecer ...

A mis profesores...

Porque gracias a algunos de ellos y aún a pesar de algunos más este proyecto ha podido llegar hasta aquí...

A Ti ...

Muchacha de ojos tristes
Que me viste soñar...
Que me viste llorar...
Que me viste amar...

Agradecimientos

A mis padres: Martín Lugo y Rocío Hurtado. Por las dos enseñanzas más valiosas de mi vida... Por enseñarme a nunca decir "No puedo". Y por enseñarme a enfrentar las cosas con coraje y que si la adversidad me tira pues entonces que el orgullo me levante...

A mi maestra: Ana María Rosado. Por haber confiado en mí y en mis ideas... por su enorme colaboración, por su dedicación casi maternal en el desarrollo de este proyecto, por su apoyo intelectual y emocional...

A mis camaradas: En orden de aparición en mi trayecto. Carlos Sixto, Carlos Camacho e Israel Cano... por su apoyo incondicional ... porque en ellos siempre he hallado una mano extendida... en fin , por que entre ellos más que elogios encontré el eco...

Por último... A vos... muchacha de ojos tristes... porque todas las parcelas de mi vida tienen algo tuyo... porque el amor, cuando no muere mata... porque amores que matan... nunca mueren.

Lugo. Primavera 2004.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 1

CAPITULO I
FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA
ETNOPSICOLOGÍA MEXICANA 8

CAPITULO II
ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA
ETNOPSICOLOGÍA MEXICANA 34

CAPITULO III
INTERPRETACIÓN DE LOS FUNDAMENTOS
FILOSÓFICOS Y PARADIGMÁTICOS DE LA
ETNOPSICOLOGÍA MEXICANA DESDE
UNA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA 54

CAPITULO IV
LOS LIMITES Y LOS ALCANCES DE LA
ETNOPSICOLOGÍA MEXICANA VISTOS DESDE
UNA INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA
DE SU DIMENSIÓN PRAGMATICA 93

CAPITULO V
A MANERA DE CONCLUSIÓN:
UNA PROPUESTA HERMENÉUTICA
COMO ALTERNATIVA EPISTEMOLÓGICA
PARA LA PSICOLOGÍA SOCIAL MEXICANA 119

ANEXO 141

BIBLIOGRAFÍA 146

INTRODUCCIÓN

Como una contribución al análisis epistemológico sobre la psicología mexicana, en el presente trabajo de tesis, nos decidimos a problematizar las influencias filosóficas y paradigmaticas que sustentan los supuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos que han servido como fundamento para la constitución y desarrollo de una perspectiva teórica original mexicana y que en sí misma constituye tanto para México como para América Latina el primer intento sistemático por desarrollar una Psicología local o autóctona (como la denominan algunos autores), centrada en el estudio de los fenómenos socioculturales mexicanos. Nos referimos a la llamada Etnopsicología mexicana.

En lo que respecta a nuestra disciplina, nos encontramos con un problema, que con buenas razones se puede denominar un problema silencioso y que, exigente como es, solo se dirige a los oídos de pocos. Nos referimos al problema de la reflexión epistemológica en psicología. Este problema consiste en la escasa presencia de trabajos explícitos sobre epistemología de la psicología en México. A decir de diversos autores, dicho problema se encuentra asociado con el enorme dominio que la epistemología derivada del paradigma del empirismo lógico llegó a ejercer en el campo de las ciencias sociales, en particular en el campo de la Psicología.

Este fenómeno es comprensible si consideramos que para muchos teóricos, la legitimidad de la psicología como ciencia apegada a los preceptos del empirismo lógico se refleja en la eficacia y el rigor formal de sus teorías y sus métodos, lo cual les deja poco espacio para reflexionar acerca de las teorías y los métodos en su aplicación para determinar que hacen con los objetos de estudio que construyen y que tipo de objetos de estudio construyen.

No obstante, a partir de la década de los 70 del siglo pasado, algunos teóricos de talla internacional se han dedicado a investigar la relación que han tenido las

diversas posiciones filosóficas con las alternativas epistemológicas que concurren en la actualidad en el pensamiento psicológico. Lo cuál ha dado lugar a una creciente reflexión sobre el proceso de construcción del conocimiento en psicología como parte fundamental del debate científico.

Así, con la intención de contribuir con un pequeño grano de arena en el proceso de la investigación epistemológica en psicología, se ha desarrollado el presente trabajo de tesis. Inspirado por la enorme importancia que ostenta la Etnopsicología mexicana fundada por el Doctor Rogelio Díaz Guerrero para el desarrollo de la Psicología Social en México y América Latina, se propone problematizar acerca de los alcances y los límites de dicha Etnopsicología a través de un análisis interpretativo de sus fundamentos teóricos, filosóficos y paradigmáticos desde una perspectiva hermenéutica.

En su libro "Psicología del mexicano. Descubrimiento de la etnopsicología", R. Díaz Guerrero, (1997) afirma que el centro de la corriente de la Etnopsicología mexicana se encuentra constituido, por un lado, por una perspectiva histórica que se remonta hasta los años 50 del siglo pasado la cuál había sido denominada "Psicología del mexicano", y por otro lado, por una corriente metodológica.

La denominada perspectiva histórica está conformada por una larga serie de estudios llevados a cabo por R. Díaz Guerrero y sus asistentes, fundamentados en la medición del grado de apego a un conjunto de Premisas Histórico Socio Culturales (PHSC), mediante un instrumento desarrollado por R. Trent del Instituto Puertorriqueño de Psiquiatría el cuál está conformado por 123 PHSC (incluyendo 10 premisas propuestas originalmente por Díaz Guerrero) basadas en la sociocultura de las familias tradicionales puertorriqueñas de mediados del siglo pasado. Además del planteamiento por parte de Díaz Guerrero, (1972) de una teoría Histórico- Bio- Psico- Sociocultural.

Según el mismo Díaz Guerrero, la corriente metodológica, "se integra con los numerosos aportes que resultan de tesis e investigaciones producidas en el departamento de Psicología Social de posgrado de la Facultad de Psicología de la UNAM y de otros departamentos del mismo nivel" (p. 352). En este sentido, según el mismo autor, algunas de estas investigaciones "parten (...) de conceptos de la psicología estadounidense, pero ya en la concepción del estudio o en el análisis de los resultados se hacen intervenir hallazgos idiosincrásicos registrados por psicólogos mexicanos" (p. 353). Mientras, en algunas otras "los investigadores parten de postulados o hipótesis coherentes de la Etnopsicología mexicana" (p. 353).

En este sentido, entre estos trabajos podemos enunciar por ejemplo la tesis de doctorado de Isabel Reyes Lagunes, (1982), titulada: "Actitudes de los maestros hacia la profesión magisterial y su contexto", la cual parte de las teorías de Díaz Guerrero. La tesis de maestría de Patricia Andrade Palos, (1984), titulada: "Influencia de los padres en el locus de control de los hijos", dirigida por Rolando Díaz Loving. La tesis de maestría de D. Viganó la Rosa, (1986), titulada: "Autoritarismo e intolerancia a la ambigüedad en la cultura mexicana", dirigida también por Rolando Díaz Loving.

Uno de los trabajos más destacados por Díaz Guerrero en su "Psicología del mexicano" por su complejidad y rigurosidad metodológicas es por ejemplo la tesis de doctorado de J. La Rosa, (1986), titulada: "Escalas del locus de control y autoconcepto: Construcción y validación", dirigida también por Rolando Díaz Loving. Amen de los antes mencionados, podemos citar un trabajo que desarrolla un tema poco explorado: la tesis de doctorado de E. De la Fuente, (1991) que lleva por título "Mecanismos de persuasión utilizados por los dirigentes de México", la cuál fue dirigida por R. Díaz Guerrero, o bien el trabajo de tesis para obtener el grado de maestría de M. Velasco, (1992), titulado: "Identidad étnica y migración: el caso de los mixtecos en la frontera noroeste de México", dirigida por P. Andrade Palos.

Correspondiente también a la llamada corriente metodológica de la Etnopsicología mexicana, podemos citar como ejemplo la tesis de maestría de M. Avendaño, (1994), titulada: "Desarrollo y validación psicométrica de una escala de abnegación para adultos. Una aportación a la etnopsicología mexicana", dirigida por R. Díaz Guerrero. Así como la tesis de licenciatura de C. De Llano, (1971), titulada: "Un estudio de premisas socio- culturales de la familia mexicana en adolescentes de dos clases sociales en Monterrey, N. L.". Entre muchos otros.

Considerando la extensa cantidad de trabajos que se incluyen como constitutivos del corpus teórico y metodológico de dicha corriente, para los fines del presente trabajo se han contemplado para su análisis solo algunos de los trabajos más ilustrativos y ricos en lo que se refiere al nivel teórico, del que es considerado por muchos como el fundador y máximo representante de la llamada Etnopsicología mexicana. Nos referimos al Doctor Rogelio Díaz Guerrero.

Entre los textos más representativos consideramos los siguientes: "Hacia una teoría Histórico- bio- psico- socio- cultural", (1972), "Psicología del mexicano. Descubrimiento de la etnopsicología", (1997), y "Bajo las garras de la cultura. Psicología del mexicano 2", (2003), en tanto que los dos primeros contienen los fundamentos teóricos y conceptuales sobre los que se basa el desarrollo ulterior de dicha corriente, complementados con la inclusión de los resultados de sus investigaciones más representativas en torno al comportamiento individual y social de los mexicanos. Mientras que el último constituye una especie de sumario donde se encuentran ordenados cronológicamente los momentos y los postulados teóricos de esta perspectiva, al mismo tiempo que aborda la evolución de algunas de las creencias (según la Etnopsicología mexicana) más importantes en el núcleo de la familia mexicana, a través del análisis de los resultados de algunas de las investigaciones que se han llevado a cabo a lo largo de la historia de esta perspectiva teórica.

Quizá la aportación más importante que la Etnopsicología mexicana hace al desarrollo de la Psicología Social en México es el hecho de llamar a escena a la cultura en lo que se refiere al estudio de los fenómenos psicosociales y el replanteamiento del énfasis en el estudio del papel que desempeña la cultura en el desarrollo de la personalidad de los sujetos y la manera en que el estudio de ésta influye en el proceso de producción de conocimiento en el ámbito de la Psicología Social contemporánea.

Otra de sus aportaciones importantes consiste en que la Etnopsicología mexicana constituye el primer intento sistemático, al menos en el continente americano, por desarrollar una Psicología Social local o "vernácula" fundamentada en el estudio de las expresiones culturales de un grupo social, o bien de una sociocultura específica, que para el caso de la Etnopsicología mexicana se refiere a la sociocultura mexicana.

Entre las aportaciones más importantes de esta Etnopsicología podemos enunciar que uno de sus principios básicos consiste en cuestionar la pertinencia o la validez universal de los hallazgos realizados por la psicología estadounidense y la psicología europea, mediante sondeos que permitan determinar la extensión hasta la cual las múltiples dimensiones de la personalidad, la cognición, en fin de los procesos psicológicos, descubiertos en los países industrializados se aplican a las poblaciones locales y el tipo de diferencias que existen. Todo esto, bajo la premisa básica de que no existe ni en Europa ni en Estados Unidos, una sola población para la investigación que pueda considerarse como línea base normativa para el funcionamiento social y psicológico.

No obstante, con la finalidad de realizar un análisis crítico y constructivo, a lo largo del presente trabajo se intentará establecer algunas de las limitaciones que le imponen tanto su concepción de ciencia, como su concepción de cultura y la manera en que concibe el papel que juega el ser humano dentro de ésta, para lo cual se llevó a cabo un ejercicio hermenéutico mediante la interpretación de los

principales postulados teóricos de la Etnopsicología mexicana, con el objetivo de evaluar de manera crítica la pertinencia y la validez de las proposiciones acerca del mundo que se expresan como creencias dentro del marco de sentido que ha construido la Etnopsicología mexicana en torno a la psicología del mexicano.

A partir de una perspectiva hermenéutica, el presente trabajo de tesis intenta construir un análisis crítico en torno a la Etnopsicología mexicana, para lo cual se propone una reconceptualización de los supuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos sobre los que se puede fundamentar una psicología social comprensiva en México que considere al ser humano como un fenómeno complejo, a la vez que producto y generador de cultura. Donde la cultura sostiene una relación recursiva tanto con las mentes individuales, como con la sociedad, y donde la intersubjetividad desempeña un papel determinante como mediadora de la actividad social humana.

De esta manera, el principal propósito de la presente investigación es, desde una perspectiva hermenéutica tratar de problematizar y discutir tanto los alcances como los límites de una Etnopsicología mexicana, que pretende ser una psicología comprensiva que interactúe con otras disciplinas con el fin de percibir al ser humano en acción dentro de su contexto histórico sociocultural.

Al mismo tiempo, se intenta poner de manifiesto cuáles son las limitaciones que le impone su propio normativismo, al ajustar a su objeto de estudio (el mexicano) a su discurso y a su método.

Así, mediante la perspectiva hermenéutica, se intenta hacer una exégesis (en tanto que interpretación que nos lleve a una comprensión) tanto de los fundamentos históricos como epistemológicos que han dado forma a la Etnopsicología mexicana. Haciendo una reconceptualización tanto a nivel teórico como a nivel epistemológico acerca de las siguientes categorías: Sujeto, Cultura y Etnopsicología.

Dicha critica nos ha dado la pauta para desarrollar nuestra aportación a nuestra disciplina al proponer la inclusión de la hermenéutica como una herramienta tanto en el discurso como en la metodología de las investigaciones en psicología social en tanto que constituye el medio fundamental de toda comprensión, bajo el presupuesto de que la comprensión no debe considerarse una técnica de investigación propia y exclusiva del científico social, sino que es genérica para toda interacción social en tanto que es la forma vivencial particular en la que un pensar de sentido común toma conocimiento del mundo socio- cultural.

CAPÍTULO I
FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA ETNOPSICOLOGÍA MEXICANA

De entre los múltiples derroteros que han seguido las ciencias humanas para llegar a una comprensión más precisa y detallada tanto de los hechos históricos como de los fenómenos humanos nos encontramos en México un interesante ejemplo del afán científico por hallar una explicación a los cómos y los porqués del comportamiento humano desde una perspectiva que conjuga tanto el análisis del carácter psicológico como del carácter cultural que posee toda manifestación comportamental y que, para lograr y legitimar dicha conjugación, apela a la ineludible necesidad de partir de un enfoque étnico, es decir, privilegia la innegable influencia que ejerce la cultura local en el desarrollo de las capacidades y potencialidades humanas, moldeando el desarrollo de los procesos psicológicos superiores y el desarrollo de la personalidad. Nos referimos a la Etnopsicología mexicana fundada por el Dr. Rogelio Díaz Guerrero.

Dicha Etnopsicología, constituye el primer intento por construir una corriente psicológica mexicana, y aunque su fundador y principal representante es el Dr. Rogelio Díaz Guerrero, cuenta en la actualidad con un numero importante de representantes, algunos de ellos, discípulos directos del propio Díaz Guerrero, y algunos otros investigadores egresados del Departamento de Psicología social de posgrado de la Facultad de Psicología de la UNAM.

La Etnopsicología mexicana es definida como: "Una aproximación científica a la psicología del mexicano" (R. Díaz Guerrero, 2003, p. 67). En términos generales, esta perspectiva teórica supone la aplicación de la metodología científica al estudio de la psicología de los mexicanos y al problema de la identidad nacional, donde uno de sus postulados principales es, "Desarrollar una psicología autóctona completa, específicamente en las áreas de la personalidad, el desarrollo cognoscitivo y la conducta social" (Díaz Guerrero, 1997, p. 346), y donde "dicha

Etnopsicología deberá ejemplificar, a través de sus postulados, el enfoque científico indispensable desde hace muchos decenios, en el florecimiento de una comprensión rigurosa del desarrollo de la personalidad y de sus funcionamientos normal y anormal" (p. 347).

En la anterior definición, Díaz Guerrero se refiere al desarrollo de una psicología autóctona completa, en dos sentidos: por un lado, pretende que su psicología autóctona abarque todos los ámbitos que tienen que ver con el ser humano, para lo cual plantea como sustento, una "Teoría histórico - - bio – psico - - socio – cultural", de la cual el propio Díaz Guerrero, (1972) nos dice lo siguiente:

> Para referirnos de manera completa al comportamiento humano tenemos que recurrir a todos los factores manejados por todas las ciencias que tienen algo que ver con el ser humano en acción, y que, una teoría histórico - - bio – psico - - socio – cultural dice que somos como somos y nos comportamos tal cual nos comportamos, antes que nada y sobre todo, según el lugar en que nacimos, pueblo, ciudad, estado, nación, por lo que heredamos, por la manera como hacemos las cosas, por lo que aprendemos - que depende grandemente de dónde hayamos nacido -, por las personas que frecuentamos y por los lugares en que pasamos la mayor parte de nuestras vidas. (p. 27)

Por otro lado, se refiere a una psicología autóctona completa, en tanto que pretende que su psicología abarque y sea aplicable a la mayoría de la población de una cultura dada, en este sentido, de la cultura mexicana.

Vemos pues que, desde esta perspectiva, la cultura juega un papel preponderante en el moldeamiento tanto de la personalidad como de la percepción del mundo y de la realidad. Así, uno de los primeros referentes teóricos que encontramos en la historia de la Etnopsicología mexicana, nos remite a 1955, año en que se publicó un ensayo que corresponde a la llamada corriente histórica de la Etnopsicología mexicana, el cual a su vez constituye el inicio del estudio sistemático de la Psicología del mexicano.

Este ensayo intitulado "Neurosis and the Mexican family structure" (Díaz Guerrero, 1955), donde se lleva a cabo una descripción de lo que el autor considera el patrón psico – sociocultural dominante en México, y donde, según él, la estructura de la familia mexicana se fundamenta en dos proposiciones principales:

a) La supremacía indiscutible del padre, y
b) El necesario y absoluto autosacrificio de la madre.

Así, desde la perspectiva de Díaz Guerrero, (1997) desde tiempo inmemorial, el papel de la madre ha adquirido su expresión en el término "abnegación", que significa según él, ni más ni menos que la negación absoluta de toda satisfacción egoísta.

> Estas proposiciones fundamentales de la familia mexicana parecen derivar de orientaciones valorativas "existenciales" implicadas en la cultura mexicana, o, mejor dicho, de premisas generalizadas implícitas, o presupuestos socioculturales generalizados que sostienen, desde algo muy profundo, la superioridad indudable, biológica y natural, del hombre, sobre la mujer. (p. 35)

En ese mismo trabajo Díaz Guerrero trata de demostrar que los papeles desempeñados por los miembros de la familia mexicana se manifiestan como la conclusión de las premisas y de las proposiciones socioculturales inculcadas por la propia familia. A continuación enunciaremos algunas de las situaciones que, según el autor, caracterizan la dinámica de las familias tradicionales mexicanas:

> Antes de que nazca un niño, en el seno de la familia mexicana, existen ya en forma activa una serie de expectaciones o anticipaciones específicas. Hay muchas sociedades en donde la preferencia es por niños y no por niñas. En México es más grave el apremio: ¡debe ser niño!
>
> El nacimiento de una niña, a menos que acontezca después de uno o dos, pero de preferencia de tres niños, tiene sus rasgos de tragedia emotiva. en el pasado con más seriedad y en la actualidad con más sentido del humor, la virilidad de un padre que da nacimiento a una niña queda en

entredicho. Pero fuera de esta amenaza, el nacimiento de una niña significa:

a) Económicamente hablando: mal negocio.
b) Desgaste físico y preocupación moral de la familia, que deberá compulsivamente cuidar su honor que es el de la familia (en realidad, en lo fundamental, la pérdida de la virginidad en la mujer fuera del matrimonio hiere brutalmente a la premisa esencial de la femineidad y abnegación en ella).
c) Aun la mejor solución del problema anterior a través del matrimonio, fuerza dentro de la familia a un intruso del sexo masculino.
d) Además, en caso de no casarse, se convertirá en una cotorra, cuyas eternas quejas neuróticas son una carga para la familia. (Díaz Guerrero, 1997, p. 36)

En vista de todo esto, desde la perspectiva de Díaz Guerrero se podrá fácilmente preguntar: entonces, ¿qué posible motivo puede haber para tener una niña? Según el autor, después de varios varones sería de desearse tener una, a fin de que sirva a sus hermanos, permitiendo además en esa forma que la madre disponga de más tiempo a fin de cuidar maternalmente a su esposo.

Ante el papel que debe jugar el varón, el autor nos dice que, antes que nada, debe desarrollarse de acuerdo con su "digno papel de varón" como se evidencia en el párrafo siguiente:

> Nada de muñecas ni casas de muñecas. Jugará con soldados, pistolas, cascos, caballitos de todos los santos, espadas, etc. Deberá gritar titánicamente y poder provocar pánico a grupos de niñas. Se desaprobará severamente toda demostración de intereses de tipo femenino. En esta desaprobación participan todos: hermanos, tíos, primos y hasta la madre. Los niños mayores discriminan a los menores sobre la base de que todavía no son suficientemente "hombres" para participar en sus juegos que se hacen progresivamente más "masculinos" (cada vez más duros, pero implicando siempre una orgullosa y dramática masculinidad). Así los niños más pequeños anticipan con ansia el logro de una mayor virilidad. A las niñas, se las ignora o se toma ante ellas una actitud demoledora (Díaz Guerrero, 1997, p. 36)

En este sentido, según la caracterización que hace Díaz Guerrero, la niña debe crecer hasta ser igual a su destino: femineidad superlativa, hogar, maternidad,

Así, desde la perspectiva del autor, en lo que se refiere a la niña mexicana "de pequeña se entretiene con muñecas y jugando a la casita. Deberá mantenerse alejada de los juegos bruscos de los niños porque como explica la gente educada, eso no es propio de una mujercita" (Díaz Guerrero, 1997, p. 36). Siguiendo la exposición de Díaz Guerrero, para adquirir superior femineidad, la niña deberá iniciarse en el aprendizaje de delicadas labores femeninas; como bordado, tejido, etc. Pero, aún de pequeñuela deberá siempre vestir como mujer, mantenerse limpia y bien vestida, deberá ser graciosa y coqueta.

Respecto a las manifestaciones de masculinidad Díaz Guerrero refiere en este ensayo que, "Durante toda la niñez, el signo de virilidad en el hombre es el valor hasta la temeridad, la agresividad, la brusquedad y el "no rajarse". Pero tanto el niño como la niña deben ser obedientes respecto a la familia. Paradójicamente, un padre puede sentirse orgulloso de que su hijo no rehuya a una pelea callejera, pero en casa castigarle severamente por desobedecer sus órdenes al respecto de peleas callejeras. Esto parece significar que el niño debe ser masculino, pero no tanto como su padre" (Díaz Guerrero, 1997, p. 37).

En este sentido, cabe aclarar que el hecho de que "el niño debe ser masculino, pero no tanto como su padre", mas que una cuestión de genero, definitivamente se refiere al respeto a la suprema autoridad del padre.

Desde la adolescencia en adelante, y a través de la existencia entera del varón, la virilidad será medida por la potencia sexual, y sólo secundariamente en términos de la fuerza física, valor, o audacia. Tan es así, que estas características de la conducta, como otras más sutiles, se cree que dependen de la capacidad sexual. Según Díaz Guerrero, el acento recae sobre los órganos sexuales y su función. El tamaño del pene tiene su importancia. El tamaño de los testículos tiene más, pero más importante que el tamaño físico, es el "tamaño funcional". Se da por descontado que funcionan bien cuando:

a) El individuo actúa eficientemente en el área sexual y habla o se jacta en forma convincente de sus múltiples éxitos como seductor.
b) Cuando afirma convincentemente o demuestra que no le tiene miedo a la muerte.
c) Cuando el individuo se distingue en los campos de la intelectualidad, de la ciencia, etc.

En virtud de lo anterior, es necesario enfatizar que, en esta caracterización de la familia mexicana, y en particular, en lo concerniente a las manifestaciones de virilidad de los mexicanos, Díaz Guerrero parte de su interpretación de los escritos de Samuel Ramos, los cuales tienen un referente de corte psicoanalítico, basados estrictamente hablando, en las contribuciones de Adler, por lo cual resulta comprensible el sentido de la interpretación y el matiz psico- sexual que se atribuye a semejantes manifestaciones.

Dentro de este ensayo, el autor menciona que, hacia sus hijos, el mexicano muestra afecto, pero antes que nada, autoridad. Aunque él no los sigue, demanda adherencia a los preceptos religiosos "maternales". A menudo sólo impone la autoridad de su estado de humor o antojo, está satisfecho con que los hijos obedezcan "tuerto o derecho". Es, pues, una vez más la premisa de la autoridad indiscutible. La esposa se somete y, deberá servirle a su entera satisfacción "en la forma en que mamá lo hizo". Pero, como esto no es posible, el esposo es a menudo cruel y aun brutal hacia la esposa.

Díaz Guerrero, (1997) afirma que, de esta manera la esposa mexicana entra, mucho antes de la maternidad, en el camino de la abnegación, la negación de todas sus necesidades y la prosecución absoluta de la satisfacción de las de todos los demás.

El autor termina esta descripción de la familia mexicana diciendo que la madre, con su actitud y afecto, es la fuente de toda la ternura, la sentimentalidad y aun de

la porción más amplia de las expresiones culturales del mexicano. La literatura, la pintura, la escultura, la filosofía y la religión están saturadas de alusiones, directas o simbólicas, a la madre, como fuente de tantas y admirables virtudes.

Según Díaz Guerrero, en el estudio antes mencionado, se presentan los presupuestos culturales que se cree sientan las bases para gran parte de la interacción en los papeles jugados por los miembros en la familia mexicana.

Cuenta la historia que dicho estudio fue leído el mes de mayo de 1955 en una de las sesiones del Congreso Anual de la Sociedad Psiquiátrica Norteamericana, donde, según el autor, el trabajo provocó abundantes comentarios, entre los cuales destaca que los psiquiatras latinos, con excepción de un peruano, indicaron que el panorama descrito en el artículo se ajustaba exactamente a las familias de los distintos países de donde provenían.

Después de dicho congreso, provenientes del Puerto Rican Institute of Psychiatry, los doctores Maldonado Sierra, Fernández Marina, y Trent, mostraron interés en el estudio y particularmente en lo referente al planteamiento de las Premisas Histórico Socioculturales (PHSC) de la familia mexicana, de modo que, R. Trent, elaboró un cuestionario de 123 preguntas que incluían las diez originales elaboradas por Díaz Guerrero (cabe mencionar que, dicho cuestionario, inspirado en la sociocultura Puertorriqueña de los años 50, constituye hoy en día el conjunto de 123 premisas que dan fundamento a la Etnopsicología mexicana y al conjunto de estudios que de ésta se desprenden[1]).

Refiriéndose a dicho cuestionario de 123 premisas elaborado por R. Trent, el mismo Díaz Guerrero, (1997) argumenta que: "no sólo amplía el original, sino que considera todas las precauciones que aconseja la técnica estadística moderna para que los resultados sean más dignos de confianza" (p. 44).

[1] Debido a su extensión la lista de 123 PHSC's desarrollada por R. Trent aparece en el anexo A.

El trabajo de Trent y sus colaboradores tenía por objetivo aplicar dicho cuestionario a una muestra de puertorriqueños y comparar los resultados con los obtenidos originalmente en México.

La lista de 10 premisas socioculturales desarrollada por Díaz Guerrero en el estudio original se presenta a continuación:

1. ¿Es para usted la madre el ser más querido que existe?
2. ¿Cree usted que el lugar de la mujer es el hogar?
3. ¿Cree usted que los hombres son los que deben llevar los pantalones en el hogar?
4. ¿Cree usted que muchos de sus deseos están en contra de sus ideas morales y religiosas?
5. ¿Cree usted que es decente que las mujeres salgan solas con sus novios?
6. ¿Cree usted que los hombres son más inteligentes que las mujeres?
7. ¿Cree usted que entre más estrictos son los padres mejor se forman los hijos?
8. ¿Cree usted que la mayoría de los hombres casados tienen queridas?
9. ¿Cree usted que es natural que los hombres casados tengan queridas?
10. Si es usted mujer ¿se cree usted muy mujer? (Díaz Guerrero, 1997, p. 43).

Díaz Guerrero, afirma que la génesis de las PHSC para una generación dada, se encuentra en el hecho de que son aprendidas como afirmaciones de las figuras autorizadas y significativas de su contexto sociocultural, donde dichas figuras son predominantemente los padres, pero las PHSC son reforzadas usualmente por casi todos los adultos de un grupo sociocultural, como los hermanos mayores, y a menudo por las instituciones sociales, educativas, religiosas o gubernamentales.

En este sentido, el autor define sociocultura como:

> Un sistema de premisas socioculturales interrelacionadas que norman o gobiernan los sentimientos, las ideas, la jerarquización de las relaciones interpersonales, la estipulación de los tipos de papeles sociales que hay que llenar, las reglas de la interacción de los individuos en tales papeles, los dónde, cuándo y con quién y como desempeñarlos. Todo esto es válido para la interacción dentro de la familia, la familia colateral, los grupos, la sociedad, las superestructuras institucionales: educacionales, religiosas, gubernativas, y para tales problemas, como los desiderata principales de la

> vida, la manera de encararla, la forma de percibir a la humanidad, los problemas de la sexualidad, la masculinidad y la femineidad, la economía la muerte, etc. (R. Díaz Guerrero, 1972, p. 29).

Como ya se mencionó antes, estas premisas secundarias se desprenden de las dos premisas originarias que se refieren a "La supremacía indiscutible del padre" y "El necesario y absoluto autosacrificio de la madre", proposiciones tales que, posteriormente habrían de dar origen y fundamento al conjunto de 123 Premisas Histórico- Socioculturales (PHSC) con que esta aproximación teórica cuenta en la actualidad y que, Díaz Guerrero, ha definido como:

> Afirmaciones simples o complejas que parecen proveer las bases para la lógica específica de los grupos. Digamos que cuando los miembros de un grupo dado piensan, su pensar parte de estas afirmaciones propiamente llamadas premisas; así, cuando una persona siente, su forma de sentir podría ser predicada a partir de estas premisas, y que cuando actúa, instrumentará con acciones estas premisas. (Díaz Guerrero, 1997, p. 119).

Así, dichas premisas dan fundamento a la llamada Psicología del mexicano, y la tradición que de allí se ha desprendido, hasta llegar a lo que hoy se conoce como Etnopsicología mexicana.

Según Díaz Guerrero, las PHSC cumplen con las siguientes funciones:

> Equipan a los individuos para una más fácil comunicación interpersonal, de grupo, social y nacional. Son, por lo tanto, un requisito *sine qua non* para la vida en sociedad. Son las bases para la comunicación comprensible entre los humanos, quienes de otra manera tendrían una confusión total de lenguajes individuales. Son las unidades esenciales de la realidad interpersonal, es decir, las unidades esenciales de una realidad humana comprensible al grupo, y generalmente comprensible en forma total solo para el grupo dado (Díaz Guerrero, 1997, p. 119).

De modo que, como ya anticipamos durante la década de los 50 el interés principal de Díaz Guerrero se centraba en "la cultura nacional", lo cuál le llevó a escribir estudios y ensayos sobre la psicología del mexicano, y aunque - en términos del propio Díaz Guerrero-, "En la interpretación se mezclaban

asistemáticamente los efectos de la cultura sobre la personalidad, tal como los percibíamos en Samuel Ramos, y una interpretación psicodinámica inducida por mis intereses psiquiátricos" (Díaz Guerrero, 1972, p. 31), estos constituyeron los primeros intentos por parte del autor por desentrañar e interpretar la influencia que la cultura ejerce sobre el comportamiento y la personalidad de los mexicanos, es decir, sobre la Psicología del mexicano.

Así las cosas, entendemos por Psicología del mexicano al conjunto de estudios de corte empírico realizados por el Dr. Díaz Guerrero y sus colaboradores sobre el comportamiento individual y social de los mexicanos, cuyos objetivos los podemos encontrar en un ensayo intitulado "Un enfoque Interdisciplinario de la Cultura y la Personalidad Normal y Patológica del Mexicano" (Díaz Guerrero, 1997, p. 237), los cuales, enlistamos a continuación de manera textual:

- Plantear tan desapasionadamente como sea posible el objetivo central de nuestra preocupación: el problema del ser humano en su sociedad.

- Procurar remontar, de una vez por todas, los gigantescos obstáculos de naturaleza meramente teórica, que impiden que el psicólogo tenga una perspectiva comprensiva del hombre en acción en su sociedad.

- Insistir en que lo único que nos une a los psicólogos y a todos los miembros de las ciencias del comportamiento, es precisamente una actitud desapasionada y una alianza con el método científico, y que ninguna de estas dos condiciones requiere nuestra fidelidad a un modelo biológico, biopsíquico o a uno psicológico social. Exige, en cambio, que observemos el problema en toda su plenitud, que no permitamos que barreras etnocéntricas, conceptuales o de disciplinas nos impidan la vista del fenómeno total.

- Que por fin percibamos al ser humano en acción dentro de su contexto histórico sociocultural, en su entera psicoecología, es decir, en cada uno de sus *ecosistemas*.

- Que pongamos particular atención a los problemas de costo, beneficio y económicos en general en el desarrollo equilibrado de las potencialidades humanas, en el que no se le de más valor al individuo que al grupo ni viceversa.

- Que se procure entender, de manera cada vez más clara, la influencia de los factores estructurales sociológicos en el desarrollo de la personalidad.

- Que se procure comprender y se explore con metodología científica, el trasfondo, la línea base fundamental del desarrollo del individuo, y de la evolución de la sociedad, es decir, las concepciones histórico socioculturales en un presente dado, para cada sociedad.

Considerando los puntos anteriores, vemos pues, que existe una marcada y reiterada insistencia por parte de Díaz Guerrero ante la necesidad de una alianza entre la psicología social y el método científico, lo cual no es de sorprender si nos remitimos a la consideración básica de que para el momento histórico en el que aparece la Psicología del mexicano el panorama científico estaba sumamente influenciado por la tradición empirista, la cual llegó a permear la escena científica mediante corrientes filosóficas tan influyentes como el positivismo y el positivismo lógico. Este último, es también denominado como empirismo lógico. En este sentido, por su concreción y especificidad, para los fines del presente trabajo al referirnos al neopositivismo o positivismo lógico, lo haremos como empirismo lógico.

Es decir, para el momento histórico del advenimiento de la Psicología del mexicano como posibilidad de acercamiento a los fenómenos tanto psicosociales como culturales de un México en pleno proceso de consolidación de su identidad nacional, el panorama científico se encontraba sumamente influenciado por el paradigma del empirismo lógico, donde las comunidades científicas exigían a las "nuevas ciencias" (entre ellas la historia, la psicología, la sociología, la economía, la pedagogía, etc.), para poder ostentar el *status* de ciencia, que se acomodaran al paradigma o modelo de las ciencias duras, es decir, de las físico- matemáticas, paradigma que a lo largo de la historia, se consolidó en tradición.

De manera que como apuntan Mardones y Ursua, (2001) "Este positivismo científico va a pretender hacer ciencia social, histórica, económica,... siguiendo la tipificación ideal de la física matemática, acentuando la relevancia de las leyes

generales para la explicación científica, y tratando de subsumir bajo el mismo y único método a todo saber con pretensiones científicas. No será, pues, extraño que A. Comte quisiera hacer "física social", por ciencia de la sociedad o sociología". (p. 20).

En función de lo anterior, la tradición empirista parte de la tesis de que puede haber una "ciencia natural de la sociedad", donde cualesquiera que sean las diferencias entre una conducta humana y cualquier fenómeno natural, conllevará necesariamente esquemas explicativos que implican la misma forma lógica que los establecidos dentro del estudio de las ciencias naturales.

Semejante planteamiento teórico, desde la perspectiva empirista de ciencia, deriva en lo que denominamos monismo metodológico, el cuál consiste en presuponer una especie de unidad de método donde tanto los fenómenos sociales como los naturales deben ajustarse al mismo proceder metodológico que el carácter numérico- experimental del paradigma del empirismo lógico exige.

Para comprender mejor las implicaciones del monismo metodológico recurriremos a una caracterización que Fernando González Rey, (1997) realiza respecto al positivismo y la manera en que esta tradición filosófica homologa las características y los objetivos de las ciencias sociales con los de las ciencias naturales para derivar en la unidad de método:

> Las ciencias sociales y naturales tienen idénticos objetivos y metodologías: la búsqueda de leyes generales de sus respectivos objetos de estudio. Sobre la base de estas leyes generales se desarrollan dos premisas que serán generales a todo el positivismo: el control y la predicción. Como las leyes reflejan las regularidades del comportamiento de la realidad, toda parcela de esta que pueda ser construida en forma de leyes posibilitará la predicción exacta del comportamiento de lo estudiado. (p. 25)

De este modo, podemos encontrar un ejemplo claro respecto a la profunda influencia del empirismo lógico y su monismo metodológico hacia el interior de la

Etnopsicología mexicana, en el libro "Hacia una teoría histórico - - bio – psico - - socio – cultural del comportamiento humano" (Díaz Guerrero, 1972, p. 87), donde el autor se pregunta si "¿Se llegará algún día a hablar acerca del campo de las fuerzas bio – psico – socioculturales en términos de la *elasticidad* en la reacción del individuo humano, aislado y en grupos, e influido por toda la poderosa gama de secuencias históricas en términos que nos permitan expresar una formula matemática acerca del cambio en el comportamiento humano?", lo cual nos demuestra una marcada influencia por parte del empirismo lógico, así como la inherente visión tanto del mundo como de los fenómenos humanos que de ella se desprende.

Ahora bien, en este momento es necesario puntualizar que a lo largo del presente trabajo de tesis, se intentará problematizar las implicaciones inherentes a la aplicación del monismo metodológico impuesto por el paradigma del empirismo lógico al estudio de las ciencias sociales y la manera en que éste ha influido sobre la Etnopsicología mexicana.

Cabe enfatizar que el objetivo de éste trabajo de ninguna manera consiste en pronunciarse en contra del proceder metódico y riguroso en el estudio de los fenómenos psico- socio- culturales, más bien, la intención es cuestionar la viabilidad de traspolar la metodología de las ciencias naturales a las ciencias sociales cuando sabemos que los fenómenos psicológicos, sociales y culturales corresponden a un nivel de realidad distinto al de los fenómenos naturales.

En este sentido, reconocemos plenamente la legitimidad de los postulados teóricos propuestos por la Etnopsicología mexicana, en tanto que para el momento histórico en el que fueron planteados, el panorama científico se encontraba sujeto a los cánones de la tipificación ideal de las ciencias físico matemáticas impuesta por el paradigma del empirismo lógico, el cual en su momento, llegó a erigirse como el paradigma rector de las ciencias sociales. Sin embargo, en correspondencia con el carácter crítico del presente trabajo se intentará, como se

anunció arriba, problematizar en torno a dichos postulados y sus fundamentos paradigmáticos.

Ahora bien, para Díaz Guerrero el primer paso en la construcción de una Psicología del Mexicano consistía en estudiar la sociocultura mexicana con métodos rigurosos, de manera que, desde su perspectiva, el enfoque fundamental era el de permitir que los miembros de una cultura en particular resultasen la fuente de donde salieran las características de esa cultura. "Queríamos dejar que la cultura nos hablase de la cultura, en vez de hacer lo que tantos habían hecho históricamente: interpretar una cultura de acuerdo con teorías, sistemas y puntos de vista intelectualizados, fuesen psicológicos, psicoanalíticos o antropológicos; y casi siempre desarrollados en otras culturas" (Díaz Guerrero, 1972, p. 32), de allí que el autor fundamentase su Psicología del mexicano en un conjunto de Premisas Histórico Socioculturales, las cuales habrían de ser el material cognitivo mediante el cual podría llevarse a cabo la interpretación de la dinámica de los grupos que conforman la cultura mexicana.

No obstante, en este punto encontramos una incongruencia a nivel teórico, es decir, por un lado existe un gran acierto por parte del autor al proponer que el camino es dejar que la cultura hable de la cultura, que sean los miembros de una cultura dada los que nos proporcionen las características fundamentales de ésta, sin embargo, por otro lado, sus estudios y sus acercamientos a la sociocultura mexicana se fundamentan sobre un instrumento que, aunque considere todas las precauciones que aconseja la técnica estadística moderna para que los resultados sean más dignos de confianza, fue desarrollado en una sociocultura ajena: La sociocultura puertorriqueña.

Aun más, el conjunto de PHSC sobre las que se basa la Psicología del mexicano, fue obtenido por el Doctor R. Trent de las que en su momento fueron categorizadas como las "familias tradicionales" puertorriqueñas de los años 50's, luego entonces, dicha interpretación, resulta exactamente igual de inadecuada que

las que se habían realizado históricamente, en tanto que no es la cultura mexicana la que nos habla de la cultura mexicana, sino que, se pretende que la cultura mexicana nos hable a partir de un conjunto de Premisas Histórico socioculturales extraídas de la cultura puertorriqueña.

No obstante, Díaz Guerrero, sostiene el siguiente argumento: "Posteriormente, ya en medio de la necesidad de desarrollar una aproximación rigurosa a los fenómenos de la cultura, me parecía que la sabiduría popular era quizá una de las expresiones más claras y precisas de ese patrimonio de conocimientos, de maneras de pensar, y de ser, de reglas de actuar y de sentir, aplicables a los miembros de una cultura" (Díaz Guerrero, 1972, p. 32). Dicho argumento, en esencia, sería acertado, si dichas expresiones del patrimonio de conocimientos y de maneras de pensar hubieran sido obtenidas de la sociocultura mexicana.

De este modo, a partir de todos los elementos teóricos que hemos mencionado surgen tanto el concepto de sociocultura como el de premisas histórico socioculturales (PHSC), y al mismo tiempo según el autor "había quedado fundamentalmente –y casi implícitamente estipulado- que, si íbamos a conocer a una cultura, sería a través de las maneras de ser, de pensar, sentir y actuar de los miembros de la misma" (Díaz Guerrero, 1972, p. 32).

Anteriormente hemos enunciado la definición que Díaz Guerrero hace de las Premisas Histórico Socioculturales, a la cual, posteriormente añade: "Una premisa sociocultural, es simplemente una afirmación, una afirmación significativa culturalmente, que es sostenida por una operacionalmente definida mayoría de sujetos de una cultura dada" (Díaz Guerrero, 1967, p. 263) .

Para la década de los 70's, después de la elaboración de los conceptos Sociocultura y Premisa Histórico Sociocultural, los cuales habrían de ser el sustento conceptual del constructo teórico llamado Psicología del mexicano, Díaz Guerrero asegura que "Quedaban así, definidos, los aspectos de la cultura que

nos interesaban y las unidades con potencialidad cuantitativa a través de las cuales queríamos acercarnos para medir esa fenomenología" (Díaz Guerrero, 1972, p. 33).

Para Díaz Guerrero uno de los primeros objetivos de su Psicología del mexicano es por un lado: "Procurar remontar, de una vez por todas los gigantescos obstáculos de naturaleza meramente teórica, que impiden que el psicólogo tenga una perspectiva comprensiva del hombre en acción en su sociedad" (Díaz Guerrero, 1997, p. 237), y por el otro: "insistir en que lo único que nos une a los psicólogos, y a todos los miembros de las ciencias del comportamiento, es precisamente una actitud desapasionada y una alianza con el método científico, y que ninguna de estas dos condiciones requiere nuestra fidelidad a un modelo biológico, biopsíquico o a uno psicológico social. Exige, en cambio, que observemos el problema en toda su plenitud, que no permitamos que barreras etnocéntricas conceptuales o de disciplinas nos impidan la vista del fenómeno total" (Díaz Guerrero, 1997, p. 237).

Históricamente, sobre el estudio del mexicano, desde el advenimiento del ensayo de Díaz Guerrero, (1955) "Neurosis and the Mexican family structure", hasta los más recientes estudios sobre las relaciones de pareja bajo una perspectiva Bio- psico- socio- cultural, encabezadas por Rolando Díaz Loving, se integran dos corrientes, a la etapa más primigenia (donde se incluye la llamada Psicología del mexicano), se le denomina corriente histórica, a la etapa más reciente, conformada por las contribuciones de discípulos de Díaz Guerrero en el Departamento de Psicología Social de Posgrado de la Facultad de Psicología de la UNAM se le denomina la corriente metodológica. La conjunción de ambas fases del devenir de los estudios sobre "el mexicano", constituyó la conformación de lo que hoy se ha dado en llamar la Etnopsicología mexicana.

Como vimos en páginas anteriores, la Etnopsicología mexicana se define como: Una aproximación científica a la psicología del mexicano (Díaz Guerrero,

2003, p. 67), la cual se fundamenta en la aplicación de la metodología científica al estudio de la psicología de los mexicanos y al problema de la identidad nacional, cuya meta es, desarrollar una psicología autóctona completa, específicamente en las áreas de la personalidad, el desarrollo cognoscitivo y la conducta social, donde dicha Etnopsicología deberá ejemplificar, a través de sus postulados, el enfoque científico indispensable desde hace muchos decenios, en el florecimiento de una comprensión rigurosa del desarrollo de la personalidad y de sus funcionamientos normal y anormal.

En el año 1994, en la sexta edición del libro intitulado Psicología del mexicano, Díaz Guerrero incluye el subtítulo "Descubrimiento de la etnopsicología", y dedica los capítulos 19 y 20 para hablar sobre dicho *descubrimiento*, donde plantea el origen de la idea de remplazar el nombre de la Psicología del mexicano por el de Etnopsicología mexicana, y resulta realmente interesante el hecho de que semejante cambio de nombre no obedezca a una reconceptualización de índole teórica ni metodológica, sino a una cuestión mas bien circunstancial, que obedece a un afán por encuadrar esta perspectiva teórica dentro de los cánones que el paradigma positivista exige para considerar a cualquier disciplina como científica.

Comienza Díaz Guerrero el capítulo 19 de la obra antes citada diciendo que el término etnopsicología no aparece ni en la última edición de la enciclopedia británica, ni en el diccionario de las ciencias sociales compilado bajo los auspicios de la UNESCO, y que sin embargo en el diccionario Harper del pensamiento moderno si aparece y es definido como la rama de la psicología que estudia las características de las personas consideradas como miembros de grupos culturales, sociales, religiosos o nacionales, y que también aparece en la edición compacta del diccionario en inglés de Oxford, donde se define al término como la investigación de las razas y de los pueblos.

En virtud de lo anterior, argumenta Díaz Guerrero, que es posible que el precedente más adecuado para una etnopsicología científica sean los estudios

llamados de carácter nacional, y que "No existe, hasta donde se ha podido investigar, ningún esfuerzo por desarrollar una disciplina científica que lleve el nombre de etnopsicología. Es precisamente en México donde, en un principio circunstancialmente y en las últimas décadas de manera sistemática, se aplica la metodología científica al estudio de la psicología de los mexicanos y al problema de la identidad nacional", (Díaz Guerrero, 1997, p. 328).

La reiterada referencia por parte de Díaz Guerrero a "la aplicación de la metodología científica al estudio de la psicología de los mexicanos", y el marcado énfasis que pone a que "**lo único** que nos une a los psicólogos, y a todos los miembros de las ciencias del comportamiento, es precisamente una actitud desapasionada y una alianza con el método científico" y a la necesidad de que la "Etnopsicología mexicana deberá reflejar el enfoque científico indispensable desde hace muchos decenios en el florecimiento de una comprensión rigurosa del desarrollo de la personalidad" nos lleva a puntualizar que semejantes argumentos mas bien parecen un intento (innecesario, por cierto), por legitimar y bautizar una perspectiva teórica que, de suyo, tiene ya suficiente mérito, y parece aún más innecesario este afán de legitimación "científica", cuando argumenta: "Debemos confesar que, entre 1972 y hoy, olvidamos haber usado, dentro del primer postulado de la teoría histórico - - bio – psico - - sociocultural del comportamiento humano, el término *etnopsicología*", (Díaz Guerrero, 1997, p. 330).

De manera que, aunque Díaz Guerrero propone, que la psicología debe recurrir y apoyarse en otras disciplinas como la sociología, la historia, la antropología (e incluso, ya que hablamos de cuestiones étnicas, a la etnología), etc., para llegar a una aproximación más comprensiva del ser humano en acción dentro de su sociedad, debe quedar bien claro que, cuando se habla del cambio de nombre de la *Psicología del mexicano* por el de *Etnopsicología mexicana*, se hace referencia a una cuestión meramente terminológica, etimológica, que obedece a una definición de diccionario y a un afán de legitimación científica. Es decir, las implicaciones semánticas o de sentido que conlleva el término *Etnopsicología*

corresponden únicamente a estos ámbitos (conceptual y etimológico), y no se refieren a una aplicación ni práctica ni teórica al estudio de la Psicología del mexicano de los conocimientos o aportaciones de la sociología, o de la antropología y mucho menos de la etnología.

Ahora bien, para enriquecer la presente caracterización acerca de esta naciente Etnopsicología mexicana, citamos a continuación los postulados que legitiman y fundamentan ésta propuesta teórica.

Según Díaz Guerrero, (1997), los postulados de la Etnopsicología Mexicana son los siguientes:

1. Deberá proclamar la existencia de un ecosistema humano específico.

2. Deberá reiterar que la conducta, particularmente de la personalidad, y el comportamiento social están determinados por una dialéctica que implica intercambios de todo tipo de información entre las predisposiciones biológicas y psicológicas del individuo y de los grupos, y de las poderosas influencias socioculturales y otras del ecosistema humano en el que viven. La Etnopsicología deberá por tanto, ser frecuentemente interdisciplinaria.

3. De manera operacional, deberá estar de acuerdo con que un aspecto importante y potencialmente medible del ecosistema humano es la cultura.

4. La cultura incluye –como los antropólogos culturales y los sociólogos concuerdan- afirmaciones verbales (tradiciones, normas, valores, creencias) y entidades estructurales (cultura material, organización, instituciones).

5. La cultura es, por tanto, un gigantesco sistema de información y, fundamentalmente, el resultado de la historia y de la dialéctica cultura-contracultura.

6. Por conveniencias teóricas y operacionales, se estipula que la Etnopsicología debe iniciar sus exploraciones sistemáticas a través de la medición y determinaciones de diferencias individuales y de grupo, de afirmaciones verbales y de dimensiones que se descubran específicamente para la cultura dada, y que esas aseveraciones serán llamadas *premisas histórico- socio- culturales* (PHSC).

7. Las PHSC y las dimensiones derivadas de éstas deberán: a) preferiblemente, ser respaldadas por una mayoría de individuos de una cultura dada y mostrar variación autóctona específica para las distintas regiones geográficas, para las clases sociales, para los sexos, etc. b) demostrar permanencia, así como un grado interpretable de variación a través del tiempo; c) mostrar correlaciones significativas e interpretables con la edad, el grado escolar, y en general, con las variables de educación de grupos de sujetos de la cultura dada y d) ofrecer correlaciones significativas e interpretables con el sexo y el nivel socioeconómico.

8. Las PHSC y las dimensiones psicológicas que de ellas se deriven deben mostrar relaciones significativas con variables decisivas tanto biopsicológicas como de las ciencias sociales en la cultura dada.

9. Las PHSC y las dimensiones que se deriven de éstas deberán mostrar diferencias significativas y preferentemente predecibles tanto intracultural como transculturalmente.

10. Otras características típicas de los individuos y de los grupos de una cultura dada, descubiertas mediante sondeos realizados con procedimientos diferentes de los de las escalas factoriales de PHSC... deben mostrar las características funcionales que se han demandado a las PHSC, y es de esperarse que eventualmente descubran nuevas premisas histórico- socio-culturales.

Ahora bien, analizando estos postulados vemos implícitos de manera asistemática los dos enfoques de la investigación científica. Es decir, por un lado los postulados 1,2,4 y 5 se inclinan hacia las características fenoménicas por las que se pronuncia la investigación cualitativa, incluso, en dichos postulados se caracteriza a la cultura como un fenómeno complejo en el que se interrelacionan factores como las tradiciones, las normas, valores y creencias dentro de entidades estructurales y organizacionales como las instituciones.

Como vemos, en estos postulados, se caracteriza a la cultura como el ecosistema específico humano, y se apela incluso a la interdisciplina, en este sentido, el considerar a la cultura (en el nivel epistemológico) como un fenómeno dinámico y en constante interacción con el ser humano hace virtualmente imposible abordarle desde una perspectiva de corte naturalista (por las

implicaciones ontológicas y epistemológicas que esto conllevaría), en tanto que esto implica considerar a la cultura como susceptible de ser medida cuantitativamente.

Es decir, desde el enfoque cualitativo para llegar a una *comprensión* de los fenómenos culturales, es menester situarse en la búsqueda del *sentido* de las manifestaciones culturales, más que situarse en la búsqueda de índices o factores numéricos, los cuáles, limitan la caracterizaciones acerca de los fenómenos culturales quedándose sólo en un nivel descriptivo.

Por otro lado, en los postulados 3,6,7,8,9 y 10, se evidencia el enfoque cuantitativo, al plantear nuevamente, la insistencia que caracteriza tanto a la Psicología del mexicano, como a la Etnopsicología mexicana, por apegarse al método científico para abordar de manera sistemática los fenómenos socioculturales, y como vemos, dichos postulados se inclinan hacia la investigación de tipo cuantitativo, en tanto que, por principio de cuentas, postula que la Etnopsicología mexicana "De manera operacional, deberá estar de acuerdo con que un aspecto importante y potencialmente medible del ecosistema humano es la cultura", en este sentido, queda claramente de manifiesto el modo en que (a nivel metodológico) se habrá de abordar y caracterizar a la cultura dentro de esta Etnopsicología.

En este punto, una de las circunstancias que nos exige un cuestionamiento crítico, no es el apego que la Etnopsicología mexicana manifiesta hacia el rigor que exige la metodología cuantitativa; como ya lo explicamos antes. Lo que llama la atención, es cómo el afán de Díaz Guerrero por homologar las características de los fenómenos socioculturales con las de los fenómenos naturales, a fin de poder aplicar tal cual la metodología empirísta, le lleva finalmente a mezclar de manera asistemática tanto el enfoque de la investigación cualitativa con el de la investigación cuantitativa, amputándole al estudio sobre la cultura sus

potencialidades cualitativas, al operacionalizarla para convertirla en una variable "potencialmente medible".

Así las cosas, el Dr. Díaz Guerrero opina que se dirijan los esfuerzos hacia verdaderas investigaciones y aplicaciones interdisciplinarias por una parte, y por otra, que según su experiencia, la única forma de hacer investigación interdisciplinaria, es pedir, y a veces implorar la ayuda de los colegas sociólogos, economistas, historiadores, y antropólogos (cosa en la que estamos de acuerdo con él, en tanto que para llegar a una comprensión del fenómeno humano, es menester recurrir tanto a la multi como a la interdisciplina, o en un caso ideal el camino seria recurrir a la transdisciplina).

En fin, una de las intenciones de citar en páginas anteriores los objetivos del enfoque multidisciplinario de la cultura y la personalidad del mexicano propuesto por Díaz en su Psicología del mexicano así como los postulados de la Etnopsicología mexicana es, por un lado, hacer notar que en efecto, en psicología uno de los caminos viables para llegar a la ***comprensión*** del fenómeno humano es el llamar a escena a la cultura, en tanto que contexto en el que se mueve y desenvuelve el ser humano y en tanto que escenario de las inter- retro- acciones que este lleva a cabo en la construcción de sus relaciones intersubjetivas. Por ejemplo Triandis, (1994) propone un mayor énfasis en el estudio de la cultura para evitar tanto etnocentrismos como la pretensión de explicaciones universales, reconociendo que la cultura es un factor que determina las características de la mayoría de los procesos psicológicos superiores (lenguaje, percepción, cognición, emoción, motivación, así como la conducta social).

De modo que, para continuar nuestra caracterización de la Etnopsicología mexicana, a continuación listaremos textualmente las metas que según Díaz Guerrero, (1997, p. 337), persigue dicha etnopsicología.

Cuando menos son siete los objetivos de una etnopsicología:

1. Será básico proseguir la exploración de los sistemas culturales autóctonos, lo que Berry, (1983) llama las psicologías sociales vernáculas, para describir y comprender los conceptos locales y las variantes individuales e intraculturales. Comprender la variación en creencias vernáculas en éstas y en otras variables resultará muy útil en cualquier programa diseñado para reforzar los aspectos positivos de las etnopsicologías y eliminar los negativos.

2. Desarrollar psicologías autóctonas completas, específicamente en las áreas de la personalidad, el desarrollo cognoscitivo y la conducta social.

3. Determinar hasta que nivel los principios de la percepción, del aprendizaje, del pensamiento y en general, de todos los procesos psicológicos se aplican a las poblaciones locales; y si hay diferencias producidas por la edad, el sexo, la educación y diferencias socioeconómicas, urbano-rurales, de mayoría a minoría, así como la distribución de las diferencias individuales. Muchos psicólogos transculturales aún insisten en la importancia práctica de este conocimiento para cada una de sus sociedades. Se anticipa que, por lo menos, la calificación en las escalas de PHSC se encontrará significativamente correlacionada con tareas motoras, perceptuales, de aprendizaje y de solución de problemas.

4. Sondear y determinar la extensión hasta la cual las múltiples dimensiones de la personalidad, de la cognición y sociopsicológicas, descubiertas en los países industrializados, se aplican a las poblaciones locales, y si hay diferencias por edad, sexo, nivel socioeconómico, entre poblaciones rurales y urbanas, entre las mayorías y las minorías, etc., tanto como la extensión de las diferencias locales. Esto se está realizando cada vez con mayor precisión en México y en otros países como Brasil, por ejemplo.

5. Utilizar los datos obtenidos a través de los esfuerzos descritos en los cuatro primeros objetivos, para ayudar sustancialmente en la interpretación de las diferencias transculturales. Ésta bien puede ser la única forma completamente genuina de explicar las diferencias transculturales.

6. Asistir a la psicología transcultural en su importante objetivo de discernir dimensiones psicológicas, leyes y teorías acerca de la conducta humana que sean pertinentes y válidas universal o casi universalmente.

7. Por último, pero no de menor importancia, el desarrollo de una etnopsicología deberá ejemplificar, a través de sus postulados, el enfoque científico indispensable desde hace muchos decenios en el florecimiento de una comprensión rigurosa del desarrollo de la personalidad y de sus funcionamientos normal y anormal. Esa aproximación científica, en lugar de

> una comprensión intuitiva, resulta básica si la psicoterapia, así como otras técnicas de mejoramiento personal, puede ser aplicada óptimamente a las poblaciones locales.

Como vemos, en el primer objetivo de la Etnopsicología mexicana se sigue hablando de llegar a una comprensión de las manifestaciones culturales autóctonas o vernáculas, no obstante en el séptimo y último objetivo se evidencia una vez más que para el autor resulta más importante legitimar la cientificidad de su enfoque que avanzar sobre un desarrollo teórico que le conlleve a una interpretación más próxima de la realidad de los fenómenos socioculturales, que derive en el desarrollo de una Etnopsicologia realmente comprensiva y no solamente numérico- descriptiva.

En relación con lo anterior, consideramos que el hecho de que el desarrollo teórico juegue un papel secundario hacia el interior de la Etnopsicologia mexicana puede considerarse como el resultado de la influencia que la tradición empirista ha ejercido sobre dicha etnopsicologia, en tanto que para el empirismo, la construcción teórica se subordina a un nivel meramente instrumental, privilegiando así, de manera sistemática, el momento metodológico.

A continuación vemos una caracterización que Fernando González Rey, (1997), realiza respecto al carácter instrumental del empirismo lógico, y donde pone de manifiesto el porqué del papel secundario de la teoría en el proceso de construcción del conocimiento desde la perspectiva empirismo:

> El momento metodológico se erige como esencial y subordina a la construcción teórica, que se reduce a una función ordenadora y conceptualizadora. En el caso de los test psicométricos ni siquiera es necesaria la organización o conceptualización de los resultados por el investigador, pues el propio test se acompaña de un sistema de categorías para conceptualizar los datos, lo cuál da lugar a verdaderas "miniteorías" que sólo tienen sentido en los marcos del instrumento, sin ninguna relación orgánica con un enfoque teórico más abarcador. El carácter secundario de la teoría es tal, que los instrumentos producen de forma aislada sus propios sistemas categoriales para dar sentido a los datos que producen.

> En este planteamiento, por tanto, la construcción teórica queda situada completamente a nivel instrumental, sin ninguna independencia relativa que le permita insertarse en los procesos de producción de pensamiento que debe concurrir en el curso de toda investigación. (p. 29).

Ahora bien, en función de lo anterior, nos encontramos aquí con una notable incongruencia tanto a nivel teórico como epistemológico, en tanto que, para Díaz Guerrero, el camino para llegar a la comprensión del hombre en acción en su sociedad, es mediante una alianza con el método científico, es decir, el método empirista por excelencia, cuando sabemos que el principal propósito del método científico es la explicación de los fenómenos, no la comprensión, cuestión que ha constituido para muchos pensadores tanto a nivel filosófico como epistemológico, la diferencia fundamental entre las ciencias naturales, y las ciencias sociales o ciencias humanas, así, desde Dilthey, (1978) o Heidegger, (2000), hasta Gadamer, (1993), Habermas, (1993), Apel, (1985), Rorty, (1989), Rocoeur, (1996), o Giddens, (1997), pasando tanto por el Wittgenstein del "Tractatus", (1997) como por el Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas, (2000), se ha debatido dicha situación con la finalidad de resaltar la distinción entre una y otra ciencias en función de sus fundamentos ontológicos, epistemológicos y metodológicos.

Es decir, rastreando los trabajos de los autores antes citados, los cuales en su mayoría hacen referencia al desarrollo conceptual de los enfoques comprensivos, sostienen que se yerra el camino hacia la comprensión de los fenómenos humanos cuando se opta por equiparar las características de los fenómenos humanos y sociales con las de los fenómenos naturales, y más aún, cuando se opta por estudiarles mediante la misma metodología, por lo tanto, la pretensión de llegar a una comprensión del ser humano en acción en su sociedad, mediante el hallazgo de una formula matemática, como pretende hacerlo Díaz Guerrero, da completamente al traste con el objetivo de hacer de su Psicología del mexicano una psicología comprensiva, aunque, resulta suficientemente congruente con su enfoque empirista.

Ahora bien, desde la perspectiva de la tradición comprensiva, el sendero por el que se ha de llegar a la comprensión de una sociocultura dada, ha de ser el de la interpretación mediada por la contextuación, donde la apropiación de las formas lingüísticas disponibles por parte del sujeto hace posible la comprensión de sí, y no el de la aplicación de una formula matemática, o estadística, que si bien es cierto que pueden llegar a ser herramientas útiles en el proceso del conocimiento de un fenómeno dado, también es cierto que nos llevan a un nivel de estudios meramente descriptivo, mientras que, hablando de fenómenos sociales y culturales, la interpretación y la contextuación nos llevan al nivel de la comprensión.

Por lo pronto, concluimos enfatizando que algunas de las interrogantes anticipadas arriba habrán de ser replanteadas con oportunidad en los capítulos subsecuentes, en particular las que tienen que ver con los fundamentos filosóficos y metodológicos de la Etnopsicología mexicana, de manera que por el momento el presente capítulo se ha enfocado al análisis del desarrollo teórico que siguió la Psicología del Mexicano para convertirse en lo que hoy se conoce como la Etnopsicología Mexicana.

En este sentido, en el capítulo siguiente intentaremos contextualizar a la Etnopsicología mexicana a partir de un análisis sobre los estudios acerca del mexicano que la antecedieron históricamente, con la finalidad de hacer una interpretación respecto a la manera en que éstos influyeron a la Psicología del mexicano (que a la postre se convertiría en la Etnopsicología mexicana) en su concepción de identidad nacional, su concepto de cultura y su caracterización acerca del mexicano.

CAPÍTULO II
ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA ETNOPSICOLOGÍA MEXICANA.

A lo largo de la historia, la formación de imágenes nacionales ha sido una práctica común en el desarrollo de las culturas, y éstas imágenes siempre han estado matizadas por los contextos ideológicos, políticos y culturales según cada época. México no es la excepción, de modo que algunas de las primeras manifestaciones de este tipo las encontramos en las crónicas de la conquista, en las cuales, los frailes en su afán por caracterizar a los nativos del nuevo mundo y por determinar su origen espiritual, comenzaron por especular si los "indios" poseían o no, un alma como todos los hijos de Dios.

Ya para 1529 en la primera etapa de la evangelización de la Nueva España, fray Bernardino de Sahagún recibió el encargo de elaborar una enciclopedia de la cultura náhuatl. Como condición el libro debía escribirse en ese idioma y sus autores serían los mismos indios bajo la dirección del fraile. La versión final de dicho libro se logró en el año de 1585, y llevó por título "La historia general de las cosas de la Nueva España."

En el tomo I de su obra México un pueblo en la historia, Enrique Semo comenta que la obra de Sahagún constituye el primer intento formal y sistemático para la caracterización de los naturales de la Nueva España y la caracteriza del siguiente modo:

> La historia general de las cosas de la Nueva España es una obra monumental que comprende doce libros que tratan de los temas más diversos de la vida de los náhuas: mitología, literatura, sociología, historia, filosofía, moral y teología. En 1569, Sahagún sometió a sus supervisores un ejemplar de la obra para que esta fuera publicada. Pero ahí comenzaron sus problemas. Los tiempos habían cambiado, España y sus colonias de ultramar estaban inmersas en la contrarreforma. Además, el intento de preservar la sociedad indígena estaba ya fracasando y los responsables de la orden miraban la obra de Sahagún con desconfianza. El resumen que envió al Consejo de Indias no corrió con mejor suerte. Los consejeros de Felipe II veían en ella no un monumento de erudición etnológica y la llave

> de un mundo indígena que debía preservarse , sino un documento peligroso que perpetuaba la memoria de los ritos paganos; una prueba de la infidelidad de los indios quienes, por debajo de su adhesión católica, conservaban sus tradiciones. Y eso, en medio de una lucha sin cuartel contra los heréticos de los Países Bajos y los turcos infieles, era no un aporte sino una amenaza. (Semo, 1993, p. 231)

Posteriormente, durante el periodo colonial, según consta en algunos estudios historiaográficos, en sus informes a la corona española, tanto encomenderos como virreyes describen las caracteristicas particulares y los "modos de ser" de los indígenas, así como de los mestizos y criollos, en comparación con lo particular y específicamente español. Pero no es sino hasta el siglo XIX cuando comienzan a aparecer por escrito los primeros intentos por definir al mexicano en términos de su carácter.

Sin embargo, es a lo largo del siglo XX que una buena cantidad de estudiosos, artistas y científicos realizan cada uno por su parte, infinidad de intentos por definir y caracterizar al "mexicano", y lo hacen desde la perspectiva del arte algunos, otros a través del cristal de las manifestaciones histórico - culturales, y a través de medios científicos algunos más. Así, mediante ensayos, investigaciones, tratados y una gran cantidad de estudios se ha intentado desentrañar y caracterizar los haceres, las particularidades, los modos de ser, los rasgos distintivos, las conductas y los comportamientos del "mexicano".

De este modo, existen diversas y muy variadas caracterizaciones de este "mexicano", desde el melancólico "indio" sombrerudo con huaraches y calzón de manta, sobreviviente de la revolución que describieron tantas veces los intelectuales y muralistas postrevolucionarios, hasta el "ñero" citadino que dibujan los creativos telenoveleros en la actualidad, "naco", mal hablado, sin una pizca de conocimientos básicos sobre cultura general o gramática, que se la pasa todo el día escuchando a "Paquita la del barrio" o los "Tigres del norte". Pasando por el "mexicano" borracho, parrandero y jugador, tipo Pedro Infante, mujeriego, azote de

las jovencitas en edad de merecer, al más puro estilo de las producciones cinematográficas de Ismael Rodriguez.

El punto es que, aunque ha habido por parte de estudiosos, intelectuales, filósofos y psicólogos una constante búsqueda por hallar al verdadero "mexicano", y por hacer una caracterización de sus rasgos distintivos y su comportamiento, la realidad es que sus estudios han devenido en una caracterización estereotipica de lo que una determinada clase social o un determinado grupo de intelectuales ha considerado que son las características (magnificadas la mayoría de las veces) más sobresalientes (y susceptibles de generalización casi todas) del grupo cultural sujeto de su estudio.

Ante semejante situación R. Béjar Navarro, (1994) nos dice lo siguiente:

> Sin embargo, hasta donde conocemos, no se ha realizado una evaluación crítica, una confrontación de lo que se ha escrito y dicho sobre el mexicano con los requerimientos teóricos y metodológicos de las ciencias sociales, básicas para su estudio. Es cierto que algunos especialistas, empleando técnicas y métodos científicos, han tratado de captar el carácter nacional. Pero, o bien restringen mucho, geográfica o temáticamente el área investigada - Limitando así extraordinariamente sus conclusiones- o reducen su investigación a una visión muy estrecha que, aunque va de acuerdo con su especialidad, es insuficiente para explicar el fenómeno en su totalidad (p. 34).

De este modo, considerando que la mayoría de los trabajos formales que se han encaminado al estudio del mexicano parten de una visión demasiado parcial, y en ocasiones limitada del fenómeno (sin contar con los sesgos que ineludiblemente produce un contexto histórico – ideológico extremadamente cargado de símbolos y mitos), es comprensible que llegaran a caracterizaciones igualmente parciales y limitadas.

La pregunta es: ¿Se puede hablar de un único carácter distintivo del mexicano o de una única identidad nacional?. Y de ser así, ¿Quién es entonces "el mexicano"?, ¿el "pelado" de Samuel Ramos?, ¿las buenas conciencias de Carlos

Fuentes?, ¿Pancho Villa, o Zapata?, ¿Pedro Infante?, ¿el "ñero"?, ¿los Tarahumaras?, ¿el payasito tragafuego del crucero?, ¿el Jesucristo de Iztapalapa?, ¿Fox?, ¿mi abuelo?. ¡Bueno!, ¿Existe "EL MEXICANO" como una entidad homogénea y extensiva a todos los nativos de estas latitudes?

Dentro de los numerosos estudios sobre lo mexicano, la mayoría, apelan a la existencia de una "cultura nacional", y en ocasiones, se equipara dicho término con el de "carácter o identidad nacional", usándoseles indistintamente. Dicha cultura nacional, o carácter nacional, es considerado como una consistencia homogénea, o una entidad o caracterología inherente a los nativos de la República Mexicana, y de manera general se le confiere al término "cultura o carácter nacional" una connotación básicamente estadística, es decir, se refieren a particularidades que son comunes o que han sido estandarizadas para una sociedad dada, y que se presentan con una frecuencia considerable entre los individuos de dicha sociedad, aunque, por otro lado, en ocasiones, se apela a la matriz sociocultural del individuo, es decir, al conjunto de disposiciones, concepciones y formas de relaciones que adecuan al individuo dentro del contexto social y cultural en el que ha nacido.

Sin embargo, por su concreción y sencillez, para los fines analíticos del presente estudio, consideramos más adecuada la definición a la que llega Béjar, (1994), donde nos dice que "el carácter nacional se refiere a las características y patrones de la personalidad, relativamente estables, que son modales entre los miembros adultos de la sociedad y que la diferencian de otras" (p. 47). Ante la cual tomaremos la misma precaución que el autor nos sugiere: " Ahora bien, esta es una afirmación que llena únicamente las necesidades de una definición, y de ninguna manera debe ser considerada como empírica. Esto es, describe una entidad hipotética que puede o no existir. Si las estructuras de la personalidad modal no pueden ser encontradas en las naciones modernas, entonces el término "carácter nacional", al menos como se define corrientemente, será desde el punto de vista empírico un concepto inútil". (p. 45)

Desde este punto de vista, es importante cuestionar la existencia de dichas estructuras de la personalidad modal a las que se les atribuye la "mexicanidad" o el ser del mexicano y rastrear sus orígenes para determinar si es adecuado basar los estudios acerca del mexicano sobre la consideración de un carácter nacional o sobre la existencia de una cultura nacional como tal.

Hemos mencionado antes que es en los estudios formales sobre "el mexicano" donde se habla de un "carácter nacional", sin embargo, es importante resaltar que, muchas de las características y patrones modales a los que hacen referencia dichos estudios están enfocados al estudio de un conjunto de rasgos que en ocasiones parecen demasiado exaltados, y que pareciera que se refieren a una visión idealizada del mexicano sacada de una película de Pedro Infante, o de una obra del arte posrevolucionario, los cuales pasaron a formar parte de una cultura nacionalista que perdura hasta nuestros días.

En un estudio de corte antropológico, R. Bartra , (1996), argumenta que la creación de la cultura nacional se trata de un proceso mediante el cual la sociedad mexicana posrevolucionaria produjo los sujetos de su propia cultura nacional, como criaturas mitológicas y literarias generadas en el contexto de una subjetividad históricamente determinada. Esta subjetividad específicamente mexicana está compuesta de muchos estereotipos psicológicos y sociales, héroes, paisajes, panoramas históricos y humores varios, donde: "los sujetos son convertidos en actores, y la subjetividad es transformada en teatro" (p. 16).

En este sentido, Béjar, (1994) sostiene que los trabajos que se han realizado en torno al problema del carácter nacional pueden atribuirse más al arte (escritores, poetas, pintores, etc.) que a la ciencia, lo cual no implica que carezcan de mérito, sino que dan cuerpo a valores diferentes de aquellos que persigue la ciencia.

Llegados a este punto es necesario enfatizar que a lo largo del presente capítulo apelaremos a los estudios de R. Béjar por el lado de la sociología, y de R. Bartra por el lado de la antropología con la finalidad de presentar una visión panorámica del fenómeno, desde la perspectiva de dos disciplinas distintas que convergen en muchos sentidos en lo que se refiere a las condiciones que propiciaron la constitución de lo que se entiende actualmente por cultura o identidad nacional, y de lo que se entiende por "el mexicano".

Considerando que los estereotipos son creencias exageradas, asociadas a una categoría, y cuya función primordial es justificar la conducta de un determinado grupo, en relación con esta categoría, la noción de estereotipo así concebida designa ideas sostenidas en forma subjetiva y exenta de crítica de un grupo social en relación con otro.

De modo que, cuando se trata del estudio de las imágenes nacionales el sentido y el contenido de los estereotipos sociales adquiere una relevancia mayúscula, en tanto que el estereotipo se trasmuta en una mezcla de las características reales del fenómeno y de las características que se le atribuyen al mismo.

En este sentido Béjar, (1994) sostiene que los estereotipos funcionan como generalizaciones acerca de la configuración total de un rasgo, carácter, comportamiento, etcétera, que puede presentar un individuo, grupo, clase, o nación, a los cuales se atribuye una serie de características distintivas y peculiares. "Además, los datos que sirven de sustentación a los estereotipos nunca son depurados, a fin de saber si son auténticos, en su verdadero y objetivo significado en la vida de una nación., clase, grupo o individuo. Por esta razón, los estereotipos son generalizaciones que utilizan como apoyo de sus afirmaciones estas anécdotas, frases, gestos, modales, esto es, algunos datos a los que se pretende convertir en base empírica suficiente para la inducción que en cada caso se ofrece o se enuncia" (p. 46).

Según el mismo autor, desde un punto de vista teórico las diferencias nacionales son posibles y probables en el campo de las costumbres, hábitos, instituciones, normas, valores, etc. Y desde el punto de vista empírico, la posibilidad de demostrar la existencia de patrones de conducta que obedezcan a rasgos semejantes puede considerarse válida.

No obstante, en la búsqueda de la posibilidad de demostrar la existencia de dichos patrones de conducta, en el estudio del carácter nacional debe evitarse legitimar a la ligera cualquier estereotipo como un reflejo de estructuras de personalidad modal.

Desde esta perspectiva, se intentará poner el énfasis en el origen de esta "criatura mitológica" en la génesis de esta imagen que llamamos "el mexicano" y de las características que se le atribuyen y que constituyen lo que hoy en día se entiende por cultura nacional.

En su libro "La Jaula de la Melancolía", Roger Bartra, (1996), parte del presupuesto de que el perfil moderno del alma mexicana no se forma en un arranque súbito de nacionalismo sino que una gran parte del carácter mexicano de aquel entonces comienza a ser descrita, exaltada y criticada por los intelectuales positivistas de principios del siglo XX, donde según este autor, trabajos como "Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano" de Ezequiel Chávez, (1901), "Forjando patria" de Manuel Gamio, (1916), "Los grandes problemas nacionales" de Andrés Molina, (1908), "México, su evolución social" de Justo Sierra, (1900 – 1902), o "La revolución y el nacionalismo", de Carlos Trejo Lerdo de Tejada, (1916), sentaron el precedente de lo que después se constituiría en la construcción de la cultura nacional.

Posteriormente, durante la década de 1920, en lo que se cataloga como una reacción antipositivista, y desde una perspectiva filosófica, surge la preocupación

por explicar la realidad concreta que rodea al "mexicano", dicha preocupación esta representada de manera sobresaliente, por los trabajos de Antonio Caso, (1922), "Discursos a la nación mexicana", y de José Vasconcelos, (1925) en su libro "La raza cósmica", trabajos tales que hacen aportaciones fundamentales a la convocatoria de un nuevo espíritu nacional.

De manera complementaria, Bejar, (1994), argumenta que esta perspectiva filosófica, tiene dos vertientes fundamentales: una que se basa en la proposición según la cual toda filosofía esta determinada por la circunstancia particular en la que se da. Esta determinación de la filosofía por su circunstancia, establece que la verdad filosófica no posee validez universal, sino, circunstancial. Por otra parte, la segunda tendencia pretende que el problema estriba en conocer las peculiaridades del mexicano dentro de un contexto universal.

En este orden de ideas, se considera como representantes de la primera vertiente, además de Antonio Caso y José Vasconcelos, a Alfonso Reyes, y Emilio Uranga. Mientras que Leopoldo Zea es considerado como el principal representante de la segunda.

Antonio Caso, en sus "Discursos a la nación mexicana", representa a la Revolución mexicana como el comienzo de la individualidad e independencia del "mexicano", a este respecto, una motivación importante que llevó a Caso a profundizar acerca de la "esencia" del mexicano, fue la necesidad, que el veía de crear instituciones, formas de gobierno, regímenes políticos y sociales que se adaptasen a las condiciones geográficas, políticas, históricas, culturales, propias del país, dejando, de esta manera, de imitar las creaciones europeas y norteamericanas. En este sentido, Caso legitima a la Revolución Mexicana como la línea ideal de demarcación entre la imitación y la formación de una autentica manera de ser mexicano.

Por su parte, Vasconcelos más que una identificación y dignificación del mexicano hizo extensiva su inquietud a toda Iberoamérica, como lo evidencia el párrafo siguiente:

> El iberoamericano, según Vasconcelos contrapone al anglosajón un amplio espíritu de comprensión, libertad espiritual ajena a todo prejuicio y limitación, características de la conciencia europea, independientemente de sus pretensiones de universalidad. Desde este punto de vista "el iberoamericano, por sus raíces, por su historia, parece ser el más abocado a crear una auténtica filosofía universal, como una expresión de la cultura de una raza llamada a ser el crisol de razas y culturas... Una raza que está elegida por el espíritu para realizar la finalidad de la historia". (Vasconcelos, 1948, citado por Béjar, 1994, p. 52).

Sin embargo, como ya se anticipó, Leopoldo Zea lleva su interpretación del ser del mexicano al plano de la universalidad, y sostiene lo siguiente:

> Una raza que ya se expresa en el hombre latinoamericano; una raza capaz de mestizarse, y mestizar a otras razas y culturas. Estos pueblos, los pueblos de la América Latina o Ibera, tienen esta capacidad porque han sabido cumplir su misión de raza crisol: asimilación, mestizaje; a diferencia de otras razas más limitadas, más apegadas a la materia que es la expresión de lo imperecedero, de lo que no se puede renovar y recrear. (Zea, 1960, citado por Béjar, 1994, p. 52)

Para Leopoldo Zea, los modos de ser del mexicano, su comportamiento, la toma de conciencia del mexicano como posibilidad, deben ser el camino a seguir por parte de la filosofía mexicana, de modo que, una vez concretada, adquiera matices universales como se ve en el siguiente párrafo:

> ....por el camino de lo concreto, del estudio de algo tan nuestro como es la historia, la cultura y el hombre mexicano, nuestra filosofía se acerca a una meditación universal. El mismo tipo de meditación que hizo de la filosofía griega, la filosofía francesa, alemana e inglesa, filosofías universales. Nuestra preocupación es ya preocupación universal. Detrás del hombre mexicano, cuyo ser y posibilidades queremos captar, está el hombre sin más, el hombre de carne y hueso que puede serlo de cualquier lugar de nuestro planeta. (Zea, 1951, citado por Béjar, 1994, p. 54)

De este modo, gracias a los trabajos arriba mencionados, la convocatoria a la creación de un nuevo espíritu nacional estaba hecha, es decir, la constitución del "mexicano" como posibilidad, la constitución de la identidad del "mexicano", marcaron la creación de la "ontología del mexicano", con lo cual se dio paso a la posibilidad de una conciencia y una cultura nacionales.

Paralelamente a estos movimientos en el ámbito de la filosofía, el arte posrevolucionario, encabezado por los muralistas, contribuyó de manera contundente en la exaltación de este nacionalismo impulsado por la necesidad de definición e identificación de lo "mexicano" que sucedió al movimiento de revolución, y aunque la tarea nacionalista ya la habían iniciado el Doctor Atl y, aún José María Velasco, por encima de todos los antecedentes, los grabados de José Guadalupe Posada son colocados por muchos autores en el centro del nacionalismo, como su auténtica expresión popular.

En este sentido, el lugar común donde se ambientan los trabajos de dichos autores, es el campo mexicano, y la imagen común que los protagoniza es sin duda alguna el campesino, "víctima de la historia, ahogados en su propia tierra después del gran naufragio de la Revolución mexicana". (Bartra, 1996, p. 44).

En un estudio pionero de la "Psiquiatría Social del mexicano", Publicado en 1901 por Julio Guerrero, se establecen algunos de los rasgos constitutivos del carácter del mexicano, rasgos que, varias décadas después fueron retomadas por Samuel Ramos y Emilio Uranga, para desarrollar lo que se denominaría como ya se mencionó antes, "filosofía de lo mexicano", se hace una caracterización de lo que el autor entiende como uno de los rasgos distintivos del carácter del mexicano: la melancolía.

> Cuando la atmósfera no está cargada, el espíritu se sosiega; pero la reacción es en sentido depresivo; y por eso el mexicano que no tiene alcohol, aunque no es triste por naturaleza, tiene largos accesos de melancolía; como lo muestra el tono espontáneo elegiaco de sus poetas, desde Netzahualcoyotl..., la serie inacabable de romanticos en los tiempos

> modernos; la música popular mexicana, escrita en *tono menor*; esas danzxas llenas de melancolía, que las bandas militares lanzan en los parques públicos a las brisas crepusculares, preñadas de suspiros y sollozos; y esas canciones populares que al son de la guitarra, en las noches de luna se entonan en las casas de vecindad... El medio en el que habitamos suele transformar en tendencias melancólicas la gravedad del indio y la serenidad del castellano. (Guerrero, 1901, citado por Bartra, 1996, p.45).

A decir de Bartra, el estereotipo del campesino, como un ser melancólico, ha llegado a convertirse en uno de los elementos constitutivos más importantes del llamado carácter del mexicano y de la cultura nacional, así, desde el campo de la psiquiatría de principios del siglo XX, en la época del porfiriato, caracterizada por una actitud arribista, tendiente a una europeización con tintes franceses, Julio Guerrero instituye la caracterización del *lépero*, imagen con la que se empieza a tejer la mitología de las diversas facetas o máscaras del "mexicano", al que define como un ser singular en el que se contrapuntean la ferocidad y la misantropía, la burla y el estoicismo, el capricho y la pereza, la bestialidad y la falta de aspiraciones.

El leperaje, esa plebe que era vista por los científicos del siglo XIX como se evidencia en el párrafo anterior, como un pozo sin fondo de vicios, sería posteriormente retomada por la intelectualidad de los años treinta, en los trabajos de Samuel Ramos, quien retoma al *lépero* con su caracterización del *pelado*, al cual caracterizó como un ser dominado por un sentimiento de inferioridad, y que define de la manera siguiente:

> La psicología del mexicano es resultante de las reacciones para ocultar un sentimiento de inferioridad... el mejor ejemplar para estudio es el "pelado" mexicano, pues él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional... El "pelado" pertenece a una fauna social de categoría ínfima, y representa el desecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual un primitivo. Es un ser de naturaleza explosiva, cuyo trato es peligroso, porque estalla al roce más leve. Sus explosiones son verbales, y tienen como tema la afirmación de sí mismo en un lenguaje grosero y agresivo... Es un animal

> que se entrega a pantomimas de ferocidad para asustar a los demás, haciéndole creer que es más fuerte y decidido. (Ramos, 1994, p. 53).

Según Ramos, en un psicoanálisis que realiza al "pelado" mexicano, en su libro más representativo "El perfil del hombre y la cultura en México", este "pelado" ha creado un dialecto cuyo léxico abunda en palabras de uso común a las que les imprime un sentido nuevo, lo que hoy conocemos como doble sentido con el que pretende asustar y humillar a los demás para ocultar su verdadera posición y sentimientos de inferioridad. En dicho psicoanálisis, Ramos en efecto considera al "pelado" como un ser infrahumano o un bárbaro:

> Tales reacciones son un desquite ilusión de su situación real en la vida, que es la de un cero a la izquierda. Esta verdad desagradable, trata de asomar a la superficie de la conciencia, pero se lo impide otra fuerza que mantiene dentro de lo inconsciente cuanto puede rebajar el sentimiento de la valia personal. Toda circunstancia exterior que pueda hacer resaltar el sentimiento de menor valia, provocará una reacción violenta del individuo con la mira de sobreponerse a la depresión (Ramos, 1994, p. 54).

En este sentido, desde su perspectiva psicoanalitica, Ramos sostiene que siendo la sociedad mexicana una sociedad patriarcal, el padre es para todo mexicano el simbolo del poder (idea que más adelante retomará Díaz Guerrero en sus estudios sobre la sociocultura mexicana), y hace referencia al hecho de que entre el acervo de expresiones que esgrime el "pelado" para hacer notar su predominio.

Del mismo modo, bajo la consideración de una contundente falocracia, el falo sugiere al "pelado" la idea de poder. De la misma manera, le confiere una importancia mayúscula a los testículos, de modo que dice Ramos que aun cuando el "pelado" mexicano sea completamente desgraciado, se consuela con gritar a todo el mundo que tiene "muchos huevos", de lo cual, según Ramos, ha derivado un concepto muy empobrecido del hombre.

Según algunos autores, Ramos es el máximo representante de una corriente surgida en los años treinta como una reacción en contra del nacionalismo revolucionario, la cual, paradójicamente vino a convertirse en la principal responsable de la codificación e institucionalización de lo que autores como Bartra, (1993) y (1996), llaman el mito del carácter mexicano.

Ahora bien, es importante destacar que, la perspectiva desde la que se sitúan los estudios de Ramos, esta profundamente influenciada por las características del momento histórico en que vivía, en el cual, se respiraba el decepcionante destino que se proyectaba para los mexicanos frente al fracaso de las promesas de la revolución mexicana, luego entonces, las reflexiones de Ramos en torno del "mexicano", pretendian, según él, quitar la mascara que cubria su faz, y que le impedía ser como realmente es, a fin de que se tomara conciencia de lo propio y estar capacitado para entender a los demás, sin embargo, su intención de "desmitificar" de una manera "cruda y desapasionada" (según sus propios términos), la imagen que los nacionalistas habian creado del mexicano, sólo sirvió para impulsar y fomentar la mitificación de lo que José Gaos, (1980) llamó *el homo mexicanus*.

De este modo, aplicando las teorias de Adler, Ramos lleva a cabo su análisis mediante tres tipos de mexicanos, que según él, serian representativos de la "cultura mexicana": "el pelado", "el mexicano de la ciudad" y el "burgués mexicano". Para Ramos, estos tres tipos de mexicano representan tres "capas" o "clases" de la sociedad. Obviamente, el "pelado", constituye la clase más baja, "el mexicano de la ciudad", la clase media, y el "burgués mexicano", la clase alta. El análisis que realiza Ramos en su libro "El perfil del hombre y la cultura en México", le lleva al planteamiento de un conjunto de rasgos psicológicos comunes que, desde su perspectiva, constituyen la fisonomia particular del carácter nacional.

Así, para este autor, uno de los rasgos psicológicos que distingue al mexicano, es "inventar destinos artificiales", para cada una de las formas de la vida nacional, el cual comparten las tres clases de mexicano:

> El mexicano nunca toma en cuenta la realidad de su vida, es decir, las limitaciones que la historia, la raza, las condiciones biológicas imponen a su porvenir. (Ramos,1994, p. 66).

El siguiente rasgo distintivo según Ramos, es la desconfianza, la cual se hace presente en el mexicano se tenga o no fundamento para ello, es para este autor, la nota del carácter mexicano que más resalta a primera vista:

> No es una desconfianza de principio, porque el mexicano generalmente carece de principios. Se trata de una desconfianza irracional que emana de lo más íntimo de su ser... El mexicano no desconfía de tal o cual hombre o de tal o cual mujer; desconfía de todos los hombres y de todas las mujeres. Su circunstancia se circunscribe al género humano; se extiende a todo cuanto existe y sucede. Si es comerciante, no cree en los negocios, si es profesionista, no cree en su profesión, si es político, no cree en la política. El mexicano considera que las ideas no tienen sentido y las llama despectivamente "teorías"; juzga inútil el conocimiento de los principios científicos. (Ramos, 1994, p. 58-59).

Para Ramos, una nota íntimamente relacionada con la desconfianza es la susceptibilidad. El desconfiado está siempre temeroso de todo, y vive alerta, presto a la defensiva:

> Recela de cualquier gesto, de cualquier movimiento, de cualquier palabra. Todo lo interpreta como una ofensa. En esto llega a extremos increíbles. Su percepción es ya francamente anormal. A causa de la susceptibilidad hipersensible, el mexicano riñe constantemente. Ya no espera a que lo ataquen, sino que él se adelanta a ofender. (Ramos, 1994, p. 60).

Ramos afirma, a manera de conclusión para su psicoanálisis del mexicano, que se le puede presentar a éste como un hombre que huye de sí mismo para refugiarse en un mundo ficticio. En la intimidad de su alma, poco accesible a su propia mirada, late la incertidumbre de su posición y, reconociendo oscuramente la

inconsistencia de su personalidad, que puede desvanecerse al menor soplo, se protege, como los erizos con un revestimiento de espinas. Nadie puede tocarlo sin herirse, lo que desarrolla en él una susceptibilidad extraordinaria a la crítica. No admite superioridad alguna, y no reconoce la veneración, el respeto, y la disciplina. Es ingenioso para desvalorar al prójimo hasta el aniquilamiento.

De modo que, para este momento, estaba ya constituido el *corpus* filosófico de este fenómeno llamado el *homo mexicanus*, del mismo modo que estaba ya legitimada la ontología del mexicano, sin embargo, aún había un ángulo que develar, nos referimos al plano psicológico, donde, para la década de los cincuenta destacaron los estudios de Santiago Ramírez, y por supuesto, los de Rogelio Díaz Guerrero.

En este sentido, es ineludible enfatizar que en primer instancia los estudios de Santiago Ramírez parten de una raíz psicoanalítica, a partir de la cual, intenta analizar diferentes aspectos de la psicología del mexicano, partiendo del presupuesto de que la mayor parte de las perturbaciones del mexicano actual son debidas al choque entre la cultura española, y la indígena. En función de que ambas poseían por su parte sus propias pautas culturales, las cuales les proveían un sentido de afirmación. De modo que al imponerse los españoles a los indígenas, devino en el sometimiento y la imposición de las normas culturales, usos y costumbres de la cultura vencedora, sobre la vencida.

En su análisis del mexicano, Ramírez comenta lo siguiente a modo de explicación sobre la brusquedad con que se llevó a cabo dicha imposición y el inherente mestizaje como consecuencia y como expresión del desarraigo a los valores culturales indígenas, que al final, constituyen, según él la esencia del mexicano:

> Por otra parte, el mestizo, el mestizaje en nuestro país, siempre, salvo rarísimas excepciones, se encontró constituido por uniones de varones españoles con mujeres indígenas. La unión de estas mujeres con hombres

> españoles fue una transculturación hondamente dramática. La mujer es incorporada brusca y violentamente a una cultura para la que no se encontraba formada, su unión la llevaba cabo traicionando su cultura original. Por lo tanto el nacimiento de su hijo era la expresión de su alejamiento de un mundo, pero a la vez no una puerta abierta a otro distinto. (Ramirez , 1951, p. 46).

Así, según este autor, dicha dominación heredó importantes repercusiones en la estructura mental de los indígenas y mestizos, las cuales devinieron en una serie de rasgos mentales que perduran hasta la fecha.

> El mestizo va a equiparar paulatinamente una serie de categorías: Fuerza, masculinidad, capacidad de conquista, predominio social y filiación ajena al suelo, van a cargarse con fuerte signo masculino. Debilidad, femineidad, sometimiento, devaluación social y fuerte raíz telúrica, serían rasgos femeninos e indígenas. (Ramírez, 1951, p. 50).

Siguiendo con su interpretación psicoanalítica, Ramírez conceptualiza por ejemplo la necesidad de apoyo por parte de México hacia Estados Unidos en el sentido que México vive real y simbólicamente una castración, al haberle sido mutilada una parte de su territorio, donde, el papel de Estados Unidos, pasa de ser el de hermano mayor, a ser el de un padre posesivo. Al mismo tiempo, describe el papel que desempeña simbólicamente la figura de la madre como vemos a continuación:

> La gran hecatombe revolucionaria es el resultado de la lucha contra la dictadura: padre ajeno, afrancesado, poderoso y arbitrario, distanciado del hijo débil e indígena. Así como en la gesta de independencia se utilizó un símbolo femenino para atacar al padre, de la revolución también la figura de la soldadera, inmortalizada en las canciones de la época, fue el valuarte y el apoyo del hijo contra el padre. (Ramírez, 1951, p. 73).

La admiración y el rechazo por el padre y la vergüenza y necesidad de afecto por la madre, son pues, para este psicólogo, la manifestación más clara de las perturbaciones causadas por semejante proceso de transculturación, de modo que, ante tal situación el mexicano se proyecta con un incesante apremio por

expresar que él es "muy hombre" como una de sus principales expresiones culturales.

Queda de manifiesto que, el anterior repaso no pretende ser en nada una monografía, ni mucho menos un trabajo historiográfico acerca del devenir de los estudios realizados en torno al carácter o cultura nacional y sobre "el mexicano", es más bien un intento, como ya se ha anticipado, por rastrear y contextualizar los orígenes de la caracterización que en la actualidad se tiene de esa entidad, esa imagen que algunos estudiosos han llamado "EL MEXICANO".

Sin embargo, aún considerando que en el presente trabajo se han retomado una cantidad muy limitada de autores, y que se ha revisado de manera muy sintética sólo a los autores más representativos, es bastante evidente una situación realmente delicada, es decir, la consideración acerca del fenómeno llamado "el mexicano", se ha realizado siempre partiendo del ser del mexicano abstrayéndolo de su momento histórico, y su contexto sociocultural (ambos escenarios extremadamente cambiantes y dinámicos, por cierto), y trasladándolo a escenarios ideales o estereotípicos.

En este sentido, Pablo González Casanova en 1952 argumentó que al hablar del ser del mexicano se está hablando de: "... un sujeto transexistente y una esencia a la que sólo después se va a atribuir un modo de ser constitutivo o accidental: un modo de ser también intemporal o sujeto a lo intemporal, también inespacial considerado en un espacio general indiviso –la República Mexicana- y también libre de las categorías sociales o a ellas trascendente." (González Casanova, 1952, citado por R. Béjar 1994, p. 55).

De este modo, nos encontramos con el advenimiento de los estudios de Rogelio Díaz Guerrero enfocados en "EL MEXICANO", en los cuales, en palabras del propio Díaz Guerrero "...nuestro interés específico nos había llevado a escribir estudios sobre la psicología del mexicano. En la interpretación se mezclaban

asistemáticamente los efectos de la cultura sobre la personalidad, tal como los percibíamos en Samuel Ramos, y una interpretación psicodinámica inducida por mis intereses psiquiátricos". (R. Díaz Guerrero, 1972, p. 31).

Discípulo de S. Ramos, Díaz Guerrero se encuentra profundamente influido por la perspectiva que el primero ha creado acerca del mexicano, y acerca de la cultura nacional, así como por la perspectiva filosófica de la cual parte Ramos, tal como puede verse en la caracterización que el propio Díaz hace en torno a la familia mexicana en su célebre artículo intitulado "La neurosis y la estructura de la familia mexicana" (y en sus trabajos subsecuentes), donde podemos ver profundas coincidencias con la caracterización que Ramos hace del mexicano en su libro "El perfil del hombre y la cultura en México".

Una de las coincidencias metodológicas más contundentes, la encontramos cuando Ramos por su parte opta por hacer sus estudios sobre la cultura mexicana partiendo de la estructura mental del hombre ("el mexicano"), sin cuestionarse antes sobre la existencia o no de "una cultura nacional" , o sobre la pertinencia de hablar de una única "cultura nacional", entendida como una consistencia homogénea susceptible de ser poseída por todos los nativos de México, como se evidencia en el siguiente párrafo.

> Prescindamos por un momento de averiguar si la "cultura mexicana" tiene una realidad o no, y dediquémonos a pensar *cómo sería* dicha cultura en caso de existir. Esto no significa que coloquemos a la deducción abstracta en un plano diferente al de las realidades efectivas. Sabemos que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre, y los accidentes de su historia. Averigüemos estos datos, y entonces la cuestión puede plantearse de la siguiente manera: dada una específica mentalidad humana y determinados accidentes en su historia , ¿qué tipo de cultura puede tener? (Ramos, 1994, p. 20).

Mientras Díaz Guerrero por su parte, presuponiendo la existencia de una "específica mentalidad humana", en términos de Ramos (o sea, "el mexicano"), caracteriza a la cultura (o como él la denomina de manera más extensa:

sociocultura), como la manifestación de un conjunto de premisas histórico- socio-culturales, sin cuestionarse al igual que Ramos sobre la pertinencia de hablar de "una cultura nacional", dando por sentado que la teoría que parte de su conjunto de premisas socioculturales es aplicable a todos los mexicanos, como veremos en la definición que se presenta a continuación:

> En un trabajo escrito en 1963, definimos a la cultura en términos más cercanos a lo que nosotros quisiéramos considerar como los aspectos importantes... A estos aspectos de la cultura les dimos el nombre de "sociocultura". A la sociocultura la definimos en la siguiente forma: "Para los propósitos del presente trabajo vamos a percibir una sociocultura como un sistema de premisas socioculturales interrelacionadas que norman o gobiernan los sentimientos, las ideas, la jerarquización de las relaciones interpersonales, la estipulación de los tipos de papeles sociales que hay que llenar, las reglas de la interacción de los individuos en tales papeles, los dónde, cuándo y con quién y como desempeñarlos. Todo esto es válido para la interacción dentro de la familia, la familia colateral, los grupos, la sociedad, las superestructuras institucionales: educacionales, religiosas, gubernativas, y para tales problemas como los desiderata principales de la vida, la manera de encararla, la forma de percibir a la humanidad, los problemas de la sexualidad, la masculinidad, y la femineidad, la economía, la muerte, etc." (Díaz Guerrero, 1972, p. 29).

Es evidente que al igual que en los estudios de corte filosófico que se analizaron anteriormente, en los estudios de corte psicológico al hablar del ser del mexicano, se esta hablando de un ser transexistente como lo denomina González Casanova, es decir, se habla de una esencia a la que sólo después se va a atribuir un modo de ser constitutivo, resultado de la descontextualización del ser o sujeto de estudio, al cual se le sitúa en escenarios ideales que después habrán de llamarse "cultura nacional", y como hemos visto tanto en el capítulo primero como en el desarrollo del presente, la Etnopsicología mexicana de Rogelio Díaz Guerrero, definitivamente no es la excepción.

Como puede verse, la constitución de la imagen que se tiene sobre "el mexicano" cuenta con un amplísimo fundamento tanto histórico como filosófico, profundamente influido tanto por el contexto histórico político y económico como por la necesidad de adquirir una identidad propia que distinga al pueblo de México.

Tal necesidad, como hemos visto, ha permeado la concepción de Díaz Guerrero en torno al "mexicano" (que para el caso es la que nos interesa para los fines del presente estudio), así como su concepción respecto a la cultura nacional reflejandose en el perfil que a lo largo del tiempo ha adquirido la Etnopsicología mexicana.

CAPITULO III
INTERPRETACIÓN DE LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS Y PARADIGMÁTICOS DE LA ETNOPSICOLOGÍA MEXICANA DESDE UNA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA.

En los capítulos anteriores hemos hecho un repaso acerca de los fundamentos teóricos y los antecedentes históricos de la Psicología del mexicano y su transmutación en lo que hoy se conoce como Etnopsicología mexicana, de manera que en este punto nuestro interés se centrará en realizar una interpretación de los fundamentos filosóficos de ésta, con la finalidad de comprender tanto su visión de la realidad, como la manera en que concibe a su objeto de estudio: "El mexicano". De manera que para lograr dicha exégesis (léase interpretación), haremos uso de la hermenéutica, que es el método interpretativo por excelencia.

Ante la hermenéutica nos encontramos, como ante cualquier disciplina, con el problema de ella misma, el problema de definirla, demarcarla, deslindarla y tematizarla. Tradicionalmente las ciencias se han definido por su objeto de estudio, de manera que es preciso enfatizar que en éste hay una doble dimensión: una es el ámbito de la realidad que se considera, y la otra es el respecto o punto de vista bajo el cual se lo mira. Por tanto, el objeto de la hermenéutica es el texto (el texto en términos de Ricoeur, (1995) el cuál ha insistido en que en el ámbito interpretativo- comprensivo, texto es tanto el escrito, como el discurso y toda acción significativa dotada de sentido).

> Y el objetivo o finalidad del acto interpretativo es la comprensión, la cuál tiene como intermediario o medio principal a la contextuación. Propiamente el acto de interpretar es el de contextuar, o por lo menos una parte o un aspecto muy importante de ese acto, pues la comprensión es el resultado inmediato y hasta simultáneo de la contextuación (Beuchot, 2000, p. 12).

En su momento Ortiz-Osés (1986), expone la metodología de la hermenéutica en tres pasos, los cuáles ha trasladado a la vez a la semiótica, estos tres

momentos son: la subtilitas implicandi, la cual corresponde a la semántica (o bien, al significado textual), la subtilitas explicandi, la cual corresponde a la sintaxis (o bien, al significado intertextual) y la subtilitas applicandi, la cual corresponde a la pragmática. (o bien, al significado contextual).

Sin embargo, en la actualidad, Beuchot propone una modificación en el orden de estos tres momentos, según él, el primer momento en la creación de un texto corresponde a la sintaxis, que corresponde a la subtilitas implicandi y no a la subtilitas explicandi. En ese primer paso se va al significado textual o intra textual e incluso intertextual. La razón (según Beuchot) es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él, no puede haber como aspectos del análisis semántica ni pragmática. Ante lo cual, propone la siguiente secuencia:

> "En efecto, la implicación es eminentemente sintáctica, por eso la hacemos corresponder a esa dimensión semiótica, y en verdad ocupa el primer lugar. Después de la formación y transformación sintácticas, que son implicativas por excelencia, vendrá la subtilitas explicandi, correspondiendo a la semántica. Aquí se va al significado del texto mismo, pero no ya como sentido sino como referencia, es decir, en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo del texto, esto es, se ve cuál es su referente , real o imaginario. Y finalmente se va a la subtilitas applicandi, correspondiente a la pragmática (lo más propiamente hermenéutico), en la que se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto y se lo acaba de insertar en su contexto histórico- cultural. Esto coincide además con tres tipos de verdad que se darían en el texto: una verdad sintáctica, como pura coherencia, que puede ser tanto intratextual (interior al texto) como intertextual (con otros textos relacionados); una verdad semántica, como correspondencia con la realidad (presente o pasada) o con algún modo posible (futuro o imaginario) a que el texto alude, y una verdad pragmática, como convención entre los intérpretes (e inclusive con el autor) acerca de lo que se ha argumentado y persuadido de la interpretación, a pesar de que contenga elementos extratextuales (subjetivos o colectivos)" (Beuchot, 2000, p. 24).

Por lo tanto, para los fines del presente estudio, se hará uso del método hermenéutico propuesto por Beuchot. De este modo, siguiendo los lineamientos anteriores, se pretende llevar a cabo un análisis de los textos básicos, tanto los que dieron origen, como los que sustentan los fundamentos de la llamada

Etnopsicología mexicana, tomando como punto de referencia las siguientes categorías: sujeto-objeto de estudio, cultura y Etnopsicología, a fin de interpretar y comprender de qué manera tanto el contexto histórico como el contexto científico han influido sobre la concepción que dicha etnopsicología tiene acerca de las categorías antes mencionadas con la finalidad de abrir un debate entre el enfoque comprensivo de la hermenéutica y la posición de la Etnopsicología mexicana que nos permita develar tanto sus alcances como sus limitaciones, los cuales están dados tanto en función de su concepción de la realidad, como por su método de estudio.

De manera que en el presente capítulo comenzaremos nuestra interpretación con un análisis de la dimensión sintáctica de algunos de los textos más representativos de la Etnopsicología mexicana en tanto que perspectiva teórica, seguido de un análisis de la dimensión semántica, para concluir en el siguiente capítulo con un análisis de la dimensión pragmática.

Dimensión sintáctica.

Como se dijo anteriormente, el primer momento en la creación de un texto corresponde a la sintaxis, en ese primer paso se va al significado textual o intra textual e incluso intertextual. La razón (según Beuchot) es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él, no puede haber aspectos de análisis semánticos ni pragmáticos.

En este sentido, la dimensión sintáctica tiene que ver directamente con la coherencia existente hacia el interior de un texto, e incluso entre varios textos, de manera que para el caso de un conjunto de textos como los que serán objeto de nuestro análisis (siendo, según nuestro criterio, los más representativos "La Psicología del Mexicano" (Díaz Guerrero, 1997), "Hacia una Teoría Histórico- bio-psico- cultural" (Díaz Guerrero, 1972), y "Bajo las Garras de la Cultura: *Psicología del Mexicano* 2" (Díaz Guerrero, 2003)), encontramos que se trata de un conjunto

de escritos que guardan una coherencia y una consistencia teórica bastante sólida, en tanto que todos y cada uno de los textos forman parte de un mismo proyecto, donde cada uno es el antecedente del otro, de manera que en el nivel de la dimensión sintáctica poco es lo que se puede decir ya que prácticamente no hay puntos de controversia.

Sin embargo, en lo que se refiere a la dimensión semántica hay mucho que decir, recordemos que ésta es la dimensión donde se analiza el significado mismo del texto, pero ya no como sentido sino como referencia, es decir en su relación con los objetos y su correspondencia con la realidad, donde se descubre cuál es el mundo del texto, es decir cuál es su referente (sea éste real o imaginario).

De manera que para llevar a cabo un análisis de esta dimensión es necesario apelar al recurso de la contextuación, es decir, es necesario ubicar el contexto (histórico, científico, filosófico, etc.) en el que se desarrolla el texto para poder llegar a comprender el sentido del mismo.

Dimensión Semántica.

Para abrir este apartado, es necesario hacer referencia brevemente, a la influencia que el empirismo lógico ha ejercido sobre el modo en que se ha constituido la Etnopsicología mexicana como parte del contexto filosófico en el que ésta se desarrolla. En el capítulo anterior se analizaron los antecedentes históricos de los estudios sobre "el mexicano", y su derivación en la llamada "Psicología del mexicano" (en la actualidad denominada "Etnopsicología mexicana"), de modo que en el presente, realizaremos un breve análisis de sus fundamentos filosóficos y paradigmáticos con el afán de determinar la manera en que dichos fundamentos influyen sobre los supuestos epistemológicos, ontológicos y metodológicos que la sustentan.

Por principio de cuentas, parece sencillo referirse al concepto de paradigma, en tanto que da la impresión de ser un concepto que forma parte de la cotidianidad científica, es decir, cuando nos referimos a un constructo científico determinado, los paradigmas suelen asumirse como algo dado, algo inherente que esta allí. Sin embargo, el término paradigma posee una pluralidad de significados que ha hecho una tarea difícil el definirle.

En la obra de T. S. Kuhn "La estructura de las revoluciones científicas", el concepto clave de Paradigma ha supuesto el replanteamiento de concepciones tradicionales en torno a la sociología del conocimiento.

Pese a la ambigüedad y polisemia existente en los escritos de Kuhn, en relación con dicho concepto, utilizaremos en primer instancia la siguiente definición con fines ilustrativos:

> Un paradigma es una imagen básica del objeto de una ciencia. Sirve para definir lo que debe estudiarse , las preguntas que es necesario responder, cómo deben preguntarse y que reglas es necesario seguir para interpretar las respuestas obtenidas. El paradigma es la unidad más general del consenso dentro de una ciencia y sirve para diferenciar una comunidad científica (o subcomunidad) de otra. Subsume, define e interrelaciona los ejemplares, las teorías y los métodos e instrumentos disponibles. (Kuhn, 1993, p. 89).

En la anterior definición, las teorías se conciben como partes del paradigma que las engloba; además hay una clara alusión a las tradiciones teórico-metodológicas que conforman y son conformadas por las comunidades científicas.

En la anterior definición se advierte también que en la primera parte se define el concepto paradigma de un modo normativo cuando se lo caracteriza por su utilidad para definir lo que debe estudiarse, y cómo debe estudiarse. Mientras que en la segunda parte se define de un modo descriptivo al presentarlo como la unidad de consenso dentro de una ciencia que sirve para diferenciar una comunidad científica de otra.

De este modo, con la intención de tratar de definir nuestra postura frente al concepto de paradigma y el sentido en que habremos de entenderlo para los fines del presente trabajo, apelaremos a las aclaraciones que el propio T. S. Kuhn nos aporta en su "Posdata: 1969" (Kuhn, 1993) respecto a las confusiones a las que se presta dicho concepto por la multiplicidad de sentidos en que parece ser utilizado en su obra "La estructura de las revoluciones científicas".

Según el propio T. S. Kuhn, cuando los paradigmas son solicitados para indagar la conducta de una comunidad científica previamente determinada, el término paradigma se usa en dos sentidos diferentes. Veamos como:

> El término se usa en dos sentidos diferentes. Por una parte, pasa por la completa constelación de creencias, valores, técnicas, y así sucesivamente, compartidos por los miembros de una comunidad dada. Por otra, denota una especie de elemento en tal constelación las soluciones- enigmas concretas las que empleadas como modelos o ejemplos, puede reemplazar a reglas explícitas como base para la solución de los enigmas restantes de la ciencia normal. (Kuhn, 1993, p. 269).

Así, para el autor, estos dos sentidos en que se utiliza el término precisan de una separación, pues el primero, denominado por el propio Kuhn como "sentido sociológico" (p. 269) se refiere al conjunto de creencias, valores, técnicas, modelos, etc., que comparten los miembros de una comunidad científica y que explican de alguna manera la relativa unanimidad de sus juicios profesionales.

Por otra parte el segundo sentido del concepto alude al paradigma como un componente esencial dentro del conjunto de los acuerdos de grupos o comunidades científicas.

Hacia el interior de su argumentación, y con la finalidad de esclarecer las diferencias y las relaciones que guardan los dos sentidos en que hace uso de dicho concepto, Kuhn decide adoptar (hasta que el término paradigma pueda ser liberado de sus implicaciones usuales) el termino "Matriz disciplinar" para poder

referirse al sentido sociológico del término paradigma, el cual, como ya anticipamos se refiere al conjunto de creencias, valores, técnicas, modelos, etc. que comparten los miembros de una comunidad científica y que sirven para diferenciar una comunidad de otra.

De manera provisional, también decide adoptar el término "Ejemplares" para poder referirse al segundo sentido del término paradigma, el cuál, como ya hemos adelantado, denota al paradigma como componente del conjunto de acuerdos entre los grupos, y que se refiere específicamente a los problemas- soluciones concretos y técnicos que le muestran a los miembros de una comunidad científica cómo debe ser hecho su trabajo, y que con el tiempo se han convertido en procedimientos clásicos para una comunidad científica en particular, así, "los conjuntos de ejemplares proporcionan la admirable estructura de la comunidad científica" (Kuhn, 1993, p. 286).

Ahora bien, es importante señalar que para los fines del presente trabajo, haremos uso del término Paradigma en el sentido de "Matriz disciplinar", en tanto que lo que nos interesa es intentar un acercamiento al matiz sociológico de determinadas comunidades científicas, a partir del modo en que se relacionan sus creencias y sus acuerdos de grupo para darle solidez y consistencia a la propia comunidad.

En este sentido, comenzaremos por acercarnos a las definiciones que Kuhn ofrece respecto a los componentes más importantes de los paradigmas en el sentido de matriz disciplinar: las generalizaciones simbólicas, los acuerdos o creencias en modelos particulares, los valores y los ejemplares.

Respecto a las llamadas "generalizaciones simbólicas" Kuhn nos dice lo siguiente:

> Designaré como "generalizaciones simbólicas" a un tipo importante de componentes, enumerados sin problemas o discutibles por los miembros

> del grupo, los cuales pueden ser fácilmente representados en una forma lógica tal como *(x) (y) (z) ϕ (x, y, z)*. Ellas son las componentes formales o fácilmente formalizables de la matriz disciplinal. A veces ya se encuentran en forma simbólica: *f = ma* o *I = V/R*. Otras son comúnmente expresadas en palabras: "los elementos se combinan en proporción constante al peso", o "la acción es igual a la reacción". Si no hubiera expresiones de aceptación general como éstas, no habría puntos de contacto en los cuales los miembros del grupo pudieran vincular las poderosas técnicas de la lógica y de la manipulación matemática en su problemática por resolver arduos problemas. (Kuhn, 1993, p. 280).

Nótese que para Kuhn estos componentes del paradigma como matriz disciplinar revisten una importancia particular debido a su formación como físico. En cuanto a los acuerdos o "creencias en modelos particulares" este autor nos sugiere lo siguiente:

> Aunque la potencia del acuerdo de grupo varía, con consecuencias no triviales, a lo largo del espectro desde los modelos heurísticos hasta los ontológicos, todos ellos tienen funciones similares, y, entre otras cosas, proporcionan al grupo las analogías y metáforas preferidas o permisibles. Siendo así ayudan a determinar lo que será aceptado tanto como una explicación o como una solución- enigma, e inversamente, ayudan a la determinación de la lista de enigmas sin solución y en la evolución de la de la importancia de cada una de ellas. (Kuhn, 1993, p. 282).

Como vemos, los modelos constituyen un componente esencial del paradigma como matriz disciplinar en tanto que esta conformado por el conjunto de creencias que ayudan a determinar el tipo de explicación que una comunidad científica habrá de aceptar como válida ya se trate de modelos heurísticos o bien de modelos ontológicos. De este modo, respecto a los valores sostiene lo siguiente:

> Aquí describiré como valores a un tercer grupo de elemento en la matriz disciplinar. Por regla general, son compartidos más ampliamente entre diferentes comunidades que o las generalizaciones simbólicas o los modelos, y hacen mucho para proporcionar a científicos naturales un sentido de comunidad como un todo. Si bien funcionan en cualquier tiempo, su importancia particular surge cuando los miembros de una comunidad particular deben identificar las crisis o, posteriormente, elegir entre caminos incompatibles en donde practican su disciplina. Probablemente, los valores en mayor medida restringidos son los que se refieren a las predicciones:

> deben ser exactos; las predicciones cuantitativas son preferibles a las cualitativas; cualquiera que sea el margen de error permisible, éste debe ser satisfecho consecuentemente en un campo dado, etc. (Kuhn, 1993, p. 283)

En los ejemplos que ofrece Kuhn en la cita anterior podemos ver que al interior del paradigma entendido como matriz disciplinar, los valores guardan una estrecha relación con el conjunto de creencias que la comunidad científica tenga respecto a los modelos que han sido elegidos como válidos en el proceso de acercamiento al objeto de estudio.

Así, rescatando la noción de que el paradigma es la unidad más general de consenso dentro de una ciencia y sirve para diferenciar una comunidad científica (o subcomunidad) de otra, la cual subsume, define e interrelaciona los ejemplares, las teorías y los métodos e instrumentos disponibles. Nos encontramos en posición de confirmar que en lo sucesivo, al referirnos al término paradigma, se hará referencia al sentido sociológico que Kuhn, (1993) le confiere a dicho término en su sentido de Matriz disciplinar, es decir, se hará referencia a "los paradigmas como la constelación de acuerdos de grupo" (p. 278) en lo que se refiere a componentes como las generalizaciones simbólicas, los ejemplares, los valores, los modelos y las creencias en modelos particulares de ciertas comunidades científicas con las que tiene que ver la llamada Etnopsicología mexicana, la cual es el objeto de estudio del presente trabajo.

Ahora bien, bajo esta óptica donde se conciben los paradigmas como sujetos al conjunto de acuerdos de grupo intentaremos desarrollar una argumentación donde este complejo sistema de acuerdos y creencias que le dan solidez, coherencia y consistencia a las comunidades científicas, puedan agruparse de una manera más sintética.

En este sentido, Guba y Lincoln, (1994, citados por Valles, 1997), de acuerdo con Kuhn en cuanto a que los paradigmas se encuentran constituidos por el conjunto de acuerdos de grupos, sostienen que dichos acuerdos se encuentran

constituidos a su vez por sistemas de creencias (principios o supuestos) que comparte una comunidad científica sobre: la naturaleza de la realidad investigada; sobre el modelo de relación entre el investigador y lo investigado; y sobre el modo en que podemos obtener conocimiento de dicha realidad.

Para estos autores, dichos sistemas de creencias se agrupan en tres supuestos, los cuales en conjunto, constituyen elementos de la llamada Matriz disciplinar Kuhniana, estos son: el supuesto ontológico, el supuesto epistemológico, y el supuesto metodológico, y los hacen corresponder de la siguiente manera:

a) La naturaleza de la realidad investigada *(supuesto ontológico)*.
b) El modelo de relación entre el investigador y lo investigado *(supuesto epistemológico)*.
c) El modo en que podemos obtener conocimiento sobre dicha realidad *(supuesto metodológico)*.

No se trata pues, de aspectos de método únicamente. El paradigma amén de guiar al investigador en la selección de los métodos, le guía en aspectos ontológica y epistemológicamente fundamentales. De modo que el principio básico que asuma el investigador en el nivel ontológico, lo llevará (según dichos autores) a adoptar posturas consonantes en los planos epistemológico y metodológico.

Pasemos pues, en primer instancia, a realizar una caracterización de estos tres niveles, para comprender mejor su interrelación en lo concerniente al modo en que un paradigma influye en la manera en que un investigador define, accede e incide sobre su objeto de estudio:

a) Supuesto Ontológico de los paradigmas

Para hacer una caracterización acerca del supuesto ontológico de un paradigma, es necesario enfatizar que el término ontología se refiere al ***ser*** en general. De modo que, se puede llegar a la identificación de un paradigma en este nivel, cuando conocemos cuál es la creencia que tiene el investigador respecto a la naturaleza de la realidad investigada. Es decir, cuando el investigador asume una "realidad dada", o un "mundo real y objetivo", entendemos que lo que se puede conocer de esa realidad, o de ese mundo, es "cómo son y cómo funcionan realmente las cosas".

De manera que, bajo el supuesto ontológico del paradigma del empirismo lógico, (donde se entiende por realidad todo aquel fenómeno que es susceptible de ser descrito, explicado, medido y sujeto a predicción y modificación por medio de la acción del científico para llegar a explicaciones objetivas y lógicas), por ejemplo, solo son admisibles aquellos cuestionamientos que se refieran a la "existencia real" o a los "mecanismos reales" del objeto de estudio; por tanto, para dicho paradigma todos aquellos cuestionamientos que hagan referencia a aspectos fenomenológicos, morales, estéticos, o de otra índole, resultan completamente intrascendentes, en tanto que se encuentran fuera del dominio de su concepción de una investigación científica legítima, y de sus criterios de demarcación.

Sobre esta cuestión razona también J. Ibáñez, (1994), arrojando algo más de luz a este respecto

> ... según el lenguaje que utilizo, percibo, porque mi percepción está mediatizada por mi lenguaje. Así pues. El mundo que yo construyo depende de mi capacidad de percepción y de mi capacidad lingüística. Por eso los científicos, cuando cambian los paradigmas, ven un mundo completamente diferente, porque las palabras y los conceptos han cambiado.
>
> Si los seres vivos construyen un mundo real, los seres hablantes construimos además mundos imaginarios y simbólicos (...) Ese mundo en el

> que no sólo está lo actual y positivo sino lo virtual y lo posible, es el mundo que habitamos, y por mucho que los investigadores clásicos se empeñen en hablar sólo del mundo real, es el único en el que puede fijarse un sociólogo si quiere investigar la sociedad. (p. xxiv, citado por Valles, 1997, p. 49.)

En este sentido, como se evidencia en los párrafos anteriores, el paradigma del que parte el investigador, determina el supuesto ontológico al que debe apegarse en el desarrollo de sus investigaciones, en tanto que los supuestos o creencias que tenga el investigador respecto a la naturaleza de la realidad que investiga, determina tanto el tipo de cuestionamientos que éste se plantea sobre su objeto de estudio, como el modo en que debe plantearlas, así como las reglas que es necesario seguir para interpretar las respuestas obtenidas.

b) Supuesto Epistemológico de los Paradigmas

Para llegar a una caracterización epistemológica de los paradigmas, es menester enfatizar que, en lo concerniente a la epistemología, o epistémica (como le llaman algunos autores), su sentido permanece aún ambiguo. Sin embargo, en una primera aproximación, la epistemología general, se propone estudiar la producción de conocimientos científicos bajo todos sus aspectos: lógico, lingüístico, histórico, ideológico, etc. En otras palabras, se refiere a la relación entre el investigador (sujeto cognoscente) y lo que investiga (objeto de estudio).

Por otra parte, el papel de la epistemología corresponde a objetivos que van más allá de una simple determinación acerca de la relación entre sujeto cognoscente y objeto de estudio, es decir, también se ocupa del papel que juega la ciencia en relación con la sociedad y sus instituciones. En este sentido, Mardones, (2001), argumenta lo siguiente:

> De este modo el epistemólogo puede analizar la noción de "explicación científica". Nada dice, evidentemente, que las modalidades de la "explicación" sean las mismas en todas las disciplinas: No es seguro, *a priori*, que el microfísico construya un saber que "funcione" como el de un paleontólogo, el de un ecólogo, o el de un demógrafo. Pero es esto,

> precisamente, lo que corresponde investigar. De la misma manera, es posible interrogarse sobre los usos (implícitos o explícitos) de las nociones de "ley", de "teoría", de "observación", de "experimentación", de "verificación". Dado que las ciencias nacen y evolucionan en circunstancias históricas determinadas, el epistemólogo se preguntará también cuáles son las relaciones que pueden existir entre la ciencia y la sociedad, entre las ciencias y las instituciones científicas, entre la ciencia y las religiones, o entre las diversas ciencias. (p. 40).

Por su parte, Bourdieu en un análisis del papel de la epistemología (frente a la metodología), recomienda la vigilancia epistemológica sobre peligros más serios que los que ocupan habitualmente a los metodólogos; tal reflexión aparece en el siguiente fragmento:

> Preguntarse qué es hacer ciencia o, más precisamente, tratar de saber qué hace el científico, sepa o no lo que hace, no es sólo interrogarse sobre la eficacia y el rigor formal de las teorías y de los métodos, es examinar a las teorías y los métodos en su aplicación para determinar qué hacen con los objetos, y qué objetos hacen. (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976, p. 25, citados por Valles, 1997, p. 50).

Ahora, siguiendo el mismo orden de ideas, los autores anteriormente citados, aluden a una jerarquía de los actos científicos, representada de este modo:

- *Constatación* (nivel tecnológico).
- *Construcción* (nivel metodológico).
- *Ruptura* (nivel epistemológico).

Según dicha jerarquía, la comprobación o *constatación* de los hechos se encuentra subordinada a la *construcción* de los mismos y ésta a su *ruptura* o *conquista (epistemológica)*.

A manera de ejemplo señalan que: "en el caso de una ciencia experimental, la simple remisión a la prueba experimental no es sino tautológica en tanto no se acompañe de una explicación de los supuestos teóricos que fundamentan una verdadera experimentación , y esta explicitación no adquiere poder heurístico en

tanto no se le adhiera la explicitación de los obstáculos epistemológicos que se presentan bajo una forma específica en cada práctica científica" (Bourdieu y otros, 1976, p. 25, citados por Valles, 1997, p. 51).

c) Supuesto Metodológico de los Paradigmas

En lo que se refiere a una caracterización metodológica de los paradigmas no se trata de proponer, por ejemplo, una mera elección entre métodos cualitativos, en lugar de métodos cuantitativos, más bien, se trata de identificar qué procedimientos metodológicos se derivan de las posturas adoptadas tanto en el nivel ontológico, como en el nivel epistemológico.

Es decir, si partimos, por ejemplo, del supuesto ontológico del paradigma positivista donde se asume la existencia de una realidad "objetiva, observable, medible y cuantificable", o en otras palabras, "una realidad objetivamente aprehensible", la preocupación metodológica se centrará en el control experimental de posibles factores explicativos como el control de variables, y por ende, se apelará a la utilización de métodos y técnicas de tipo cuantitativo.

Si, por el contrario partimos de un realismo crítico, por ejemplo, bajo el presupuesto ontológico de una realidad "real" pero sólo imperfecta y probablemente aprehensible, y se asume una relación Sujeto-Objeto de mutua influencia, se apelará a un mayor interés por la utilización de técnicas y métodos cualitativos.

Ahora bien, partiendo de la distinción planteada en el párrafo anterior, reconocemos que en la actualidad las ciencias sociales cuentan, en el nivel metodológico, con la alternativa de elegir entre la utilización de métodos cualitativos o cuantitativos, dependiendo de los supuestos ontológico y epistemológico de los que parta el investigador.

Bajo la consideración de que es posible identificar el paradigma sobre el que se fundamenta una teoría partiendo del supuesto ontológico que la sustenta, en lo referente a los supuestos ontológico, epistemológico y metodológico sobre los que basa sus investigaciones, es evidente que la Etnopsicología Mexicana se fundamenta en el paradigma predominante o "clásico" en el ámbito científico, nos referimos al paradigma del Empirismo Lógico.

Si bien es cierto que el empirismo ostenta una larga historia en el pensamiento científico y filosófico, también es cierto que a lo largo de dicha historia ha transitado por diversos momentos, a través de los cuales podemos señalar algunos aspectos que lo identifican en este tránsito:

En primer instancia, la tradición empirista plantea como supuesto ontológico una división entre el sujeto y el objeto de conocimiento. En este sentido, por objeto se comprende a la realidad, tal como ella es, a la cual el hombre tiene acceso de forma directa a través de su contacto con ella.

En segundo lugar, el supuesto epistemológico del empirismo requiere un ser humano pasivo en el proceso de conocimiento. Es decir, para el empirismo, el conocimiento constituye un reflejo de la realidad, no una construcción sobre la realidad. Así, se plantea una relación isomórfica entre realidad y conocimiento. Para el empirismo el conocimiento es un fenómeno que tiene que ver con la sensorialidad y el intelecto humano, a través de los cuales la realidad puede ser atrapada tal como es en los diferentes momentos del desarrollo del conocimiento.

En lo que se refiere al supuesto metodológico del empirismo, podemos decir que el conocimiento se comprende como un proceso regular, ordenado, progresivo, el cuál está determinado por el propio orden de lo real. El objetivo esencial del empirismo es la constitución de leyes.

Para algunos autores como Fernando González Rey, (1997), el empirismo devino en el llamado Positivismo en el siglo XIX, como parte de su transito hasta constituirse como empirismo lógico. Veamos el siguiente párrafo:

> El positivismo aparece en el siglo XIX como una familia de filosofías que, desde una base empiricista, se concentran sobre los problemas de la ciencia y del método científico. El impacto mayor del positivismo se manifestó en relación con el método científico en el cuál centró sus elaboraciones sobre la ciencia. El positivismo convierte al empirismo en la epistemología de las ciencias (p. 24).

A lo largo de la historia del empirismo, se definen dos momentos particularmente importantes, denominados como Empirismo ingenuo, y Empirismo lógico.

El empirismo ingenuo, apoyado básicamente en la inducción, pretendia llegar de forma directa al comportamiento de lo real, proceso que tenía por finalidad la articulación de un conjunto de leyes isomórficas con el comportamiento de la realidad. Este empirismo se concentraba esencialmente en el nivel fenoménico de lo real, al que tenía acceso esencialmente a través de la observación y el experimento, cuyos resultados podian ser organizados por la inducción.

En este sentido, para el empirismo ingenuo, sobre la base de estas leyes generales, se desarrollan dos premisas que con el tiempo se han hecho extensivas tanto para el positivismo deciminónico, como para el empirismo lógico: el control y la predicción. Así, como las leyes reflejan las regularidades del comportamiento de la realidad, toda parcela de esta que pueda ser construida en forma de leyes posibilitará la predicción exacta del comportamiento de lo estudiado.

De este modo, la causalidad es comprendida de una forma mecánica y lineal. El conocimiento de las causas es parte del potencial de predictibilidad de la ciencia.

A diferencia del empirismo ingenuo, el empirismo lógico se planteó la imposibilidad de aprehender de forma directa las leyes de la naturaleza a través del contacto entre ésta y el investigador, que aparece como máxima del uso de la observación en la construcción científica. En este sentido, para el positivismo lógico, la realidad aparece constituida en proposiciones, en cuyas interrelaciones se va develando el proceso del conocimiento.

En relación con lo anterior, A. J. Ayer, (1978), en la introducción que hace a su obra "El positivismo lógico", comenta (respecto al modo en que fueron incorporados los principios de la lógica contemporánea de principios del siglo XX al estudio de las leyes de la naturaleza por parte de los científicos adscritos al llamado Círculo de Viena) lo siguiente: "se agregó el epíteto de "lógicos" porque pretendieron incorporar los descubrimientos de la lógica contemporánea; pensaban que, en particular, el simbolismo lógico desarrollado por Frege, Peano y Rusell les sería útil". (p. 16).

En este sentido, las ideas de estos pensadores adscritos al Círculo de Viena, en gran parte científicos dedicados a la reflexión filósofico-lógica, sobre todo, de Austria, Alemania y Polonia confluyen entonces con la tradición analítica de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead (en particular con su "Principia Mathematica") del grupo de Cambridge. Precisamente por estas referencias se empleó el término de Empirismo Lógico, aunque en algunos textos se le denomina también como Positivismo Lógico. Sin embargo, para los fines del presente trabajo optaremos por denominarle Empirismo lógico con la finalidad de evitar confusiones.

De acuerdo con lo anterior, el llamado Círculo de Viena, cuna del empirismo lógico, hizo hincapié en que sólo era posible una clase de conocimiento: el conocimiento científico. Sus miembros tenían entre sus premisas la certeza de que cualquier conocimiento válido tiene que ser verificable en la experiencia y, por lo

tanto, que mucho de lo que había sido legitimado por la filosofía no era ni verdadero ni falso, sino solamente carente de sentido.

Así mismo ha de considerarse, a fortiori, al análisis lógico (en la moderna concepción de la lógica-matemática - también denominada lógica simbólica) como punto de apoyo a todo su trabajo sobre la ciencia.

El Empirismo Lógico se caracterizó por una actitud de radicalización de los planteamientos de Russell: el principal objetivo del análisis filosófico será así definido como el de construir un "lenguaje científico" formalizado (según las reglas de la lógica), a partir de la comprensión y precisión de la relación entre las construcciones teóricas formuladas en un lenguaje formalizado (según la lógica) y los enunciados o formulaciones directamente referidas a lo observado empíricamente, es decir, a la experiencia de lo fáctico.

El programa del Empirismo Lógico, no sólo supone un rechazo total a toda la tradición filosófica a la que considera apresada en pre-juicios metafísicos, sino continúa la tradición del viejo Empirismo y su forma de comprender el conocimiento.

El esquema de diferenciación que aplica el Empirismo Lógico es el de la distinción entre el carácter analítico de los conceptos y proposiciones de las ciencias formales, y el carácter sintético de las afirmaciones de las ciencias reales. Veamos como:

El carácter analítico de los conceptos y proposiciones lógico-matemáticos de las ciencias formales (distinción que se apoya a su vez en una opción previa evidentemente no justificable en esa misma lógica matemática; en que se presupone como algo dado la validez absoluta de tales "verdades lógicas").

El carácter sintético de las afirmaciones de las ciencias reales, es decir, de las proposiciones empíricas a las que se considera en referencia a la diferencia verdad/falsedad entendiendo aquí esa verdad como correspondencia entre el contenido afirmado en el enunciado y la misma realidad. Esta forma de comprender los enunciados empíricos, sobre los hechos, presupone a su vez una predecisión a favor de un "realismo gnoseológico" y obliga a emplear como base de todo saber sobre la realidad, las proposiciones elementales o definidas también como "protocolo".

A su vez, esta posición lleva a una redefinición de la tarea filosófica. Es decir, la filosofía científica no tendrá otro campo de objetos que el del análisis de la formación de los conceptos científicos. La Filosofía o la teoría filosófica de la ciencia sólo subsiste así como una especie de Lógica pura de la Ciencia.

De acuerdo a este planteamiento, en que lo único percibido como relevante en la observación analítica es la dimensión del lenguaje científico, la "diferencia" a emplear en toda observación de los enunciados sobre el mundo será la de juicios analíticos/juicios sintéticos.

Los juicios analíticos, como las afirmaciones en matemática o lógica, son aquellos que poseen esa conformidad a las reglas de la lógica, que hace que se les denomine "lógicamente verdaderos" (aunque en rigor, dado que sólo son observados en la dimensión de su Sintaxis, lo más que se podría afirmar es su conformidad a las reglas de tal sintaxis).

Los juicios sintéticos o empíricos son aquellos enunciados apoyados en la experiencia. Así, para que un enunciado sintético se considere con sentido empírico, el empirismo lógico le fijaría la condición de que existan enunciados observacionales con los cuales el enunciado en cuestión se halle en relación deductiva.

Esta diferencia, a su vez, permitía articular los enunciados en dos tipos de lenguaje:

- El lenguaje de observación (lenguaje objeto) en que se formulan los enunciados de la observación directa de lo real, es decir, de los resultados del examen o experimentación del mundo.

- El lenguaje teórico, que posibilita construir las formulaciones de la reflexión científica, es decir, construir las teorías sobre los fenómenos del mundo material.

Con esta diferencia se pensaba poder llegar a una reconstrucción - lógica - de todo el edificio de las ciencias reales (la metafísica, la ética etc. desaparecían como formas arcaicas del pensar pre-científico).

Para caracterizar esta situación se puede comenzar con el problema de la demarcación, es decir, el problema de distinguir la ciencia de la no–ciencia (teorías metafísicas en lenguaje de los empiristas lógicos). La respuesta a este problema se conoce como verificacionismo. Esta solución tiene dos componentes: a) La teoría de la verificación del significado y b) La teoría del conocimiento empírico. El primer componente señala que entender el significado de una expresión o teoría consiste en entender las circunstancias bajo las cuales uno estaría justificado en creerla o creer su negación. Es decir, el significado de una proposición o teoría se identifica con el conjunto de procedimientos por los cuales puede ser probada y, así, verificada o desconfirmada.

El segundo componente, teoría del conocimiento empírico, señala que ya que el conocimiento se basa en la evidencia de los sentidos, se puede elegir entre dos proposiciones científicas que compiten por explicar un fenómeno mediante un experimento crucial: cada teoría realiza una predicción observacional, aquella que sea confirmada nos permite estar justificados para creer en ella. ¿Qué pasa si

ambas son confirmadas? Cabe la posibilidad que no sea un buen experimento, pero si lo es, entonces ambas teorías dicen lo mismo, es decir, son (desde la perspectiva del empirismo lógico) empíricamente equivalentes.

De lo anterior se infiere que hay términos observacionales y términos teóricos. Ejemplos de los primeros son suicidio, maternidad, etc. Ejemplos de los segundos son cultura, mito, etc. Sin embargo, se presentaba para el empirismo lógico el problema del establecimiento de reglas de correspondencia entre el lenguaje teórico y el lenguaje observacional. En este sentido, P. W. Bridgman proporcionó en como solución a este problema, el operacionalismo. El operacionalismo es la propuesta del empirismo lógico para reducir los términos teóricos a términos observacionales con el propósito que tengan sentido empírico.

Así, el operacionalismo permite al investigador describir los fenómenos en términos observacionales para poder llegar a la explicación de éstos en términos operacionales, donde la explicación de los fenómenos es finalmente una de las metas de la ciencia según los teóricos empiristas.

Tal vez la obra de Carl G. Hempel es la que más destaque entre los epistemólogos cuando tratan de caracterizar la explicación y su naturaleza. Por ello nos detendremos a caracterizarla mediante seis de un conjunto de once aforismos con los que resume el ensayo *La Lógica de la Explicación* aparecido en su libro *La Explicación Científica* (Hempel, 1988):

1. Explicar es responder a la(s) pregunta(s) *¿por qué?*
2. La explicación consta de un explanandum y un explanans, que es necesario distinguir de los términos *explicandum* y *explicans*, los cuales se reservan para el ámbito de la explicación de significado y análisis.
3. El explanandum es un enunciado que describe el fenómeno a explicar (es una descripción y no el fenómeno mismo).

4. El explanans consta de al menos dos conjuntos de enunciados utilizados con el propósito de dilucidar el fenómeno:

4.1. Por una parte, enunciados que formulan condiciones antecedentes (C_1, C_2, ... C_k); indican condiciones que se manifiestan antes de la aparición del fenómeno que se va a explicar.

4.2. Por otra, enunciados que representan leyes generales (L_1, L_2,... L_r)

5. El fenómeno en proceso de explicación será explicado demostrando que se produjo de acuerdo con las leyes generales (4.2) y en virtud de las condiciones antecedentes especificadas (4.1.).

5.1. Así, la pregunta *¿por qué sucede el fenómeno?* se transforma en la pregunta *¿de acuerdo con qué leyes generales y cuáles condiciones antecedentes se produce el fenómeno?*

6. La explicación también puede formularse respecto a leyes generales. Es decir, la explicación de una regularidad general puede subsumirse dentro de otra regularidad más inclusiva (una ley más general). Dicho de otra manera, las leyes generales son *cubrientes*, ya que pueden subsumir otras leyes o un conjunto de hechos.

6.1. Ejemplo: la validez de la ley de Galileo sobre la caida de los cuerpos en la superficie terrestre, puede explicarse a partir de un conjunto más inclusivo de leyes, tales como las del movimiento y de la gravedad de Newton y de otros enunciados acerca de hechos particulares como los referidos a la masa y al radio terrestre. (p. 247-253).

De esta manera es como se llega (según el empirismo lógico) a una auténtica explicación científica, y es el medio por el cual el empirismo lógico intentó distinguir (según sus criterios de demarcación) entre la ciencia y las teorías metafísicas.

En este marco verificacionista de construcción del conocimiento, aquello que no es verificado mediante el procedimiento antes descrito, se desecha, pues la construcción teórica, fuera de su expresión instrumental demostrativa no tiene

para el empirismo lógico ninguna legitimidad en el proceso de construcción del conocimiento.

Así, referente al instrumentalismo derivado del proceso de verificación propuesto por el empirismo lógico como criterio de cietificidad, Fernando González Rey, (1997) comenta lo siguiente:

> En el positivismo lógico el proceso que va de la hipótesis a la verificación es estrictamente instrumental, dedicado por entero a la recolección de datos. Esto limita completamente el carácter activo del investigador, suponiendo que la aplicación de los instrumentos suple la necesidad de las ideas durante el proceso de investigación. Detrás del carácter rígido y mecánico que subyace a la recogida de datos en la investigación positivista tradicional en la psicología, está la proclamada neutralidad del investigador. (p. 27).

Ahora bien, una vez que ha sido descrita, a muy grandes rasgos la tradición filosófica de la que se desprende el empirismo lógico, nos encontramos en posición de analizar de qué manera influye semejante paradigma en la constitución de la llamada Etnopsicología mexicana, y sus inherentes implicaciones, en los resultados que ésta obtiene del estudio de los fenómenos socioculturales en México.

Apegados al modelo de los tres supuestos paradigmáticos, comenzaremos nuestro análisis con el supuesto ontológico del que parte Díaz Guerrero para fundamentar sus estudios sobre el mexicano, seguido del análisis de sus supuestos epistemológicos para finalizar con un análisis acerca de sus supuestos metodológicos.

Es importante recordar que dicho análisis se llevará a cabo mediante la interpretación hermenéutica de la dimensión semántica de los textos fundamentales de la Etnopsicología mexicana donde se considera el significado del texto ya no como sentido sino como referencia, es decir, en su relación con los objetos de su estudio, de modo que en esta dimensión es donde se intentará

descubrir cual es el referente del texto, es decir, en su relación con la realidad y el conjunto de creencias que el investigador mantiene respecto a la naturaleza de los fenómenos investigados:

a) *Supuesto Ontológico de la Etnopsicología Mexicana.*

Hemos mencionado con anterioridad que el supuesto ontológico del paradigma del empirismo lógico asume la existencia de una realidad objetiva, concreta, es decir, una realidad dada, una "realidad objetivamente aprehensible", pues bien, de manera explicita Díaz Guerrero reconoce este tipo de realidad como lo evidencia el siguiente fragmento: "Hay por debajo de este supuesto el familiar concepto de la civilización occidental acerca de una realidad objetiva y concreta "ahi afuera". No hay la menor duda de que esta realidad es importante y debemos reconocerla." (Díaz Guerrero, 1997, p. 47).

En primer instancia, pareciera que el autor comulga perfectamente con el supuesto ontológico positivista, sin embargo, en el mismo párrafo del que se desprende el fragmento anterior, hace una declaración que puede resultar disonante con la anterior, pero que resulta, sin embargo, suficientemente coherente con la intención de hacer de la psicología del mexicano una psicología comprensiva (como se ha puntualizado ya en el primer capitulo del presente estudio), dicha declaración es la siguiente:

> Pero, ¿no hay otro tipo de "realidades" que deban ser tenidas en cuenta?, aquí me he de referir a la "realidad" creada por la interacción de dos o más personas en una relación social o comunicativa: las actitudes de uno hacia otro, las anticipaciones que uno tenga acerca del otro, los muchos intangibles –y sus resultados- conscientes e inconscientes de sus sentimientos mutuos. Esta "realidad interpersonal" como me gustaría denominarla, puede ser más importante en las relaciones humanas que la realidad externa. (Díaz Guerrero, 1997, p. 47).

La razón por la que el autor se refiere a la existencia del tipo de realidad que resulta de la interacción de dos o más personas en una relación social o comunicativa se remite a la influencia teórica que ejercieron tanto el Funcionalismo norteamericano como el Estructuralismo francés a partir de la década de los años 50 sobre las ciencias sociales. No hay que olvidar que el funcionalismo es una teoría que considera a la sociedad como un conjunto de partes (normalmente, instituciones) que funcionan para mantener el conjunto y en la que el mal funcionamiento de una parte obliga al reajuste de las otras. Por una parte en la primera mitad del siglo XX el funcionalismo fue un modelo teórico importante para llevar a cabo estudios de corte antropológico.

Por otra parte el funcionalismo psicológico insistía en la importancia de la aplicación de técnicas como los tests de inteligencia, y las experiencias controladas para medir la capacidad de los animales para aprender y resolver problemas. Este tipo de investigación representaba una clara ruptura con los métodos introspectivos utilizados por los primeros psicólogos del siglo XIX y suponía por ende un acercamiento al rigor metodológico de las ciencias exactas. En muchos sentidos el funcionalismo fue el precursor del conductismo y durante varias décadas fue el movimiento más importante en la psicología académica anglosajona.

Del mismo modo debemos recordar que el estructuralismo en el área de las humanidades emergió en Francia a mediados de los años cincuenta y que es una teoría en la que el lenguaje desempeña una función clave, la cuál se remite a 1955, cuando el filósofo Claude Lévi-Strauss (influido por Saussure pero también por los antropólogos y lingüistas estadounidenses y los formalistas rusos) publicó en el *Journal of American Folklore* un artículo titulado *El estudio estructural del mito: Un mito*, donde afirmaba que el mito como el resto del lenguaje, está formado por unidades constituyentes que deben ser identificadas, aisladas y relacionadas con una amplia red de significados.

Así pues, para el estructuralismo los fenómenos culturales pueden considerarse como producto de un sistema de significación que se define sólo en relación con otros elementos dentro del sistema, como si fuera el propio sistema quien dictase los significados. Donde todo código de significación es arbitrario, pero donde resulta imposible aprehender la realidad sin un código. El estructuralismo se propone identificar y definir las reglas y limitaciones en el seno de las cuales, y en virtud de las cuales, el significado es generado y comunicado culturalmente.

Por lo anterior resulta un poco más fácil identificar algunos de los rasgos que caracterizan los planteamientos teóricos de la Etnopsicología mexicana. Es decir, tanto la preeminencia del factor lingüístico culturalmente transmitido caracterizado mediante las PHSC's, como la importancia de la aplicación de técnicas e instrumentos de evaluación en el estudio de los fenómenos culturales en México, así como la necesidad de la cuantificación como criterio de cientificidad son más fáciles de integrar y analizar si se toma en consideración la influencia de dichas teorías sobre los planteamientos teóricos de la Etnopsicología Mexicana.

En este sentido, la consideración de una "realidad interpersonal" como la que propone Díaz Guerrero puede suponer un buen principio ontológico para la fundación de una Etnopsicología comprensiva, sin embargo, la importancia que este autor le da a este tipo de realidad se queda, sin más, en el reconocimiento de su existencia, pero sólo a nivel de discurso, ya que no le da mayor importancia en el resto de sus estudios como un supuesto ontológico básico, donde como veremos, no puede dejar de aplicar (de manera implícita) el supuesto ontológico del paradigma empirista lógico.

No obstante, lo anterior supone tan sólo una cuestión de semántica, en tanto que, cuando Díaz Guerrero plantea la constitución de una Etnopsicología comprensiva, le confiere al término "comprensiva" un sentido que tiene más que ver con la noción de "abarcativa" que con el sentido que en la actualidad se le da

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

al término "comprensivo" en tanto que "interpretativo". Lo anterior se evidencia cuando analizamos algunas de las proposiciones básicas de este enfoque teórico como la siguiente: "Que por fin percibamos al ser humano en acción dentro de su contexto histórico sociocultural, en su entera psicoecología, es decir, en cada uno de sus ecosistemas". (Díaz Guerrero, 1997, p. 237).

O como en el párrafo siguiente donde vuelve a hacer referencia a la necesidad de una Etnopsicología que abarque todas las variables que inciden sobre el mexicano y su desarrollo:

> Una Etnopsicología debe empezar aceptando que el desarrollo del hombre está sujeto a una muy compleja y variada estimulación. Crece e interactúa en un muy intrincado ecosistema. El ecosistema humano, más allá de las variables que los biólogos determinan para otras especies, incluye un poderoso ecosistema subjetivo, es decir, la forma en que el individuo y los diversos grupos sociales perciben su funcionamiento, y un ecosistema objetivo, y además variables antropológicas, sociales, estructurales, y económicas objetivas. (Díaz Guerrero, 1997, p. 336).

Por lo tanto es necesario enfatizar que, la intención del autor al proponer la existencia de una "realidad interpersonal" no implica necesariamente que se propusiera en algún momento romper con la tradición positivista, sino que la alusión a este tipo de realidad interpersonal tiene que ver más bien con la necesidad de caracterizar los fenómenos culturales como el resultado de la comunicación y la interacción social. Los cuales, sin embargo, siguen siendo considerados por la Etnopsicología mexicana (al igual que por el paradigma positivista) como susceptibles de ser medidos y cuantificados mediante la aplicación de tests, cuestionarios y por medio de métodos cuantitativos.

De este modo, como en el paradigma del empirismo lógico, la Etnopsicología mexicana parte del supuesto ontológico de la existencia de una realidad objetiva, aprehensible en forma cuantificable y manipulable mediante procesos lógicos, y numéricos, y sostiene además (en el tercero de sus postulados) que de manera operacional la cultura, como parte de la realidad que constituye el ecosistema

humano, es un aspecto potencialmente medible. Así, a partir de este supuesto ontológico, fundamenta tanto el supuesto epistemológico, como el supuesto metodológico que la sustentan.

b) *Supuesto Epistemológico de la Etnopsicología Mexicana.*

Se ha mencionado antes que el supuesto epistemológico se refiere a la relación que se establece entre investigador y el fenómeno objeto de estudio, pero que además implica que el investigador debe estar consciente de que en el caso de una ciencia experimental, la simple referencia a la prueba experimental no es sino tautológica en tanto no se acompañe de una explicación de los supuestos teóricos que fundamentan una verdadera experimentación, y que esta explicitación no adquiere poder heurístico en tanto no sea acompañada por la explicitación de los obstáculos epistemológicos que se presentan bajo una forma específica en cada práctica científica.

En este sentido, la Etnopsicología mexicana parte de los supuestos teóricos característicos tanto del paradigma del empirismo lógico, en lo general, como de la teoría funcionalista, en lo particular para fundamentar las características de su objeto de estudio, de modo que, en principio, intenta describir los porqué de la estructura y el comportamiento de la personalidad mediante el estudio de las variables socioculturales que las condicionan como vemos en los párrafos siguientes:

> En psicología, el porqué nos emocionamos, por qué aprendemos, por qué ciertos acontecimientos nos motivan y otros no y, esencialmente, por qué somos como somos, en tanto personas, resultan preguntas fundamentales, y tuvo que desarrollarse la psicología de la personalidad para darles respuesta. En tiempo histórico, las teorías de la personalidad son posteriores a los sistemas, preocupados por el qué y el cómo de los fenómenos psicológicos. Cada una de éstas encierra una afirmación acerca de los motivos esenciales del comportamiento de los seres humanos y, con frecuencia, aseveraciones sobre el desarrollo psicológico, las necesidades y los rasgos esenciales de la persona; en algunos casos, se describen caracterologías y tipologías consideradas universales.

> Así, era indispensable –y esto sucedió tempranamente- que aparecieran la psicología social y luego sus diversas ramas. Entre éstas, en los últimos veinte años ha destacado la psicología transcultural. Entre los factores más significativos para entender la estructura y el comportamiento de la personalidad, están las variables socioculturales de cada grupo o país. Esto se ha demostrado en los estudios transculturales en los que grupos de sujetos, semejantes entre sí pero de diversas culturas o naciones, responden a entrevistas, cuestionarios o pruebas psicológicas o realizan pruebas de laboratorio que idealmente también son equivalentes. Es cada día más claro que los motivos prevalentes en cada sociocultura, las necesidades más importantes y los rasgos preferidos de personalidad varían entre los distintos grupos o naciones. (Díaz Guerrero, 1997, p. 332).

Por otra parte, como se puntualizó anteriormente con la definición que Hempel hace acerca de la naturaleza de las explicaciones a nivel epistemológico, la explicación consiste en responder a la pregunta ¿por qué?, a partir de un enunciado (explanandum) que es una descripción del fenómeno y no el fenómeno mismo. Dicha descripción consiste en reducir un enunciado teórico a un enunciado observacional, donde tal reducción se define como operacionalización. Así, para la Etnopsicología mexicana, su objeto de estudio, la cultura mexicana, es una entidad susceptible de ser reducida a unidades o construcciones empíricas (explanandum, en términos de Hempel) como lo sostiene en el siguiente párrafo:

> En este estudio, hemos demostrado que conceptos, aparentemente imposibles de definir, como la cultura, pueden ser reducidos a unidades, o construcciones empíricas, como a las que nos hemos referido con el nombre de Premisas Histórico- Socioculturales. (Díaz Guerrero, 2003, p. 52).

En este sentido, la operacionalización como la vía para llegar a explicaciones científicas de los fenómenos psicológicos y socioculturales, supone hacia el interior de la Etnopsicología mexicana el fundamento teórico más importante para explicar la posición que dicha etnopsicología exige para aproximarse a su objeto de estudio. Además, constituye el fundamento sobre el cual se articulan los supuestos metodológicos que (como en la psicología funcionalista) legitiman la importancia y la preeminencia de la aplicación de instrumentos como

cuestionarios, pruebas psicológicas y psicométricas así como de la aplicación de tratamientos estadísticos a los datos obtenidos por medio de los instrumentos antes citados.

Como se verá con más detalle en la siguiente sección del presente capitulo donde se analizará el supuesto metodológico, la vía por la que propone la Etnopsicología mexicana llegar a una "objetivización del científico" es la operacionalización de los conceptos: "A grandes rasgos el operacionalismo es la demanda de que todos aquellos términos no referidos a algo directamente observable, reciban definiciones operantes" (Díaz Guerrero, 1997, p. 333)

Dicha operacionalización consiste en "definir conceptos subjetivos enlazándolos con una operación públicamente verificable" (Díaz Guerrero, 1997, p.333). En este punto, Díaz Guerrero en un intento por acercar su Etnopsicología mexicana al rigor metodológico de las ciencias naturales fundamenta la anterior premisa sobre la operacionalización en una propuesta emanada de la Física, donde P. W. Bridgman, (1948), en un trabajo titulado *The Logic of Modern Physics* enfatiza que la operacionalización implica lo siguiente: "En general por cada concepto implicamos nada más que un conjunto de operaciones, el concepto es sinónimo con el conjunto de operaciones correspondientes" (P. W. Bridgman, 1948, p. 5. citado por Díaz Guerrero, 1997, p. 333).

En este sentido, para la Etnopsicología mexicana, los fenómenos culturales son equiparables con los fenómenos físicos, en tanto que en su afán de apego a los criterios de cientificidad homologa las características y los efectos de la cultura, así como los medios para llegar a explicarla y comprenderla con las de características, efectos y modos de explicar los fenómenos físicos como se evidencia en los siguientes párrafos:

> En principio es necesario afirmar que no existe en relación con toda la utilidad al presente imaginable, mayor misterio respecto al término psicológico de cultura que el que existe respecto al respetable término

> electricidad. En ambos casos los vamos a conocer y, eventualmente, entender por sus efectos. (Díaz Guerrero, 2003, p. 179).

> ¿Se llegará algún día a hablar acerca del campo de fuerzas bio- psico-socioculturales en términos de la "elasticidad" en la reacción del individuo humano, aislado y en grupos, e influido por toda la poderosa gama de secuencias históricas, en términos que nos permitan expresar una fórmula matemática acerca del cambio en el comportamiento humano. (Díaz Guerrero, 1972, p. 87)

Así, la Etnopsicología mexicana hace una definición operacional de la cultura bajo los términos anteriores; la manera en que se llega a dicha definición es una clara muestra de la posición que existe entre el Etnopsicólogo mexicano, y su objeto de estudio: la cultura mexicana o identidad nacional (en ocasiones Díaz Guerrero usa ambos términos indistintamente). A continuación analizamos la definición que se hace de cultura por parte de la Etnopsicología mexicana:

> El marco y motor fundamental del comportamiento humano es la cultura. Para los efectos prácticos, esta cultura es percibida en la forma como el autor [R. Díaz Guerrero] ha definido sociocultura. (Díaz Guerrero,1997, p. 329).

A continuación veremos como define Díaz Guerrero el término Sociocultura:

> (...) vamos a percibir a una sociocultura como un conjunto de premisas socioculturales interrelacionadas que norman o gobiernan los sentimientos, las ideas, la jerarquización de las relaciones interpersonales, la estipulación de los papeles sociales que hay que llenar, las reglas de interacción de los individuos en tales papeles, los dónde, cuándo y con quién y como desempeñarlos. Todo esto es válido para la interacción dentro de la familia, la familia colateral, los grupos, la sociedad, las superestructuras institucionales: educacionales, religiosas, gubernativas, y para tales problemas, como los desiderata principales de la vida, la manera de encararla, la forma de percibir la humanidad, los problemas de la sexualidad, la masculinidad, y la femineidad, la economía, la muerte, etc. (Díaz Guerrero, 1997, p. 29).

De manera que primero se definió un concepto subjetivo (cultura) con referencia a algo directamente observable (conductas listadas en la definición de

sociocultura), luego, la última parte de la operacionalización como ya adelantamos consiste en equiparar el concepto implicando únicamente el conjunto de operaciones correspondientes, de manera que para la Etnopsicología mexicana la operacionalización de cultura es la que Díaz Guerrero sostiene en el siguiente fragmento:

> Así, la inteligencia es la calificación que obtenga cualquier sujeto en una escala bien construida de inteligencia; la ansiedad es la calificación que cualquier individuo pueda obtener en, por ejemplo, la prueba de ansiedad de Spielberger; la faceta psicosocial de la identidad nacional es la calificación que cualquier individuo pueda obtener en la prueba de premisas socioculturales de Díaz guerrero. (Díaz Guerrero, 1997, p. 333).

De esta manera la Etnopsicología mexicana pretende llegar a explicar la estructura y el comportamiento de la personalidad del mexicano (psicología del mexicano) mediante una descripción de la manera en que la sociocultura mexicana influye sobre la estructuración de la personalidad, y estipula además que "la etnopsicología debe iniciar sus exploraciones sistemáticas a través de la medición y determinación de diferencias individuales y de grupo, de afirmaciones verbales y de dimensiones que se descubran específicamente para la cultura dada, y que esas dimensiones serán llamadas premisas histórico-socio-culturales (PHSC)". (Díaz Guerrero, 1997, p.338).

Así, la Etnopsicología mexicana propone explicar la Psicología del mexicano (de acuerdo con la noción de explicación que se analizó del paradigma positivista) mediante la descripción de la sociocultura mexicana a través de la medición y la traducción en factores numéricos de los resultados que pueda arrojar la prueba de premisas histórico- socioculturales (elaborada originalmente por Trent en 1958, del Puerto Rican Institute of Psychiatry para la cultura puertorriqueña, y adecuada después por Díaz Guerrero a la cultura mexicana).

Como vemos, la importancia que ostenta el proceso de operacionalización dentro de la Etnopsicología mexicana es una muestra fehaciente del grado de

influencia que el paradigma del empirismo lógico ha ejercido sobre esta perspectiva teórica llamada Etnopsicología mexicana.

c) *Supuesto Metodológico de la Etnopsicología Mexicana.*

Se ha mencionado antes que en este punto no se trata sólo de una mera elección entre métodos cuantitativos en lugar de métodos cualitativos, ni viceversa; más bien, el supuesto metodológico tiene que ver con los procedimientos técnicos que se derivan de las posturas adoptadas en los niveles ontológico y epistemológico.

Ahora bien, en lo que se refiere al supuesto metodológico de la Etnopsicología mexicana, es necesario enfatizar que éste se deriva de la posición que los investigadores asumen respecto a su objeto de estudio. En este sentido (como ya analizamos en la sección anterior de este capítulo), la Etnopsicología mexicana supone una distancia entre el investigador y el objeto de estudio, lo cual implica que el objeto de estudio es susceptible de ser manipulado con fines empíricos; y que el investigador es capaz de sustraerse o abstraerse de la influencia del fenómeno a investigar para, de este modo, obtener datos empíricamente comprobables y objetivos.

Como ya adelantamos en el primer capitulo, la Etnopsicología mexicana se constituye a partir de la convergencia de dos vertientes, las cuales Díaz Guerrero ha denominado como la "corriente histórica" y la "corriente metodológica".

Por una parte la corriente histórica se constituye tanto por los primeros trabajos de corte teórico acerca de la psicología del mexicano realizados por Díaz Guerrero desde la década de los 50 hasta sus trabajos más recientes acerca de las relaciones de trasnculturacion entre mexicanos y estadounidenses, pasando por una enorme gama de estudios referentes al grado de apego a la cultura mexicana por parte de los mexicanos en función del grado de acuerdo con las Premisas

Histórico- Socioculturales (PHSC), hasta llegar a la publicación de la Psicología del mexicano 2 (Díaz Guerrero, 2003).

Por otra parte la corriente metodológica se constituye por los trabajos realizados por investigadores de la UNAM (discípulos de Díaz Guerrero) adscritos al departamento de Psicología Social de Posgrado de la misma institución, los cuales se componen tanto de réplicas de estudios realizados previamente por Díaz Guerrero, como por diseños más elaborados, como el desarrollo de una escala de *locus de control* para niños mexicanos, adecuada para la cultura mexicana por Díaz Loving y Andrade Palos (1984) a partir de una escala proveniente originalmente de la cultura anglosajona, elaborada por Nowicki y Strickland en 1973. Así como trabajos más independientes que ya no se basan en la noción de las 123 PHSC's, y que desarrollan aspectos distintos de la cultura mexicana como el estudio del autoconcepto del mexicano con el formato del diferencial semántico, a partir de una escala obtenida de un grupo de sujetos mexicanos, realizados por La Rosa y Díaz Loving, (1988) o los trabajos más recientes sobre las relaciones de poder en la dinámica de las parejas mexicanas realizados por Díaz Loving, (1999).

En este sentido, uno de los puntos de convergencia de ambas corrientes (tanto la "corriente histórica" como la "corriente metodológica") de la Etnopsicología mexicana es el supuesto metodológico del que parten; ambas se apegan al proceder metódico de las ciencias exactas, con el cual se pretende la obtención de datos empíricamente comprobables y objetivos, haciendo uso de fórmulas matemáticas y estadísticas, como diferencias de medias, análisis múltiples de varianza, análisis factoriales, etc.

En su libro *La Psicología del mexicano*, Díaz Guerrero, (1997) evidencia la importancia que tiene para la Etnopsicología mexicana el apego a este proceder metódico; en prácticamente todos los capítulos hace especial hincapié en dicho aspecto, sin embargo, en el capítulo 20 al referirse a una investigación novedosa

llevada a cabo por La Rosa y Díaz Loving referente al autoconcepto, exalta el método seguido en dicha investigación del siguiente modo:

> Como se advierte, los autores destacan como finalidad fundamental un objetivo del tipo de procedimiento y es que, en efecto, los importantes pasos técnicos de su método quizá sean una de sus contribuciones primordiales al quehacer etnopsicológico, es decir, se observa claramente que buscaban ilustrar la manera en que debería de conducirse la investigación psicológica en general y la Etnopsicología en México. (Díaz Guerrero, 1997, p. 359).

En este orden de ideas, más adelante, en ese mismo capítulo, refiriéndose al método seguido en la investigación antes citada, insiste en la cientificidad de las investigaciones provenientes de la Etnopsicología mexicana a través de la exaltación de su rigor metodológico y su apego al método científico, como en la siguiente cita:

> El método –y decimos método porque se trata de una aproximación científica- es paradigmático. (Díaz Guerrero, 1997, p. 360).

De este modo la Etnopsicología mexicana le confiere al método un sitio preeminente hacia el interior de la construcción de sus investigaciones, con la finalidad de revestirlas de una cuidadosisima rigurosidad como nos lo hace ver Díaz Guerrero en el párrafo siguiente:

> El advenimiento de una etnopsicología rigurosa habría sido imposible sin los indudables progresos metodológicos en las ciencias sociales a partir de la mitad de este siglo. Un aspecto vital del método científico consiste precisamente en objetivizar al científico, que éste aprenda, como cualquier otra persona a evitar introducir en su apreciación los hechos de su propia idiosincrasia. (Díaz Guerrero, 1997, p. 333).

Para la Etnopsicología mexicana uno de sus más importantes criterios de rigurosidad es sin duda la operacionalización de los conceptos, es decir, la formulación de enunciados sintéticos con sentido empírico (uno de los más

importantes criterios de demarcación para el positivismo), lo cual constituye el pilar que fundamenta el supuesto metodológico de la Etnopsicología mexicana, y su apego a los métodos cuantitativos. En el capitulo 19 de la *Psicología del Mexicano* Díaz Guerrero nos lo explica de manera bastante clara (retomando el anteriormente citado escrito de P. W. Bridgman, (1948) *The Logic of Modern Physics*) en el siguiente párrafo:

> Bridgman nos promete algo que se podría expresar así: mientras los fenómenos, y los procesos sean descritos, definidos, o explicados en forma operante, no se hará posible que la personalidad del investigador intervenga y deforme los datos. Al tomar como ejemplo la longitud, dicho autor sostiene: "El concepto de longitud implica, nada más y nada menos, el conjunto de operaciones por medio de las cuales la longitud es medida". Y añade: "En general, por cada concepto implicamos nada más que un conjunto de operaciones, el concepto es sinónimo con el conjunto de operaciones correspondientes". (Díaz Guerrero, 1997, p. 333).

Para la Etnopsicología mexicana la operacionalización deslinda al investigador del fenómeno a investigar, dejando que sean las fórmulas matemáticas o los procedimientos técnicos los que hagan hablar al fenómeno, con lo cual el investigador centra sus esfuerzos en el control experimental de las variables. Ya hemos analizado anteriormente como operacionaliza la Etnopsicología mexicana lo que considera un concepto subjetivo, a continuación se presenta un párrafo donde Díaz Guerrero explica el papel que juega la operacionalización dentro del supuesto metodológico de la Etnopsicologia mexicana.

> En esta forma, Bridgman insiste, dejamos que operaciones o técnicas evidentes hablen de la naturaleza y que nosotros no mezclemos nuestras simpatías, deseos, hostilidades, ni siquiera nuestra técnica lingüística o el dato relativo de nuestros sentidos en nuestras afirmaciones sobre los fenómenos y los procesos. A grandes rasgos, el operacionalismo es la demanda de que todos aquellos términos no referidos a algo directamente observable, reciban definiciones operantes. S. S. Stevens incorporó el operacionalismo a la psicología y desde entonces ha desempeñado un papel importante dentro de dicha ciencia. En ésta definimos conceptos subjetivos enlazándolos con una operación públicamente verificable, es decir, a una medida. Así, la inteligencia es la calificación que obtenga

> cualquier sujeto en una escala bien construida de inteligencia; la ansiedad es la calificación que cualquier individuo pueda obtener en, por ejemplo, la prueba de ansiedad de Spielberger; la faceta psicosocial de la identidad nacional es la calificación que cualquier sujeto pueda obtener en la prueba de premisas socioculturales de Díaz Guerrero. Ahora bien, para que los metros psicológicos o psicosociales puedan ser aceptables, deben reunir un enorme número de requisitos, desarrollados a través de muchos decenios por los psicólogos, que aparecen bajo las categorías de confiabilidad, validez y aplicabilidad de las medidas psicológicas. (Díaz Guerrero, 1997, p. 333).

Así, la operacionalización deslinda (según éste autor), al investigador respecto del fenómeno objeto de estudio, para garantizar que las formulas, las operaciones y las técnicas obtengan del fenómeno datos objetivos, de esta manera, es necesario analizar el papel que juegan dichas formulas y técnicas dentro de la investigación Etnopsicológica mexicana, así como el tipo de datos que ésta obtiene de los fenómenos socioculturales mexicanos a partir de dichas fórmulas. Al respecto Díaz Guerrero nos sostiene lo siguiente:

> Es frecuente que los datos psicológicos sean constitutivamente multivariados. Es común, y a veces necesario, que consistan en más de una observación en uno o en muchos individuos. Los métodos estadísticos de análisis multivariado han sido desarrollados precisamente para enfrentarse a esta realidad. La mayor parte de éstos son producto del esfuerzo de los psicólogos y los estadísticos. Hay métodos lineales y no lineales. Los más utilizados son los primeros, entre los que se encuentran la regresión múltiple, la regresión multivariada y el análisis de varianza. Entre los métodos lineales compuestos, debe destacarse el de las funciones discriminantes y, entre los llamados métodos lineales estructurales, es importante, para la etnopsicología, el análisis factorial. Entre los métodos no lineales vale la pena mencionar el *Multidimencional Scaling* o método escalar multidimensional. Dada la naturaleza compleja de los estudios propios de la etnopsicología, con frecuencia es necesario utilizar algunos de estos métodos estadísticos multivariados. Cabe subrayar que también existe la oportunidad dentro de la etnopsicología para la estadística descriptiva, tanto paramétrica como no paramétrica. (Díaz Guerrero, 1997, p. 334).

Como podemos ver, toda la metodología enunciada por este autor en el párrafo anterior es de tipo cuantitativa ya que todos los métodos anteriores parten de la matemática y la estadística, incluso en su libro más reciente, Díaz Guerrero insiste

en la importancia de someter a análisis estadísticos la congruencia y la consistencia temporal e histórica acerca del grado de apego a las PHSCs por parte de la sociedad mexicana como se evidencia en el párrafo siguiente:

> Era ya necesario someter a la comprobación estadística, la reiterada afirmación de que había congruencia entre las diversas PSCs de la familia mexicana. Las 123 premisas elaboradas por Trent y Díaz Guerrero ya se habían aplicado , como se dijo antes, en 1959 y de nuevo en 1970, a más de 400 estudiantes del tercero de secundaria en 17 escuelas de la Ciudad de México. Como se indicó, para unas premisas se encontraron diferencias significativas por sexo, tipo de escuela y por sucesos históricos y para otras no. ¿Sobre cuáles de las premisas sería conveniente realizar un análisis factorial? Este tipo de estadística mide y destaca como dimensión factorial la varianza común de los ítems de un cuestionario: la manera fácil de demostrar congruencia de las PSCs sería la de hacer un análisis factorial de aquellas que no habían demostrado diferencias ni por sexo, ni por escuela, ni por suceso histórico. Se decidió lo contrario, si existía congruencia teorizada ésta debería aparecer aún si se realizaba el análisis con las PSCs diferenciadoras a través de las diversas variables (Díaz Guerrero, 2003, p. 52).

En resumen, respecto al supuesto ontológico podemos decir que aun cuando la Etnopsicología mexicana considera la existencia de una realidad intersubjetiva construida mediante procesos comunicativos y de socialización, finalmente parte del supuesto de que dicha realidad, a la hora de ser estudiada es susceptible de ser medible, cuantificable y aprehendida por medio de métodos lógicos y matemáticos, tal y como lo exige el rigor científico del paradigma del empirismo lógico.

En cuanto al supuesto epistemológico, como hemos visto debido a la influencia que ejercieron por un lado, el paradigma empirista como paradigma dominante, y por el otro la influencia del funcionalismo en ciencias sociales hacia la década de los 50, la Etnopsicología mexicana exige como criterio de cientificidad que el investigador evite introducir su propia subjetividad en sus afirmaciones sobre los fenómenos y procesos que estudia mediante la operacionalización de los conceptos, con la finalidad de que sean las operaciones correspondientes y las

técnicas las que hablen de los fenómenos. Así, bajo el supuesto anterior, pretende lograr que el investigador se abstraiga de los fenómenos socioculturales que estudia para lograr que los resultados sean objetivos empíricamente.

Por último, en cuanto al supuesto metodológico del que parte la Etnopsicología mexicana, podemos decir que, una vez que han sido operacionalizados los conceptos, es decir una vez que (según los criterios que la Etnopsicología ha retomado de la Física) han sido objetivizados los conceptos, entonces pueden ser tratados mediante métodos empíricamente objetivos como son las fórmulas matemáticas y estadísticas, en tanto que son éstos los únicos métodos que la Etnopsicología admite como viables (desde su perspectiva) para el estudio de los fenómenos socioculturales.

CAPITULO IV

LOS LIMITES Y LOS ALCANCES DE LA ETNOPSICOLOGÍA MEXICANA VISTOS DESDE UNA INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE SU DIMENSIÓN PRAGMATICA.

Para continuar el ejercicio hermenéutico que se inició en el capitulo anterior con la dimensión sintáctica, y la dimensión semántica, es menester analizar la dimensión pragmática, recordemos que es en ésta dimensión "dónde se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto y se lo acaba de insertar en su contexto histórico- cultural" (M. Beuchot, 2000, p. 18).

En este sentido, ya en el capítulo anterior se ha puntualizado la definición operacional que Díaz Guerrero hizo del concepto "cultura", y un análisis contextual de tal definición, mediante una interpretación del ambiente teórico y metodológico preponderante en el ámbito científico en el momento histórico en que dicha definición fue planteada, con la finalidad de comprender las influencias teóricas que dieron origen a la Etnopsicología mexicana, así como sus definiciones conceptuales tanto en el nivel epistemológico como en el nivel metodológico.

De manera complementaria, para terminar de insertar a la Etnopsicología mexicana dentro de su propio contexto histórico- cultural, en esta parte del análisis de la dimensión pragmatica se tomará en cuenta la intencionalidad del autor, con la finalidad de intentar una comprensión más detallada acerca del horizonte que Díaz Guerrero nos propone con su teoría referente a la sociocultura mexicana y su particular manera de entenderla, caracterizarla y abordarla. para lo cual, se cita el siguiente párrafo como uno de los más definitorios y claros respecto a sus influencias paradigmáticas:

> Como en la física, la relación de tiempo entre los eventos conductuales es crucial. La predicción, el criterio último de la verdad en las ciencias de la conducta, se ha utilizado para ligar el presente con eventos futuros. El enfoque experimental liga el presente con el pasado inmediato. Las correlaciones pueden indicar predicciones potenciales, de uno a otro, entre

> varios fenómenos conductuales que existen contemporáneamente. También pueden usarse en un esfuerzo por enlazar eventos presentes con el pasado distante. *Time series*, análisis de tendencias, estudios de coetáneos, etc., buscan comprender los efectos del paso del tiempo histórico. Criterios adecuados y métodos estadísticos combinados en un enfoque de articulación de tiempos revelador y cada vez más complejo, serán lo mejor para las ciencias del comportamiento. A partir de lo anterior se detalla, iniciándolo todo con la reducción de la cultura a PHSCs y sus dimensiones, cómo puede articularse el lejano pasado con el presente, determinar el efecto del paso de lapsos y predecir con probabilidad variable, la respuesta futura de los sujetos (Díaz Guerrero, 2003, p. 56).

Como vemos, parte de la intencionalidad del autor es dotar a su Etnopsicología de la capacidad de predicción mediante el apego a un enfoque experimental, reduciendo en primer instancia la cultura a un conjunto de PHSCs, a través de la operacionalización, ahora bien, dichos aspectos constituyen para Díaz Guerrero, los principales criterios de cientificidad como hemos visto en el capítulo anterior.

Así, en su libro "Bajo las Garras de la Cultura", Díaz Guerrero sugiere que el enfoque experimental como criterio de cientificidad pone a la Etnopsicología mexicana y a su concepto de cultura por encima de disciplinas como la Antropología, ya que, según él, la primera logra un conocimiento más preciso y válido de comportamientos individuales y sociales, mientras que las segundas se limitan tan sólo a describir los fenómenos socioculturales mediante métodos cualitativos. Veamos los siguientes párrafos:

> Cuando (...) la psicología se dio cuenta de la importancia que tiene la concepción antropológica de la cultura respecto al comportamiento individual e institucional, decidió buscar maneras de determinar sus consecuencias, como fundar por una parte la psicología transcultural y, en México, buscar con originalidad formas de opracionalizarla para poder calificar su importancia y sus efectos.
> Así, se han realizado numerosos e importantes estudios cuyo impacto repercute en un conocimiento más preciso y válido de comportamientos individuales y sociales críticos, y de maneras más factibles de monitorearlos. Y es que, como siempre, la meta del psicólogo investigador no es sólo identificar los comportamientos, sino buscar las maneras de encausarlos para la obtención de una eficaz salud conductual. (Díaz Guerrero, 2003, p. 18).

De este modo, más adelante en la misma obra el autor explica por qué su Etnopsicología opta por una metodología empirista con un enfoque cuantitativo, la cual, sostiene Díaz Guerrero, le da la facultad de predecir y explicar patrones de conducta tanto individuales como sociales en contraposición con disciplinas como la antropología, la cual opta por una metodología de tipo cualitativo, y por un enfoque de tipo descriptivo.

> Pero es precisamente porque sus datos [*los de la antropología*] se restringen por lo más a culturas primitivas y por su preferencia por un enfoque descriptivo y metodología mayoritariamente cualitativa, que un concepto de cultura de orden psicológico, preferencia por lo cuantitativo y ciertas metodologías, debe adquirir su carta de naturaleza, éste, a nivel general podrá integrarse como una variable compleja e indispensable para la ciencia universal de la psicología. (Díaz Guerrero, 2003, p. 180).

Como vemos, una parte importante de la intencionalidad del autor consiste en posicionar su definición operacional de cultura por encima de las definiciones antropológicas en tanto que la suya, por poseer características empíricas le proporciona (según sus criterios de cientificidad) la posibilidad de explicar los fenómenos socioculturales en México y más aún, le proporciona según él la posibilidad de integrarse como una "variable" compleja e indispensable para la "ciencia universal de la psicología".

Sin embargo, en este punto podemos ver algunas inconsistencias epistemológicas sobre las que es importante problematizar con la finalidad de llevar este análisis más allá de una mera descripción sobre las características de la Etnopsicología mexicana.

Al inicio del análisis hermenéutico, en el capítulo anterior, se planteó que a partir de la coherencia sintáctica, semántica y pragmática se desprenden tres tipos de verdad que se darían en el texto: una verdad sintáctica, como pura coherencia, que puede ser intratextual (interior del texto) como intertextual (con otros textos relacionados); una verdad pragmática, como convención entre los interpretes (e

inclusive con el autor) acerca de lo que se ha argumentado y persuadido de la interpretación, a pesar de que contenga elementos extratextuales (subjetivos o colectivos) y una verdad semántica, como correspondencia con la realidad (presente o pasada) o con algún modo posible (futuro o imaginario) a que el texto alude.

En este sentido, partiendo de lo que se ha argumentado a lo largo de las obras que se han analizado referentes a la Etnopsicología mexicana (Hacia una teoría Histórico- bio-psico- socio- cultural del comportamiento humano, Psicología del mexicano, Bajo las garras de la cultura, *Psicología del mexicano 2*, entre otras), se ha realizado una interpretación a partir de sus dimensiones sintáctica, semántica y pragmática, sin embargo es importante contraponer la coherencia hallada en dichas dimensiones con el tipo de verdad (sintáctica, semántica y pragmatica) que el método hermenéutico exige, esto nos ayudará a resaltar los puntos que a nuestro parecer constituyen las inconsistencias epistemológicas de las que hablamos arriba, las cuales, a su vez nos ayudarán a delimitar en el capítulo siguiente los alcances y los límites de la llamada Etnopsicología mexicana.

En su libro "Las nuevas reglas del método sociológico", A. Giddens propone: "la autenticidad en el nivel del sentido se debe distinguir de la validez de las proposiciones acerca del mundo que se expresan como creencias dentro de un marco de sentido particular" (Giddens, 1997, p. 175).

De manera que, una vez que hemos analizado la coherencia sintáctica, semántica y pragmática que ostentan las obras de Díaz Guerrero respecto a la Etnopsicología mexicana, es indispensable distinguir como dice Guiddens entre la autenticidad en el nivel de sentido y la validez de las proposiciones acerca del mundo que se expresan como creencias dentro del marco de sentido que constituye la Etnopsicología mexicana en tanto que perspectiva teórica.

El primer problema epistemológico a considerar es el referente a la propuesta de Díaz Guerrero acerca de la existencia de una "Ciencia Universal de la Psicología". Es decir, por un lado este autor sostiene firmemente que una de las características más sobresalientes de su propuesta teórica es haber logrado a través de largos años de esfuerzo descubrir más que los "cómos", los "porqués" de la psicología del mexicano mediante la inclusión de la variable **cultura** con la finalidad de someter a prueba y buscar comprobar la validez universal de los principios y datos psicológicos demostrados en Estados Unidos y Europa los cuales comparten una actitud etnocentrista ya que no existe ni en Estados Unidos ni en Europa una sola población para la investigación que pueda considerarse como línea base normativa para el funcionamiento social y psicológico. Por otro lado sostiene que su propuesta teórica podría constituirse como una variable compleja e indispensable dentro de la "Ciencia Universal de la Psicología" lo cuál implica una inconsistencia teórica respecto a las características que éste le atribuye a su objeto de estudio.

Por ejemplo, en su "Psicología del Mexicano", Díaz Guerrero propone un conjunto de metas u objetivos que pretende alcanzar la Etnopsicología mexicana, veamos a continuación algunas de ellas:

- Desarrollar psicologías autóctonas completas en las áreas de la personalidad, el desarrollo cognitivo y la conducta social.

- Determinar hasta qué nivel los principios de la percepción, del aprendizaje, del pensamiento y, en general de todos los procesos psicológicos se aplican a las poblaciones locales; y si hay diferencias producidas por la edad, el sexo, la educación, y diferencias socioeconómicas, urbano-rurales, de mayoría a minoría, así como la distribución de las diferencias individuales. Muchos psicólogos transculturales aún insisten en la importancia práctica de éste conocimiento para cada una de sus sociedades. Se anticipa que, por lo menos, la calificación en las escalas de PHSC se encontrará significativamente correlacionada con las tareas motoras, perceptuales, de aprendizaje, y de solución de problemas.

- Sondear y determinar la extensión hasta la cual las múltiples dimensiones de la personalidad, de la cognición y sociopsicológicas, descubiertas en los países industrializados, se aplican a las poblaciones locales, y si hay diferencias por edad, sexo, nivel socioeconómico, entre poblaciones rurales y urbanas, entre las mayorías y las minorías, etc., tanto como la extensión de las diferencias individuales locales. Esto se está realizando cada vez con mayor precisión en México y en otros países como Brasil, por ejemplo.

- Asistir a la psicología transcultural en su importante objetivo de discernir dimensiones psicológicas, leyes y teorías acerca de la conducta humana que sean pertinentes y válidas universal o casi universalmente. (Díaz Guerrero, 1997, p. 346).

Como vemos, mientras parte de la intencionalidad del autor es procurar que su Etnopsicología mexicana logre una emancipación mediante la creación de psicologías locales o autóctonas, otra parte se encamina en una pretensión de universalidad que da al traste con las características que le han sido conferidas a su objeto de estudio, pues mientras él mismo propone someter a revisión la pretensión de universalidad de los principios psicológicos europeos y norteamericanos y su aplicabilidad en todas las culturas, propone también que su etnopsicología al unísono con el enfoque transcultural pueden llegar al planteamiento de leyes y teorías de validez universal, lo cuál supone una incongruencia teórica entre las características del objeto de estudio que se ha construido, y lo que se pretende hacer con este. Recordemos una cita de Bordieu respecto al supuesto epistemológico de los paradigmas:

> Preguntarse qué es hacer ciencia o, más precisamente, tratar de saber qué hace el científico, sepa o no lo que hace, no es sólo interrogarse sobre la eficacia y el rigor formal de las teorías y de lo métodos, es examinar las teorías y los métodos en su aplicación para determinar que hacen con los objetos, y qué objetos hacen. (Bordeau, Chambordeon y Passeron, 1976, p. 25, citados por Valles, 1997, p. 50).

Ahora bien, si estamos de acuerdo en la importancia que ostentan los esfuerzos de Díaz Guerrero por incluir a la cultura (o a los fenómenos socioculturales) dentro del estudio de los fenómenos psicológicos y los reconocemos como constitutivos de una actitud que intenta sanear de

etnocentrismos al estudio de los fenómenos psicológicos, debemos reconocer como improcedente cualquier pretensión de universalidad en tanto que, como dice Gadamer, (1995) en su obra El Giro Hermenéutico: "una perspectiva que abarcase todo suspendería el sentido de perspectiva" (p. 19).

Por supuesto que la inclusión de la cultura en el estudio de los fenómenos psicológicos y su influencia sobre éstos, constituye un acierto enorme en el proceso de construcción de una Psicología comprensiva partiendo del planteamiento de una Etnopsicología que considere al ser humano como un fenómeno complejo, sujeto a la influencia de factores sociales, culturales, antropológicos, y económicos entre otros y en este sentido la Etnopsicología mexicana plantea que:

> Una etnopsicología debe empezar aceptando que el desarrollo del hombre está sujeto a una muy compleja y variada estimulación. Crece e interactúa en un muy intrincado ecosistema humano, más allá de las variables que los biólogos determinan para otras especies, incluye un poderoso ecosistema subjetivo, es decir, la forma en que el individuo y los diversos grupos perciben su funcionamiento, y un ecosistema objetivo, y además variables antropológicas, sociales, estructurales y económicas objetivas. (Díaz Guerrero, 1997, p. 336).

Ahora bien, una vez que hemos visto en el capítulo anterior el proceso mediante el cual la Etnopsicología mexicana ha operacionalizado el concepto cultura, analizaremos ahora qué se dice sobre la cultura desde otras disciplinas como la sociología y la antropología, apelando a una necesidad que el mismo Díaz Guerrero propone en su *"Psicología del Mexicano"* donde sostiene lo siguiente:

> Yo pienso, y hasta ahora así me ha sucedido, que la única forma de hacer verdadera investigación interdisciplinaria es la de pedir, y a veces implorar, la ayuda de los colegas sociólogos, economistas, historiadores y antropólogos, en términos de aquellas variables o procesos en los que estemos interesados. (Díaz Guerrero, 1997, p. 242).

Así que, una vez establecida la definición que la Etnopsicología mexicana hace del término cultura, analizamos algunas de las definiciones que se dan a dicho término desde distintas disciplinas como la filosofía, la antropología, y la sociología, con la intención de tener una visión panorámica que nos permita dilucidar los alcances y los límites que le impone su propia definición de cultura a la Etnopsicología mexicana.

Se iniciará el presente análisis con una delimitación semiológica ineludible en función de la relativa falta de consenso que existe entre las distintas disciplinas que tienen que ver con la cultura respecto a la definición de éste concepto. Bajo la consideración de que la cultura es un fenómeno dinámico, recursivo tanto sincrónico como diacrónico, ha resultado una tarea difícil llegar a una definición que satisfaga el conjunto de pretensiones teóricas que se desprenden del amplísimo espectro de disciplinas cuyo estudio incide sobre ella.

Sin embargo, las aproximaciones a las que han llegado diversos teóricos desde distintas perspectivas tienen entre sí algunos puntos de confluencia que nos proporcionan ciertos parámetros que permiten construir una visión panorámica de la complejidad tanto de los fenómenos culturales, como de la dificultad para aprehenderlos en una definición universal (en el supuesto de que semejante pretensión fuera viable).

De este modo, el término cultura resulta ser quizá uno de los más polisémicos tanto en el uso común como en el uso que se hace de él en las ciencias sociales, ya que con él se designa tanto una actividad espiritual como el resultado material de ella, los usos y costumbres de un pueblo primitivo así como los de las naciones más tecnificadas, la creación de bienes culturales, o bien, la asimilación de éstos por parte de una sociedad o un individuo. Cultura es entonces para muchos, sinónimo de tradición, educación, formación, es decir, se ha convertido en un concepto cómodo con el que designamos una gran multiplicidad de cosas.

De manera que por ejemplo en castellano se habla de cultura en un sentido demasiado extenso, en tanto que no existe un concepto que distinga entre la "cultura objetiva" y la "cultura subjetivada" como nos dice Frost en su libro *Las Categorías de la Cultura Mexicana*: "Y el castellano no diferencia siquiera, como el alemán, entre *Kultur* y *Bildung*, entre cultura objetiva y esta misma cultura hecha nuestra, subjetiva, por asimilación.", (Frost, 1990, p. 39), ya que en el idioma alemán por ejemplo, a diferencia de *Kultur* que se refiere a la cultura objetiva en tanto que el conjunto de realizaciones objetivas de una sociedad, *Bildung*, se refiere a la cultura que posee el individuo como resultado de su *formación* en los contenidos de la tradición de su entorno "Bildung es, pues, tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto" (Agud, 1993, en Gadamer, 1993, p. 38).

Sin embargo, en la praxis dicha carencia del castellano resulta irrelevante en tanto que es difícil confundir el conjunto de bienes culturales con la asimilación mental de dichos bienes por parte de un individuo. En este sentido, resulta de mucho mayor relevancia para los fines del presente estudio enfatizar la particular interrelación que existe entre "ambos tipos de cultura".

El hombre es evidentemente un ser creador que al enfrentarse a su contexto trabaja para modificarlo, de modo que estas modificaciones que el hombre impone tanto a su circunstancia como a su manera de enfrentar el mundo llegan a formar un mundo especial, una especie de mundo simbólico, el cual a su vez influye sobre el ser humano. Este mundo especial, es la cultura y está constituida por un complejo de realidades creadas colectivamente. Edgar Morin, (1998) define cultura de la siguiente manera:

> La cultura, que es lo propio de la sociedad humana, está organizada y es organizadora por el vehículo cognitivo que es el lenguaje, a partir del capital cognitivo colectivo de los conocimientos adquiridos, de las habilidades aprendidas, de las experiencias vividas, de la memoria histórica de las creencias míticas de una sociedad. Así se manifiestan las "representaciones

colectivas", la "conciencia colectiva", la "imaginación colectiva". Y a partir de su capital cognitivo, la cultura instituye las reglas/normas que organizan la sociedad y gobiernan los comportamientos individuales. Las reglas/normas culturales generan procesos sociales y regeneran globalmente la complejidad social adquirida por esa misma cultura. Así, la cultura no es ni "superestructura" ni "infraestructura", pues esos términos de "infra" y de "superestructura" son impropios en una organización recursiva donde lo que se produce y genera se convierte en productor y generador de lo que lo produce o lo genera. La Cultura y la sociedad están en una relación generadora mutua, y no olvidemos en esa relación las interacciones entre los individuos que son a su vez portadores/transmisores de cultura; esas interacciones regeneran la sociedad, la que a su vez regenera la cultura. (p. 74).

Del mismo modo, Frost, (1990), desde el ámbito de la filosofía de la cultura plantea esta recursividad como una característica propia de la cultura, donde el hombre es a la vez creador y producto de su propia obra:

Un grupo humano cualquiera hace frente a los problemas que su medio ambiente particular le plantea, y para resolverlos crea una sociedad, un derecho, un estado, una lengua, una religión, una serie de costumbres, en suma, crea ese complejo de realidades al que llamamos cultura. Pero ésta –el fruto de una actividad espiritual- se convierte en una estructura definida y sólida, en un orden peculiar que cada hombre encuentra ya ahí, y con el que debe contar para conformar su vida. El grupo humano –Debemos tener en cuenta que una cultura es siempre creación colectiva, aún cuando en algunos de sus sectores sea necesaria la creación personal- ha modificado su ambiente por medio de una función específicamente humana, pero su obra cuaja por así decirlo, y se concretiza, se convierte según Hegel, en "espíritu objetivado". Este espíritu vuelto cosa se transforma en parte de la circunstancia humana, envuelve al hombre desde que nace y le va moldeando. Así, pues, el hombre es a la vez creador y producto de su obra, ya que ésta se desprende e independiza de él adquiriendo una realidad propia. (p. 42).

En este sentido, en su Antropología Filosófica, Cassirer, (1997) sostiene que:

"No podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos "constituyentes", los diversos sectores de este círculo" (p. 108).

Para Cassirer, (1997) según lo anterior, lo importante es encontrar la característica que permite unir todas estas actividades bajo el común denominador: "cultura". De este modo considera que esta característica común de la cultura consiste en "la manifestación de un sentido que no puede desglosarse de lo físico, sino que en ello se halla adherido y encarnado" (p. 69). En este sentido, considera además que en tanto que las obras del hombre tienen sentido, entonces son simbólicas, y "por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional, lo definiremos como un animal simbólico" (p. 42).

En función de lo anterior, para Cassirer, el hombre, es el único "animal" que sobrepasa los límites del mundo natural y crea una cultura, sin embargo, al mismo tiempo, le resulta imposible escapar a las consecuencias del producto de sus creaciones colectivas, o sea, la cultura, y sucede que no vive ya sólo en un universo físico, sino en un universo simbólico. De modo que el lenguaje, los mitos, el arte, la religión, las instituciones pasan a formar parte del universo humano. Según Cassirer el hombre ya no se enfrenta de manera directa e inmediata a la realidad, sino que sus "actos se caracterizan siempre, hasta en sus formas más simples y primitivas, por una especie de 'mediatividad' " (Cassirer, 1987, p. 42).

La mediatividad de la que habla Cassirer se manifiesta en las complejas e intrincadas representaciones que las distintas culturas existentes a lo largo y ancho del planeta tierra han elaborado para representar, por ejemplo, la incontenible fuerza de los fenómenos naturales como la lluvia, los huracanes, la sequía, etcétera, donde dichas representaciones han dado origen a dioses, religiones, instituciones, regímenes, costumbres y tradiciones.

Desde el punto de vista de la etnología una definición clásica de cultura es la siguiente:

> Cultura es el conjunto de patrones explícitos e implícitos, manifestados en la forma de vida, que son aprendidos y transmitidos mediante símbolos, que

> constituyen los logros distintivos de los grupos humanos, tanto materiales como espirituales. (Kroeber, 1952, citado por Béjar, 1994).

Ahora bien, bajo la consideración de la compleja y multivariable estructura de los fenómenos culturales, y sobre la base de las definiciones de cultura que se han expuesto anteriormente, tomaremos como parámetro cuatro puntos de confluencia entre ellas, de los cuales desprendemos para los fines del presente estudio la siguiente definición:

1. La cultura es lo propio de la sociedad humana, y se manifiesta como el resultado de la acción creadora y transformadora del hombre sobre las exigencias que le impone su medio ambiente.
2. La cultura como creación colectiva de un complejo de patrones, está mediada por el lenguaje en tanto que todas sus manifestaciones se encuentran cargadas de sentido, dando como resultado la construcción de un mundo simbólico más allá del mundo físico.
3. La cultura sostiene una relación recursiva tanto con las mentes individuales, como con la sociedad, ya que en términos de Morin, (1998) "los individuos sólo pueden formar y desarrollar su conocimiento en el seno de una cultura, que sólo puede tomar vida a partir de las inter-retroacciones cognitivas entre los individuos: las interacciones cognitivas de los individuos regeneran la cultura, que regenera esas interacciones cognitivas" (p. 79).
4. Las formas y las manifestaciones culturales obedecen a las exigencias que el medio ambiente le impone al ser humano, luego entonces, las expresiones y formas culturales variarán en función de las características ambientales de distintas regiones, como sostiene Ortega y Gasset, "la cultura es, donde quiera, una: el griego, el escita, el francés y el prusiano trabajan ciertamente en una obra común. Pero hay una forma de la cultura peculiar del sur de Europa, un modo mediterráneo de amar a Dios, de contar los cuentos, de andar por las calles, de mirar a las mujeres y de decir que dos y dos son cuatro" (Ortega y Gasset, 1953, en Frost, 1990, p.47).

Así, a partir de la definición anterior inferimos que, aunque pueden suponerse aspectos comunes de la cultura existentes en todos los hombres, los cuales podrían atribuirse parcialmente a las necesidades psíquicas generales, hablando estrictamente del caso de la cultura en México será de esperarse que exista una multiplicidad de variantes culturales dada la gran diversidad de etnias que aún existen y perviven en el interior de la república mexicana, así como las distintas maneras de ser mexicano que se presentan en las distintas regiones del país y en los distintos estratos socioeconómicos, en este sentido Béjar Navarro sostiene lo siguiente:

> Sin embargo la cultura no es uniforme ni general, por lo que puede plantearse como hipótesis central que México es un país caracterizado por una heterogeneidad cultural, manifiesta en los grupos indígenas, las discontinuidades educativas, los diferentes niveles de urbanización, la concentración industrial, las interpretaciones del sistema político y otros rasgos (Béjar, 1994, p. 150).

De manera que si estamos de acuerdo con los puntos antes expuestos, es posible determinar lo siguiente: Considerar la existencia de una "cultura mexicana" como un conjunto de patrones y pautas (Premisas Histórico- socioculturales para el caso de la Etnopsicología mexicana), uniforme y generalizable a todos los nativos de los Estados Unidos Mexicanos implica imponer a todos los habitantes de nuestro México lindo y querido (aún por encima de las diferencias étnicas y socioeconómicas) la visión estereotípica que una elite intelectual tiene sobre lo que considera que debe ser la "cultura mexicana".

De acuerdo con la definición de estereotipo que se dio en el capítulo dos del presente estudio Béjar Navarro sostiene lo siguiente:

> Es sorprendente ver con qué facilidad se habla de la "psicología" del inglés, alemán, norteamericano, francés, ruso, etcétera, a pesar de que basta un estudio acucioso de las nacionalidades mencionadas para

> demostrar que cada una de estas expresiones se refiere a grupos extraordinariamente complejos y heterogéneos. De ahí que la mayoría de los juicios y evaluaciones queden determinados más por las propiedades imputadas al grupo que por las cualidades reales de los individuos. (Béjar, 1994, p. 46).

En este sentido, uno de los factores más contundentes que imposibilitan la existencia de una "cultura nacional" o de una "identidad nacional" extensible a todos los mexicanos es que México es uno de los países a escala mundial con mayor diversidad étnica, donde algunos grupos que aún son monolingües comúnmente se rigen por sus propias formas de gobierno, y poseen sus propias creencias religiosas conservando patrones de conducta abismalmente distintos a los patrones de conducta de los habitantes de las zonas más industrializadas del país.

De modo que por sólo mencionar algunas de las etnias más representativas en el territorio nacional tenemos a los otomíes de Hidalgo, Querétaro y Guanajuato, los náhuas, popolocas y totonacos de Veracruz, los nahuas de Morelos, Estado de México y Tlaxcala, los mixtecos, nahuas y tlapanecos de Guerrero, los yaquis y mayos de Sonora, los purépechas de Michoacán, los coras, huicholes y tepehuanos de Nayarit, Jalisco Durango y Zacatecas, así como los mixtecos y zapotecos de Oaxaca, y los tzotziles y lacandones de Chiapas.

Si bien es cierto que algunos de los grupos antes citados conviven en permanente relación con las poblaciones mestizas, también es cierto que la mayoría ha desarrollado un complejo cultural en el que se combinan, con base en una matriz indígena, elementos de la tradición autóctona con otros llegados a partir de la colonización europea.

En la actualidad uno de los campos de mayor interés en investigación étnica en México, en este caso vinculado con la cultura urbana, es el que concierne a la condición de los pueblos originarios y los migrantes indígenas en las ciudades. Estos últimos constituyen comunidades culturales en las que se preservan

costumbres y tradiciones mediante las cuales se reproduce la cultura de las comunidades de origen, lográndose de este modo su continuidad transterritorial, como sucede según el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en el caso de los pobladores mixtecos de la ciudad de México.

Aunada a la diversidad de etnias que coexisten en nuestro país debemos considerar la estratificación social y económica como una limitante más para la existencia de una "cultura nacional" homogénea, es decir, en México como en todos los países las sociedades se encuentran estratificadas económica, política y socialmente, lo cual conlleva a una estratificación cultural, en tanto que dicha gradación social implica una distribución jerarquizada de los beneficios sociales básicos como son salud, educación y empleo entre otros, en este sentido, semejante jerarquización genera una cierta diversidad de formas de vida, las cuales a su vez implican manifestaciones culturales propias de cada estrato social.

Al considerar válido lo anterior, se puede afirmar que a pesar de los diferentes estilos de vida que es posible observar en México, no existen en el país individuos que carezcan de cultura. Sin embargo, es posible observar también que no existe en el país un grupo que pudiera considerarse como definitivo (o definitorio) de la cultura mexicana, por lo que podemos entonces afirmar que México es un país pluricultural.

Entonces, aunque la "cultura nacional" como denominador común de todos los habitantes de una nación (léase de una nación tan heterogénea como nuestro México), debe considerarse como un ideal o como una aspiración de ciertas elites políticas e intelectuales, es necesario recordar que aún existe y de manera más marcada que antes aquella diferencia que hacía Samuel Ramos entre el burgués mexicano y el pelado.

De modo que, si bien es cierto que en el escenario mundial los esfuerzos de la Etnopsicología mexicana la instituyen como uno de los enfoques más

vanguardistas e importantes en cuanto a aportaciones teóricas referentes a los estudios de corte sociocultural, debido al énfasis que ha puesto en el estudio de la sociocultura mexicana, también es cierto que resulta imprescindible resaltar que el hecho de reducir la sociocultura mexicana a un conjunto de Premisas Histórico-Socio- Culturales aplicable a todos los mexicanos y suponer que los datos o los índices numéricos obtenidos del grado de acuerdo con el conjunto de PHSC da como resultado la faceta psicosocial de la identidad nacional supone una especie de normativismo donde es el objeto de estudio el que se somete a las características de la teoría.

Dicho normativismo constituye una limitante en tanto que la inclusión de la cultura como variable interviniente en los fenómenos psicológicos abre un camino con enormes posibilidades de investigación en un país con una diversidad cultural tan basta como el nuestro, de modo que, reducir semejante diversidad cultural a un conjunto de premisas que fueron inspiradas hace casi medio siglo por una sociocultura ajena a la mexicana (la puertorriqueña), y normativizarla en un instrumento aplicable a todos los mexicanos, implica desconocer el carácter pluricultural de la sociocultura mexicana debido a una visión estereotipificada del mexicano proveniente de la intelectualidad posrevolucionaria del siglo pasado.

Además del normativismo, otra de las características propias de la Etnopsicología mexicana que le implican una limitación para desarrollar todo su potencial, es que en su afán por constituirse como una psicología "científica" , "rigurosa" y "sistemática", descuida elementos tan importantes como procurarse una apertura teórica, tanto epistemológica como metodológica, en tanto que se empeña en abordar a su objeto de estudio a través de una metodología propia de las ciencias naturales, al mismo tiempo que realiza enormes esfuerzos por describirlo mediante características sociológicas, antropológicas y etnológicas. Veamos como:

En el capítulo primero del presente estudio se mencionó que el nombre de la Etnopsicología mexicana obedece más a un afán de reconocimiento científico que a una verdadera apertura teórica para lograr desentrañar y comprender las manifestaciones socioculturales de los mexicanos, pues como admite Díaz Guerrero en el capítulo 19 de su *Psicología del mexicano*, la idea de trasmutar el nombre de la "Psicología del mexicano" por el de "Etnopsicología mexicana" surgió a partir de que hacia la década de los 80 se comienza a dar un inusitado reconocimiento a los trabajos sobre psicología transcultural donde se considera a la psicología de los pueblos y los esfuerzos por comprender el carácter nacional como uno de sus más importantes antecedentes.

De modo que refiriéndose a un trabajo de Otto Klineberg publicado en 1980 donde éste autor hace un reconocimiento a los avances de la psicología transcultural, y donde omite o excluye los estudios de corte cultural realizados en Latinoamérica, Díaz Guerrero, en lo que parece más bien un arrebato por no haber sido incluidos en dicho reconocimiento sus esfuerzos en el estudio de la psicología del mexicano argumenta lo siguiente:

> No existe sin embargo, hasta donde se ha podido investigar ningún esfuerzo por desarrollar una disciplina científica que lleve el nombre de *etnopsicología*. Es precisamente en México donde, en un principio circunstancialmente y en las últimas décadas de manera sistemática, se aplica la metodología científica al estudio de la psicología de los mexicanos y al problema de la identidad nacional. (Díaz Guerrero, 1997, p. 328).

Así, apoyándose en la importancia que la Sociología y la Antropología le dan a los fenómenos culturales, Díaz Guerrero sugiere que ambas disciplinas han jugado un importante papel en la configuración de una etnopsicología rigurosa.

En este sentido, el autor sugiere también que un trabajo suyo publicado en 1972 llamado *Hacia una teoría histórico- -bio-psico- -socio-cultural del comportamiento humano*, donde afirma: "se sostiene a veces casi con fiereza, que la causalidad del comportamiento humano es polifacética" (Díaz Guerrero,

1997, p. 329) constituye el antecedente inmediato de una etnopsicología mexicana y que debe reconocer que entre 1972 y 1994 (año en que se publica la sexta edición de la Psicología del mexicano) "olvidamos haber usado, dentro del primer postulado de la teoría histórico- -bio- psico- -socio-cultural del comportamiento humano el término etnopsicología. (p. 330).

De modo que, como vemos, dicho cambio de nombre obedece más a un esfuerzo para que su postura teórica sea reconocida como científica, que a una apertura teórica donde, por ejemplo, la Psicología del mexicano se apoye realmente en las aportaciones teóricas y metodológicas tanto de la Sociología como de la Antropología como lo sugiere en algunos de sus escritos y más aún de la Etnología, para dar paso a la consolidación de una Etnopsicología mexicana más cercana a los mexicanos, que emane de los mexicanos y que se reconozca en las manifestaciones culturales de los mexicanos.

Veamos a continuación la definición que el INAH da acerca de la Etnología como disciplina para poder comprender mejor la distancia epistemológica que existe entre la Etnopsicología mexicana y esta rama de la Antropología, o sea, la Etnología:

> La etnología tiene por objeto el estudio de la cultura en su unidad y diversidad, esto es, el modo de vida del conjunto de las sociedades humanas, el análisis de sus diferencias y similitudes, de su génesis, funcionamientos, estructuras y transformaciones. Los etnólogos estudian aunque no exclusivamente, a las llamadas sociedades no occidentales, a los segmentos no típicos de las sociedades desarrolladas (campesinos, minorías étnicas); asimismo a los grupos y fenómenos distintivos dentro de las sociedades industriales (culturas populares, culturas de clase, minorías religiosas, etc.). Los etnólogos buscan comprender los distintos aspectos socioculturales de los grupos humanos como su tecnología, economía, política, religión, ideología, sistema de parentesco, hábitat ecológico, etc. Para ello esta ciencia ha producido teorías regionales (sobre los mitos, los ritos, el parentesco, etc.) y ha trabajado el problema de la articulación de dichos aspectos dentro del todo social. Desde sus inicios, la etnología ha desarrollado diversas orientaciones teóricas (evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo, etc.) y búsquedas interdisciplinarias colaborando con la sociología, la historia, la economía o el psicoanálisis. La perspectiva

> etnológica se caracteriza por un enfoque cualitativo, holístico y directo de los hechos culturales, para lo cual se sirve de la observación participante y del método comparativo. (INAH, 2003)

Como vemos, en realidad la Etnopsicología mexicana, poco tiene que ver con la Etnología, tanto en el nivel epistemológico como en el nivel metodológico, debido en primer instancia al carácter cuantitativo de la primera y el carácter cualitativo de la segunda. Sin embargo, la Etnopsicología mexicana podría hacer uso de los conceptos y los métodos de la Etnología para enriquecer su aproximación a su objeto de estudio y de la manera de relacionarse con éste, para hacer de sí misma una **Etno**psicología más cercana a su objeto de estudio.

Así, mientras la Etnología considera y reconoce la existencia de una cultura unificada y a la vez diversa y se enfoca preeminentemente en el estudio de las expresiones culturales de los segmentos no típicos de una sociedad dada en función de sus diferencias y similitudes con las de los segmentos más representativos de dicha sociedad, la Etnopsicología mexicana parte del supuesto de una cultura homogénea, y sus planteamientos teóricos parten del grado en que los distintos sectores de la sociedad mexicana compartan un conjunto de premisas que (según sus propios planteamientos) representan "la cultura nacional", limitándose a describir las diferencias tanto étnicas como educativas y económicas en función del grado de acuerdo con dichas premisas.

Recordemos que el paradigma al que se apega la Etnopsicología mexicana asume la existencia de una realidad objetivamente aprehensible mediante procesos lógicos y matemáticos, así como una separación epistemológica entre el investigador y el objeto de estudio, o sujeto cognoscente y objeto de conocimiento, lo cual redunda en la preocupación metodológica que se centra en el control experimental de las posibles variables intervinientes en el fenómeno, mientras que el paradigma del que se desprende la Etnología, defiende la comunicación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, y se inclina, por lo tanto, por la

utilización de métodos y técnicas cualitativos, como son (entre otros) la observación participante y el método comparativo.

Es importante reconocer que la Etnopsicología mexicana ha realizado estudios basados en el grado de apego a la cultura nacional medido por el grado de acuerdo con sus Premisas Histórico Socioculturales en distintas regiones del país con algunos sujetos pertenecientes a diversos grupos étnicos como en un estudio realizado por Lara Tapia, (1966, citado por Díaz Guerrero, 1997, p. 338) con indígenas otomíes del estado de Tlaxcala, o en otro estudio realizado por Almeida, Ramírez, Limón y De la Fuente, (1987, citado por Díaz Guerrero, 1997, p. 338) donde se utilizó una escala factorial de Premisas Histórico Socioculturales traducida al náhuatl. No obstante, en la realización de dichos estudios se deja de lado el hecho de que el instrumento con que pretende medirse el grado de apego a la cultura mexicana es un instrumento que fue diseñado para un grupo social distinto, la sociedad puertorriqueña de los años 50.

Lo cual implica evidentemente que aunque la Etnopsicología mexicana resulta ser un interesante intento por desentrañar los aspectos más relevantes y distintivos del la sociocultura mexicana, tanto sus fundamentos epistemológicos como metodológicos le imponen una serie de limitaciones que impiden el desarrollo de una verdadera Etnopsicología, ya que como mencionamos antes, el prefijo *etno* obedece (en su caso) más a una cuestión etimológica que respalda un afán de reconocimiento científico (en tanto que pretende mediante semejante prefijo instaurarse como precursora de los estudios de psicología local o "vernácula" como le llaman algunos), que a una verdadera apertura tanto teórica como metodológica que se apoye en los planteamientos provenientes de disciplinas como la Sociología, la Antropología, y en su caso, de la Etnología, los cuales, por cierto, enriquecerían sus intentos por lograr una aproximación psicológica de y para los mexicanos.

Es decir, como hemos visto, la autenticidad tanto de las construcciones teóricas a las que ha llegado la Etnopsicología mexicana como la autenticidad de su proceder metodológico están perfectamente fundamentadas por las características epistemológicas del paradigma por el que han sido influidas, así, desde esta perspectiva la necesaria traducción y reducción de lo teórico a lo observable la ha llevado ineludiblemente al empirismo.

En este sentido, a manera de preludio para nuestras conclusiones al presente capitulo, enunciaremos algunas de las que, desde nuestra perspectiva, constituyen las principales aportaciones que la Etnopsicología mexicana proporciona al desarrollo de la Psicología social en México.

Quizá la aportación más importante que la Etnopsicología mexicana hace al desarrollo de la Psicología Social en México es el hecho de llamar a escena a la cultura en lo que se refiere al estudio de los fenómenos psicosociales y el replanteamiento del énfasis en el estudio del papel que desempeña la cultura en el desarrollo de la personalidad de los sujetos y la manera en que el estudio de ésta influye en el proceso de producción de conocimiento en el ámbito de la Psicología Social contemporánea.

Otra de sus aportaciones importantes consiste en que la Etnopsicología mexicana constituye el primer intento sistemático, al menos en el continente americano, por desarrollar una Psicología Social local o "vernácula" fundamentada en el estudio de las expresiones culturales de un grupo social, o bien de una sociocultura específica, que para el caso de la Etnopsicología mexicana se refiere a la sociocultura mexicana.

Entre las aportaciones más importantes de esta Etnopsicología podemos enunciar que uno de sus principios básicos consiste en cuestionar la pertinencia o la validez universal de los hallazgos realizados por la psicología estadounidense y la psicología europea, mediante sondeos que permitan determinar la extensión

hasta la cual las múltiples dimensiones de la personalidad, la cognición, en fin de los procesos psicológicos, descubiertos en los países industrializados se aplican a las poblaciones locales y el tipo de diferencias que existen. Todo esto, bajo la premisa básica de que no existe ni en Europa ni en Estados Unidos, una sola población para la investigación que pueda considerarse como línea base normativa para el funcionamiento social y psicológico.

Sin embargo, desde la perspectiva del presente trabajo de tesis, la Etnopsicología mexicana se encuentra atrapada por un lado, por sus propios fundamentos epistemológicos, en tanto que limitan su visión respecto al objeto de estudio que construyó a partir del concepto cultura. Pues al operacionalizar dicho concepto y decir que "la faceta psicosocial de la identidad nacional es la calificación que cualquier individuo pueda obtener en la prueba de premisas socioculturales de Díaz Guerrero" (Diaz Guerrero, 1997, p. 333), reduce todo el espectro de manifestaciones de la "faceta psicosocial de la cultura nacional" (según sus propios términos) a un número, o un índice que según esto, representa el grado de acuerdo con un conjunto de premisas que aunque emanan de otra cultura, se supone que representan la cultura mexicana, cayendo de este modo en un normativismo que pretende ajustar el fenómeno a las características de la teoría como veremos en el capitulo siguiente.

Por otro lado, el hecho de asumir la existencia de una sola cultura homogénea como un común denominador de todos los habitantes de este país, así como la suposición de la existencia "del mexicano" (como una esencia igualmente homogénea), le imponen una limitante más para la consolidación de una verdadera Etnopsicología que reconozca las diferencias, las divergencias, las minorías, los segmentos no típicos de la sociedad mexicana, en el estudio de la cultura en su unidad y diversidad, el análisis de sus diferencias y similitudes, de su génesis, funcionamientos, estructuras y transformaciones, donde por principio, tendrían que ser realmente los mexicanos quienes hablasen de si mismos.

Así, partiendo de lo anteriormente expuesto, podemos enunciar, a manera de conclusión para el presente capitulo, los siguientes puntos que a nuestro parecer limitan la perspectiva que la Etnopsicología mexicana tiene respecto a los fenómenos socioculturales mexicanos. Se intenta explicar dichas limitantes a partir de los supuestos ontológico, epistemológico y metodológico con la intención de ofrecer una presentación más esquemática y comprensible:

Ontológicamente hablando, debemos reconocer en primer instancia, que uno de los aciertos más grandes hacia el interior de la propuesta teórica que nos presenta la Etnopsicología mexicana es el de llamar a escena a la cultura en lo concerniente a los estudios del comportamiento del hombre en sociedad, mediante la necesidad de permitir que los miembros de una cultura en particular resulten ser la fuente de donde se obtengan las características de esa cultura. Sin embargo, la influencia que el paradigma del empirismo lógico ha ejercido sobre ésta postura teórica se manifiesta en el momento en que Díaz Guerrero asume a la cultura como una entidad potencialmente medible y susceptible de ser operacionalizada mediante los lineamientos que dicho paradigma exige.

Veamos como: Si bien es cierto que en el ámbito de la psicología social se considera a la cultura como el camino por el que se intenta llegar a una compresión del comportamiento del hombre en sociedad, también es cierto que hacia el interior de la Etnopsicología mexicana, la cultura (una vez operacionalizada), se subordina a una función netamente instrumental, es decir, la recogida de datos numéricos, lo cual redunda en lo que denominamos reduccionismo ontológico.

Dicho reduccinismo ontológico se define por una cosificación de los fenómenos culturales, en tanto que se asume a los fenómenos "Histórico- Psico- Socio-culturales" como algo dado, como hechos que están ahí, como hechos ahistóricos, donde la ciencia cognoscente (en este caso la Etnopsicología mexicana) es capaz de conocerlos y a su vez, representarlos a partir de índices numéricos mediante la

metodología de las ciencias naturales. Confiriéndoles de este modo, un valor meramente instrumental dejando de lado gran parte de las potencialidades heurísticas que dichos fenómenos poseen y que pueden ser explotadas para la construcción del conocimiento psicológico.

Epistemológicamente hablando, como consecuencia del reduccionismo ontológico producido por la influencia positivista sobre esta perspectiva teórica, se plantea la necesidad de una división o separación epistemológica entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento en tanto que desde dicha perspectiva, la realidad aparece constituida por proposiciones , en cuyas interrelaciones se va develando el proceso de conocimiento, de esta manera, los sistemas de proposiciones sustituyen el contacto directo entre el investigador y la realidad estudiada.

En este sentido, como se ha planteado en páginas anteriores, dicha separación epistemológica supone para la Etnopsicología mexicana la condición básica sobre la que se fundamenta la objetividad de su representación operacionalizada del concepto cultura. Así, dichas proposiciones que representan la realidad (para el caso de la Etnopsicología mexicana se llaman Premisas Histórico- Psico- Socio-Culturales) obtenidas mediante un proceso deductivo, son validadas por el uso de la estadística, como la vía de complementar los resultados de la deducción con certezas inductivas.

Así, mediante el proceso de la operacionalización, los fenómenos culturales van, paulatinamente, transmutándose en enunciados empíricamente comprobables ajustados a los criterios de demarcación del paradigma rector de las ciencias naturales (o sea, el paradigma del empirismo lógico), lo cual conlleva de manera gradual a una deformación de las características originales de los fenómenos culturales a través de la mediación de marcos de sentido donde se les confieren características equiparables a las de los fenómenos que son objeto de las ciencias naturales. Lo cuál implica, en el ámbito de la psicología social,

suponer a la cultura como un fenómeno estático y ordenado de manera regular, y no como un proceso dinámico que en su devenir histórico se construye y reconstruye dando lugar a nuevas formas de funcionamiento en las relaciones intersubjetivas de los actores sociales.

De manera que desde nuestra perspectiva, la posición que asume la Etnopsicología mexicana frente a un objeto de estudio tan complejo como son los fenómenos culturales limita la producción de conocimiento a un nivel meramente descriptivo, al mismo tiempo, subordinar los fenómenos culturales a una función instrumental supone una especie de normativismo, donde es el fenómeno el que tiene que ajustarse a las exigencias de la teoría.

Ante esta distancia epistemológica que el empirismo lógico (al igual que la Etnopsicología mexicana) exige como criterio de cientificidad, Fernando González Rey, (1997) comenta lo siguiente:

> El instrumento divide de forma radical al objeto en un vínculo totalmente despersonalizado, lo cual es particularmente grave en las ciencias sociales en general, donde el llamado "objeto" en la investigación positivista tradicional, es un sujeto (social o individual) intencional e interactivo, con la capacidad de atribuir y producir sentido subjetivo a lo que hace, lo que resulta esencial en el proceso del conocimiento en las ciencias sociales. La situación se agrava cuando el propio investigador es considerado objeto; esto ocurre en el empirismo lógico cuando se limita al máximo su intervención reflexiva en el proceso de investigación. Al investigador le toca "aplicar" y al sujeto estudiado "responder", ambos momentos se comprenden como procesos totalmente despersonalizados , donde investigador e investigado cumplen ambos una función ante el instrumento, sin que nada tenga que ver uno con el otro en el proceso mismo de producción del conocimiento. (p. 27)

Metodológicamente hablando, el marcado énfasis que pone la Etnopsicología mexicana en el momento metodológico erigiéndolo como esencial subordina (desde nuestra perspectiva) la construcción teórica a una función ordenadora y conceptualizadora, así, en su caso como en una caracterización que F. González Rey, (1997) lleva a cabo acerca del metodologismo en el empirismo lógico, "el

carácter secundario de la teoría es tal, que los instrumentos producen de forma aislada sus propias categorías para dar sentido a los datos que producen" (p. 29).

Un ejemplo de lo anterior es el caso del conjunto de 123 Premisas Histórico-Psico- Socio- Culturales, donde es el instrumento, en primer instancia (y como complemento los tratamientos estadísticos), el que pretende dar cuenta de la sociocultura mexicana y no una teoría inspirada en dicha sociocultura, sustentada en representaciones reconocibles de sí misma, fundamentada en los marcos interpretativos que los actores sociales mexicanos utilizan en la comprensión de su actividad social.

Así, una vez expuestos los puntos que a nuestro parecer constituyen, por un lado, las aportaciones que la Etnopsicología mexicana hace a la Psicología Social, y por el otro, las limitantes que impiden a la Etnopsicología mexicana construir una teoría que se aproxime de manera comprensiva a los fenómenos socioculturales mexicanos, dedicamos el capítulo siguiente a la presentación de una propuesta, donde la hermenéutica funge como una herramienta que nos ayuda a marcar y delimitar de mejor manera las insuficiencias de la Etnopsicología mexicana como perspectiva teórica para el estudio de los fenómenos socioculturales en México, con la finalidad de intentar contribuir al desarrollo de una psicología social comprensiva fundamentada en supuestos ontológica y epistemológicamante más próximos a las características de los fenómenos socioculturales.

Dicha propuesta hermenéutica parte del supuesto epistemológico de la comprensión de la actividad humana mediante la interpretación de las construcciones que el hombre lleva a cabo respecto del sentido subjetivo de su experiencia, donde el ser humano es considerado un proceso en constante cambio, a la vez que es considerado parte del proceso mismo de estas construcciones y no sólo portador o depositario de las condiciones socio culturales en las que se encuentra inmerso.

CAPITULO V
A MANERA DE CONCLUSIÓN: UNA PROPUESTA HERMENÉUTICA COMO ALTERNATIVA EPISTEMOLÓGICA PARA LA PSICOLOGÍA SOCIAL MEXICANA.

A lo largo de los capítulos anteriores hemos intentado contextualizar la llamada Psicología del mexicano y su transmutación en la Etnopsicología mexicana, mediante el análisis de sus textos más representativos así como de sus postulados y fundamentos teóricos, dicha contextualización inició con un análisis sobre sus fundamentos teóricos, seguido por un repaso de los antecedentes históricos más influyentes acerca del estudio sobre "el mexicano" y "lo mexicano", con la intención de comprender la relación que guarda "el mexicano" objeto de estudio de la Psicología del mexicano con "el mexicano" fruto de una tradición filosófico- literaria y artística proveniente del México posrevolucionario de principios del siglo XX.

Este proceso de contextualización prosiguió con un análisis sobre los fundamentos filosóficos y paradigmáticos que dan sustento a la Psicología del mexicano así como a su versión más reciente: la Etnopsicología mexicana. Mediante una revisión tanto de sus postulados como de sus planteamientos teóricos, se determinó la influencia que ha ejercido el paradigma del empirismo lógico sobre dicha perspectiva teórica.

Una vez planteados los aspectos más sobresalientes de dicho paradigma y el modo en que éste ha influido sobre las ciencias sociales se puntualizó a través de una revisión en los niveles ontológico, epistemológico y metodológico el tipo de objeto de estudio que la Psicología del mexicano ha construido para la constitución de la Etnopsicología mexicana así como el modo en que ésta aborda su estudio.

En este sentido, dicha contextualización nos ha dado la pauta para llevar a cabo un ejercicio hermenéutico mediante la interpretación de las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática de sus textos más representativos, partiendo de la consideración de que la hermenéutica es definida por muchos autores como la "teoría de la interpretación del significado" o como la define M. Beuchot, (2000) como la ciencia de interpretar textos, la visión hermenéutica desde la que se ha revisado la Etnopsicologia mexicana desde los linderos de la "Psicología del mexicano" nos ha llevado a la comprensión de la idea de que tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales no hay observaciones, datos o postulados exentos de teoría, y que toda teoría se desprende y esta influida por un paradigma, y que cada paradigma, como vimos en el capítulo tres de la presente tesis, implica en sí mismo un marco de sentido.

De ahí que el análisis que se ha realizado sobre la Etnopsicologia mexicana a partir de sus textos se ha llevado a cabo desde los contextos en que fue concebida dicha perspectiva teórica, poniendo de manifiesto en primer instancia la autenticidad de los presupuestos teóricos que la sustentan. Sin embargo, hacia el interior de un análisis como el presente, es necesario hacer una precisión de fondo que nos lleve más allá como lo sugiere Giddens, (1997) en su obra *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*:

> La autenticidad en el nivel del sentido se debe distinguir de la validez de las proposiciones acerca del mundo que se expresan como creencias dentro de un marco de sentido particular. (p. 175).

Es decir, para evitar y trascender el relativismo, en todo análisis hermenéutico es necesario hacer una distinción entre *sentido* y *referencia*, con respecto a los marcos de sentido. La mediación entre marcos de sentido es un problema hermenéutico ya sea en la relación entre paradigmas dentro de la ciencia, la comprensión de periodos históricos distantes, o entre culturas ajenas, etc. Así, el análisis hermenéutico exige un respeto por la autenticidad de marcos mediados de sentido: esta es la vía necesaria para comprender otras formas de vida, o bien, en

nuestro caso, comprender perspectivas distintas de concebir el comportamiento del ser humano en sociedad y sus culturas, es decir, generar descripciones, o caracterizaciones que sean potencialmente comprensibles para los que no han participado de ellas tratando de conservar su esencia y su legitimidad en tanto que han sido generadas a partir de un contexto específico bajo condiciones históricas y paradigmáticas específicas.

Así, reconocemos plenamente que la autenticidad de *sentido* tanto de las construcciones teóricas a las que ha llegado la Etnopsicología mexicana como la autenticidad de sentido de su proceder metodológico están perfectamente fundamentadas por las características epistemológicas del paradigma por el que han sido influidas, de modo que desde esta perspectiva la necesaria traducción y reducción de lo teórico a lo observable la ha llevado ineludiblemente al empirismo.

Sin embargo, en lo que se refiere a la *referencia* (o sea, las proposiciones acerca del mundo que se expresan como creencias dentro de su marco de sentido), la pertinencia o la validez de presentarse y autoconfirmarse como una perspectiva teórica apoyada en la Antropología y la Sociología, así como la validez de sus datos (obtenidos mediante la aplicación de un instrumento concebido para el estudio de una sociocultura ajena a la mexicana) y la validez de la construcción teórica producto de dichos datos, o sea, el concepto de "el mexicano" resulta cuestionable en tanto que como vimos en el capítulo cuatro, existe un abismo paradigmatico y epistemológico entre los constructos teóricos de la "Etnopsicología mexicana" y su pretensión de lograr construir una Psicología de y para los mexicanos.

En este sentido, la comprensión de una perspectiva teórica como la Etnopsicología mexicana (que tiene como directrices fundamentales los postulados básicos del paradigma rector de las ciencias naturales, o sea, el paradigma del empirismo lógico), desde la perspectiva de las ciencias sociales, requiere de la mediación de marcos de sentido que proporcionen las condiciones

que nos posibiliten comparar la validez o la pertinencia de las proposiciones que ha construido acerca de los fenómenos socioculturales mexicanos, así como las proposiciones que ha construido acerca de la psicología del mexicano.

Al hablar de este abismo paradigmatico es necesario puntualizar la diferencia que se hace en filosofía de las ciencias entre ciencias naturales y ciencias sociales, o ciencias humanas (véase por ejemplo Mardones y Ursua, 2001), es decir, la Etnopsicología mexicana se fundamenta en un paradigma que como todos sabemos, es por excelencia el paradigma de las ciencias naturales, de aquí se desprenden una serie de cuestiones que tienen que ver directamente con las profundas diferencias paradigmaticas que separan a las ciencias naturales de las ciencias sociales.

Veamos: la Psicología Social, por ejemplo, forma parte de las ciencias humanas al igual que la Sociología, la Antropología, la Psicología, etc., de modo que en la Etnopsicología mexicana existe una incongruencia paradigmatica en el nivel epistemológico ya que según autores como Dyltey, (1978), Rickert, (1965), Apel, (1985), Habermas, (1993), Gadamer, (1993), Ricoeur, (1995), (2002), Giddens, (1997), Morin, (1998), entre otros, coinciden en que las ciencias humanas o del espíritu son las ciencias de la realidad histórico- social. Se distinguen de las ciencias naturales por la presencia de la voluntad de los seres humanos, donde la materia de las ciencias humanas no son lo hechos observables sino la conciencia de ellos, y "El objeto de estas ciencias no es lo externo o ajeno al hombre, sino el medio en el que el hombre está inserto. Este hecho hace que el hombre pueda captar su mundo histórico- social como desde dentro" (Mardones y Ursua, 2001, p. 55).

En este sentido, es de esperarse que una Psicología Social que pretenda llegar a ser una Etnopsicología (con todo lo que implica el prefijo "etno"), se fundamente en supuestos ontológicos epistemológicos y metodológicos distintos a los del paradigma rector de las ciencias naturales, en tanto que, como vimos más

arriba, las características de su "objeto de estudio" se encuentran inscritas en un nivel de realidad distinto del de las ciencias naturales, es decir, en el nivel de la realidad histórico- social y, por supuesto cultural.

Como ejemplo de lo anterior, Giddens, (1997) se refiere al supuesto epistemológico de la Sociología de la siguiente manera:

> La sociología a diferencia de la ciencia natural, está en una relación de sujeto-sujeto con su "campo de estudio"; no en una relación de sujeto-objeto; se ocupa de un mundo preinterpretado, donde los sentidos elaborados por sujetos activos entran prácticamente en la constitución o producción real de ese mundo. (p. 177).

Esto quiere decir que, en ciencias sociales, generar descripciones de conducta social como un tema para el análisis psicológico o psicosocial depende de la inmersión del observador en una forma de vida que permita consumar la comprensión de tal o cual manifestación conductual inserta ineludiblemente en un contexto histórico, social y cultural, y que dicha comprensión implica una mediación de marcos de sentido preinterpretados por los sujetos de investigación lo cual exige, epistemológicamente hablando, una relación sujeto- sujeto.

En un trabajo de 1990 titulado "El individuo de la Psicología colectiva", Gracia Domingo y Francisco Pérez Cota, sostienen que en lo que concierne al estudio de las ciencias sociales, en las últimas décadas la tradición de las ciencias comprensivas ha empezado a retomar fuerza constituyendo una verdadera alternativa a la relación dual sujeto – objeto propuesta como supuesto epistemológico del empirismo lógico.

En términos generales, esta tradición presupone un modelo de conocimiento en donde la dualidad sujeto- objeto se ve superada al plantear la comprensión como forma de objetivar al otro; en este sentido, la explicación del sujeto como actor social o de la sociedad como determinante, carece de sentido ya que es la propia

construcción de las intersubjetividades y sus objetivaciones lo que constituye la realidad, tanto del individuo como de la sociedad.

La tradición comprensiva o la teoría hermenéutica como se le conoce en la actualidad, se centra en la problemática de una teoría general de la interpretación como la metodología de las ciencias humanas. En este sentido, la teoría hermenéutica surge como una metodología alternativa de aproximación al estudio de las ciencias sociales frente al monismo metodológico propuesto por las ciencias empírico analíticas.

A través del análisis de la *Verstehen* (comprensión) como el método apropiado para la reexperimentación o el re– pensar de lo que un autor originalmente ha expresado, se espera avanzar en el proceso de entendimiento en general; cómo somos capaces de transportar un significado complejo, creado por alguien más, en el entendimiento de nosotros mismos y nuestro mundo. En términos generales, lo que pretende la tradición hermenéutica es desarrollar una metodología y una epistemología más apropiada para lograr la adquisición de conocimiento acerca de los fenómenos socioculturales mediante la comprensión de sus autores.

Desde esta perspectiva el ser humano se ve como un ser propositivo cuyas acciones solo adquieren significado a partir de sus propias intenciones y no a partir de las intenciones que el investigador les asigne implícita o explícitamente. De la misma manera, también se ve como un ser comunicativo cuyas acciones significativas son el producto de un proceso de interacción y participación con la sociedad.

Así, para Domingo y Pérez Cota, (1990), el problema central de la hermenéutica descansa en la significación y comprensión de las expresiones humanas que para su comprensión requieren de la participación de otro sujeto determinado también por valores y subjetividades propias. Ya desde esta

conceptualización se ve o está implícita la idea de conocimiento triádico, mediado por un tercero, por otro.

En términos generales, la tradición hermenéutica sienta sus bases en el rechazo al objetivismo de las ciencias empírico – analíticas y al normativismo implícito en ellas. Tiene además como punto de vista central el hecho de que el científico social o interprete y el sujeto de estudio, están ligados por un contexto de tradición, lo que indica que está presente en toda interpretación una predisposición siendo imposible empezar con una mente neutral, Gadamer, (1998). En este sentido, la comprensión es un suceso en donde el sujeto cognoscente y el sujeto de estudio se determinan mutuamente uno al otro.

De modo tal que hasta aquí, hemos echado mano de la hermenéutica en primer instancia en la interpretación de algunos de los textos más representativos de la Etnopsicología mexicana. Sin embargo, en este apartado hacemos uso de ella en un sentido más amplio, es decir, intentaremos proponer el uso de la hermenéutica con miras a un replanteamiento de los supuestos ontológico, epistemológico y metodológico para una Psicología Social Mexicana, que sea etnológica, histórica, y socioculturalmente más comprensiva y cercana a los mexicanos. Apoyándonos en la tradición comprensiva o hermenéutica aplicada a las ciencias sociales, es decir, en esta concepción hermenéutica más amplia, que considera que el método de las ciencias humanas es la comprensión de las expresiones humanas, tanto el texto, como el discurso, así como toda acción significativa dotada de sentido.

Así, el supuesto ontológico de la hermenéutica podría ser representado de la siguiente manera: "La tradición comprensiva parte de la interpretación como modelo *par excellence* de aprehender la realidad; no intenta explicar causalmente ni al individuo ni a la sociedad ya que para ella la realidad no es más que una forma de construcción determinada por la historia. Así mientras que para los empiristas (objetivistas por tradición) la realidad o el individuo se muestran como

entidades independientes que se determinan mutuamente, para los hermeneutas, tanto el individuo como la sociedad forman parte de la propia intersubjetividad social" (Domingo y Pérez, 1990).

Y todo esto, en tanto que las ciencias sociales (a diferencia de las ciencias naturales), se ocupan de un multiverso que ya está constituido dentro de marcos de sentido que los actores co- generan y transforman, reinterpretando esos marcos dentro de sus propios esquemas teóricos, mediando el lenguaje corriente y el técnico.

Partiendo de lo anterior sostenemos que las ciencias humanas (o sociales como se las conoce comúnmente), a diferencia de las ciencias naturales se ocupan de un mundo preinterpretado, donde la construcción y reproducción de marcos de sentido es la condición de lo que se pretende analizar, es decir, el comportamiento del hombre en sociedad, y su producto y generador: la cultura.

En este sentido, nos apoyaremos en la noción de "Hermenéutica doble" a la que Giddens, (1997) hace referencia, donde sostiene que debe ser invertida la tesis de que los conceptos técnicos de ciencia social tienen que poder ser reducidos de algún modo a nociones legas de acción cotidiana, es decir: antes que los conceptos de ciencias sociales tengan que estar abiertos a ser traducidos en conceptos legos, el observador de ciencia social tiene que ser capaz primero de aprehender esos conceptos legos, o sea, penetrar hermenéuticamente en la forma de vida cuyas características quiere analizar o explicar.

> Esta hermenéutica doble es de una considerable complejidad, porque la conexión no establece una circulación de sentido único; hay un continuo "desplazamiento" de los conceptos construidos en la ciencia social, por el cual se apropian de ellos aquellos individuos para el análisis de cuya conducta fueron originalmente acuñados, y así tienden a convertirse en rasgos integrales de esa conducta (lo que de hecho compromete potencialmente su acepción original en el vocabulario técnico de la ciencia social). (p. 194).

Ahora bien, en el capitulo anterior adelantamos que una de las limitantes que le impone el paradigma del empirismo lógico a la Etnopsicología mexicana partiendo de sus propios supuestos ontológico y epistemológico se refiere al hecho de que las ciencias sociales no se ocupan como las naturales de un universo "pre-dado" de objetos y fenómenos, sino de un complejo de fenómenos que es construido o producido históricamente por la voluntad de los sujetos.

En este sentido, Montero, (1994), sostiene que la psicología no es una ciencia "objetiva" a la manera de las ciencias naturales y que tampoco tiene por que serlo, ya que su objeto de estudio es diferente y sus paradigmas deben partir de modelos del hombre y no de modelos del mundo, como se evidencia en el siguiente párrafo:

> El método de la psicología debe apartarse de los cánones dictados para las ciencias naturales en la medida en que estos pasan a constituirse en estructuras limitantes, y no asumir como modelo fundamental el experimento. El principio fundamental es que el método sigue al objeto y no viceversa, por lo cual debe ser generado en función de la realidad estudiada. (p. 36).

En lo que se refiere a las implicaciones inherentes al supuesto epistemológico del paradigma positivista, este exige al investigador una distancia paradigmatica entre él y su objeto de estudio que al aplicarla en el estudio de fenómenos sociales resulta en un fenómeno que Gergen (1996) llama "Colonialismo", el cual implica que el investigador al abstraerse de la realidad del fenómeno que estudia asume una actitud de "experto", es decir asume una posición "supra" respecto del fenómeno de estudio.

Dicha distancia paradigmatica entre el investigador y su objeto de estudio (en este caso los fenómenos socio- culturales) implica una verdadera limitante en tanto que el investigador se encuentra inmerso dentro del complejo de las estructuras socioculturales que son objeto de su estudio, por lo tanto, no puede abstraerse de su condición de miembro de la sociedad a la que pretende estudiar.

Al respecto Giddens, (1997) sostiene que "La inmersión en una forma de vida es el medio único y necesario por el cual el observador puede generar tales caracterizaciones" (p. 194).

Además, este mismo autor nos resalta la condición que nos permite volver asequible un fenómeno social como objeto de estudio, en el siguiente párrafo se muestra un ejemplo de la manera en que puede caracterizarse el supuesto epistemológico según la perspectiva hermenéutica:

> El observador sociológico no puede volver asequible la vida social como un "fenómeno" para la observación si no toma su saber sobre ella como un recurso por el cual la constituye como un "tema de investigación". En este sentido, la posición del observador no es diferente de la de cualquier miembro de la sociedad; el "saber mutuo" no es una serie de ítems corregibles, sino que representa los esquemas interpretativos que tanto los sociólogos como los actores legos utilizan, y deben utilizar, para "explicar" la actividad social, o sea, para generar caracterizaciones "reconocibles" de esta. (Giddens, 1997, p. 193).

El anterior punto adquiere una relevancia mayúscula cuando se incorpora esta hermenéutica doble en el estudio de los fenómenos socioculturales en tanto que resalta otra de las limitantes que le impiden a la Etnopsicología mexicana lograr el establecimiento de una verdadera "etno" Psicología mexicana, veamos como:

El observador sociológico no puede volver asequible la vida social como un "fenómeno" para la observación si no toma su saber sobre ella como un recurso por el cual la constituye como un "tema de investigación" (Giddens, 1997, p. 193). En primer instancia, la Etnopsicología mexicana no alcanza a caracterizar la "vida social" (en su caso le llama sociocultura) mexicana como "fenómeno" ni como "tema de investigación" en tanto que no ha logrado llevar a cabo un verdadero acercamiento con los mexicanos ni con la sociocultura mexicana ya que sus planteamientos teóricos se fundamentan en una visión estereotipica e idealizada del mexicano, producto de una tradición filosófico literaria nacionalista que surgió en un momento histórico en el que una elite de intelectuales, filósofos, académicos

y artistas necesitaban encontrar una figura de identificación para consolidar la identidad de una nación que buscaba ser reconocida como tal en la escena internacional.

En primer instancia, aunque reconocemos que es un gran acierto por parte de Díaz Guerrero sostener en el primer postulado de la Etnopsicología mexicana la necesidad de proclamar la existencia de un ecosistema humano específico, donde dicho ecosistema está constituido por la cultura, es necesario enfatizar que para el caso de un país como México, con una diversidad cultural tan vasta, resulta imposible hablar de la existencia de una "cultura nacional" o una "identidad nacional" en tanto que (como hemos argumentado en páginas anteriores), en México no existe una cultura homogénea, sino más bien se trata de la coexistencia de una multiplicidad de culturas y grupos diversos, lo cual vuelve imposible hablar de una "cultura nacional" como una esencia o un factor común extensible a todos los mexicanos.

Además, como se sustentó en el capítulo dos del presente estudio, "el mexicano" al que se refiere la Etnopsicología mexicana no es otra cosa que una imagen estereotípica resultado de un afán nacionalista surgido en el México postrevolucionario producto de la necesidad de construir una identidad nacional para consolidar la presencia de nuestro país en la escena mundial, y desarrollada durante décadas como un producto ideológico de exportación, de modo que cuando se habla de "el mexicano", se trata en términos de Pablo González Casanova de:

> (...) un sujeto transexistente y una esencia a la que sólo después se va a atribuir un modo de ser constitutivo o accidental: un modo de ser también intemporal o sujeto a lo intemporal, también inespacial considerado en un espacio general indiviso –la república mexicana- y también libre de las categorías sociales o a ellas trascendente. (González Casanova, 1952, citado por Béjar, 1994).

Por otro lado, siguiendo con la idea de Giddens, (1997):

En este sentido, la posición del observador no es diferente de la de cualquier miembro de la sociedad; el "saber mutuo" no es una serie de ítems corregibles, sino que representa los esquemas interpretativos que tanto los sociólogos como los actores legos utilizan, y deben utilizar, para "explicar" la actividad social, o sea, para generar caracterizaciones "reconocibles" de esta. (p. 193). En lo que respecta al ámbito de las investigaciones en ciencias sociales la posición del observador no debe ser diferente de la de cualquier miembro de la sociedad en tanto que ambos se encuentran insertos en un sistema sociocultural del que es imposible abstraerse, en este sentido, para el caso de la Etnopsicología mexicana el investigador no puede adoptar una actitud "colonialista" o de "experto", en tanto que es el "actor lego" (en términos de Giddens) quien actúa, construye y reconstruye su realidad, de modo que es a partir de los actores legos (en este caso los mexicanos reales) de quienes se debe partir para adquirir conocimiento acerca de ellos y de su circunstancia (y no de caracterizaciones filosóficas y artísticas), para poder llegar a generar caracterizaciones "reconocibles" para los mexicanos en tanto que partan de sus propios esquemas interpretativos acerca de su realidad sociocultural y no hacer uso de instrumentos que parten de caracteristicas y de esquemas interpretativos de otras culturas (que para el caso de la Etnopsicología mexicana estamos hablando de un conjunto de 123 ítems o Premisas Histórico Socioculturales concebidas para el estudio de las familias tradicionales puertorriqueñas de los años 50).

Asi, al hablar de "caracterizaciones reconocibles" es importante resaltar que en su libro "Bajo las garras de la cultura", Díaz Guerrero, (2003) haciendo un análisis acerca de la evolución del grado de apego a las 123 Premisas histórico socioculturales a lo largo de 35 años, encuentra en 1994 que las premisas que se refieren al precepto de virginidad, donde se encuentran premisas del tipo "Ser virgen es de gran importancia para la mujer soltera" cuentan (para el año 1994) con un grado de acuerdo de menos de 45%, y para las que se refieren a la

autoridad de la familia, donde se encuentran premisas del tipo "Es más importante respetar al padre que amarlo" el grado de acuerdo para 1994 es de 27.9%. de igual modo, para las premisas que tienen que ver con el machismo, donde se encuentran premisas como "Las mujeres dóciles son las mejores", "Los hombres son por naturaleza superiores a las mujeres" y "El hombre debe ser agresivo" contaron para el mismo año, con un grado de cuerdo de 16..9% la primera, de 11. 8% la segunda, y de tan sólo 4. 9% la última.

De modo que, como vemos, el bajísimo grado de acuerdo con el que contaban las premisas histórico socioculturales de la Etnopsicología mexicana hace diez años como resultado del desplome gradual de éste en 35 años, desde 1959, nos lleva a afirmar que en la actualidad, los mexicanos objeto de estudio de ésta Etnopsicología se reconocen cada vez menos en sus premisas, y por lo tanto, en sus caracterizaciones.

Ahora bien, respecto a este saber mutuo del que hemos venido hablando, Montero, en su propuesta de un paradigma emergente para la Psicología social sostiene lo siguiente:

> La investigación psicosocial tiene dos sujetos: un investigador externo y otro investigador – investigado, interno, proveniente de la situación investigada. Entre ambos debe darse una relación horizontal, en la cual se elimina el criterio del "experto". Ambos poseen conocimientos que deben ser objeto de intercambio.(cf. Henríquez et al., 1984; Ibáñez, 1989; Montero, 1989; Parker, 1989; Secord, 1989; Lane y Sawaia, 1991, citados por Montero, 1994, p. 37).

De modo que para lograr la comprensión y la explicación de la producción y reproducción tanto de las sociedades como de las culturas asumiéndolas como el resultado logrado de un obrar humano, es menester que el investigador social adopte una posición horizontal respecto a los sujetos cuya sociocultura habrá de ser estudiada, para lo cual se requiere asumir un modelo de ser humano complejo, que es a la vez producto y generador de cultura, el cual se encuentra inmerso

junto con la sociedad en un conjunto de relaciones intersubjetivas que generan, producen y reproducen a su vez la cultura.

Como vemos, a partir de los elementos paradigmáticos que presenta la propuesta hermenéutica, hemos encontrado un medio para intentar atar de manera coherente las líneas que se han tendido a lo largo del presente estudio, es decir, en primer instancia, mediante un análisis hermenéutico, de los textos más representativos de la Etnopsicología mexicana se ha podido determinar la influencia que el paradigma del empirismo lógico ha ejercido sobre los supuestos ontológico, epistemológico y metodológico de dicha perspectiva teórica y la incongruencia epistemológica que existe entre éstos y las características que la Etnopsicología mexicana le confiere al objeto de estudio que ha construido.

Amén de lo anterior, intentamos poner de manifiesto por medio de una caracterización paradigmática de la tradición hermenéutica aplicada por las ciencias sociales al estudio de los fenómenos socioculturales, algunas de las incongruencias paradigmáticas que se presentan al intentar someter a estudio los fenómenos psico- socioculturales a través de la metodología y los supuestos epistemológicos del paradigma rector de las ciencias naturales.

En términos generales nos referimos a las incongruencias paradigmaticas que se presentan dentro de la Etnopsicología mexicana al intentar someter a estudio fenómenos tan complejos como los psico- socioculturales, fenómenos que ostentan características históricas, antropológicas, sociológicas, psicológicas, etnológicas y por lo tanto culturales, y que a su vez se caracterizan por ser fenómenos dinámicos, determinados tanto por condiciones contextuales como por condiciones intersubjetivas y colectivas, en fin, cuando se intenta someter a estudio fenómenos complejos a través del monismo metodológico presupuesto por el paradigma del empirismo lógico aplicado al estudio de las ciencias sociales, intentando equipararlos en todos los niveles (ontológica y epistemológicamente hablando), con los fenómenos propios de las ciencias naturales (los cuáles han

sido caracterizados por el paradigma empirista como fenómenos lineales), se obtiene como resultado un objetivismo y un normativismo que limitan de manera importante el desarrollo de una psicología social autóctona, o bien una Etnopsicología mexicana más comprensiva y capaz de explicar la sociocultura mexicana a través de caracterizaciones realmente reconocibles de ésta, donde dichas caracterizaciones estén fundamentadas por supuestos ontológicos y epistemológicos coherentes con las características del objeto de estudio.

De este modo, a manera de conclusión, en un intento por aportar un granito de arena al desarrollo de nuestra disciplina, se proponen a continuación un conjunto de puntos que pueden ayudar a la construcción de una Psicología Social Autóctona, o bien, una Etnopsicología mexicana más próxima a comprender la sociocultura mexicana, partiendo de supuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos provenientes de las ciencias sociales y de una caracterización compleja del ser humano, y de los fenómenos psico- socioculturales.

Partiendo de lo que se ha argumentado en páginas anteriores, podemos afirmar, por principio de cuentas, que las ciencias humanas (o sociales como se las conoce comúnmente), a diferencia de las ciencias naturales se ocupan de un mundo preinterpretado, donde la construcción y reproducción de marcos de sentido es la condición de lo que se pretende analizar, es decir, el comportamiento del hombre en sociedad, y su producto y generador: la cultura.

Supuesto ontológico.

Para caracterizar el supuesto ontológico de nuestra propuesta, nos apoyaremos en la tradición comprensiva o hermenéutica aplicada al estudio de las ciencias sociales, la cual parte de la interpretación como modelo *par excellence* de aprehender la realidad, donde no se intenta explicar causalmente ni al individuo ni a la sociedad ya que para ella la realidad no es más que una forma de construcción determinada por la historia. Así mientras que para los empiristas

(objetivistas por tradición) la realidad o el individuo se muestran como entidades independientes que se determinan mutuamente, para los hermeneutas, tanto el individuo como la sociedad forman parte de la propia intersubjetividad social.

Desde esta perspectiva el ser humano se considera como un ser propositivo cuyas acciones solo adquieren significado a partir de sus propias intenciones y no a partir de las intenciones que el investigador les asigne implícita o explícitamente. De la misma manera, también se ve como un ser comunicativo cuyas acciones significativas son el producto de un proceso de interacción y participación con la sociedad.

En este sentido, la ontología hermenéutica comprende al ser humano como un proceso continuo, lo cual redunda en un replanteamiento respecto a la ontología del pensamiento psicológico en un esfuerzo por desarrollar una comprensión de la psique como proceso constitutivo del sujeto psicológico concreto.

El resultado de ésta interacción y participación del ser humano con la sociedad es lo que llamamos cultura, desde esta óptica consideramos a la cultura en términos de Morin, (1998), como lo propio de la sociedad humana, la cual está organizada y es organizadora por el vehículo cognitivo que es el lenguaje, a partir del capital cognitivo colectivo de los conocimientos adquiridos, de las habilidades aprendidas, de las experiencias vividas, de la memoria histórica de las creencias míticas de una sociedad, y la definiremos como se mostró en el capítulo anterior, de la siguiente manera:

La cultura es lo propio de la sociedad humana, y se manifiesta como el resultado de la acción creadora y transformadora del hombre sobre las exigencias que le impone su medio ambiente. La cultura como creación colectiva de un complejo de patrones, está mediada por el lenguaje en tanto que todas sus manifestaciones se encuentran cargadas de sentido, dando como resultado la construcción de un mundo simbólico más allá del mundo físico, la cultura además

sostiene una relación recursiva tanto con las mentes individuales, como con la sociedad, ya que en términos de Morin, (1998) "los individuos sólo pueden formar y desarrollar su conocimiento en el seno de una cultura, que sólo puede tomar vida a partir de las inter-retroacciones cognitivas entre los individuos: las interacciones cognitivas de los individuos regeneran la cultura, que regenera esas interacciones cognitivas" (p. 79). Por último, las formas y las manifestaciones culturales obedecen a las exigencias que el medio ambiente le impone al ser humano, luego entonces, las expresiones y formas culturales variarán en función de las características ambientales de distintas regiones.

Entonces, a partir de lo anteriormente expuesto, se propone una caracterización de ser humano no lineal, sino complejo, capaz de ejercer su voluntad sobre las condiciones ambientales, intersubjetivas, colectivas e históricas, donde establece un tipo de relación intersubjetiva compleja con la sociedad en la que se encuentra inmerso, creando multiversos simbólicos, preinterpretando su contexto (su realidad), mediado por el lenguaje, constituyendo a la cultura como escenario donde se desarrollan dichas interacciones, siendo a la vez portador y generador de cultura.

En consecuencia proponemos que una caracterización de cultura que nos permita realmente un enfoque étnico o etnológico debe apegarse a los planteamientos propuestos por la etnología, de modo que sugerimos que debemos considerar, para su estudio, a la cultura en su unidad y diversidad, esto es, el modo de vida del conjunto de las sociedades humanas, el análisis de sus diferencias y similitudes, de su génesis, funcionamientos, estructuras y transformaciones.

Así, mediante esta caracterización ontológica del ser humano como un proceso continuo, inmerso en una cultura recursiva y dinámica, se pretende evitar, en la medida de lo posible, la cosificación de la cultura, producto del reduccionismo ontológico que exige el paradigma del empirismo lógico cuando se aplica al

estudio de los fenómenos histórico- psico- socio- culturales. Del mismo modo, se propone una caracterización donde el ser humano es considerado un fenómeno complejo en tanto que portador y generador de cultura para intentar evitar el ahistoricismo resultante de una visión deshumanizada de la cultura.

Supuesto Epistemológico.

En su libro Psicología del mexicano, Díaz Guerrero, (1997) critica que en la psicología estadounidense el acento recae en el estudio del comportamiento de los individuos, y sugiere que "el individualismo excesivo y sus exageraciones conductuales no pueden existir en la realidad porque somos entes sociales" (p. 241), proponiendo así replantear el foco de las investigaciones en el carácter social de los fenómenos psicológicos, poniendo de manifiesto una visión dual acerca de dichos fenómenos.

En este sentido, hemos visto que el dualismo individuo- sociedad surge de la gran influencia que la tradición empirista ha ejercido sobre las ciencias sociales; esta tradición ha determinado que en la psicología social el individuo haya sido el elemento primordial en sus teorías psicosociales, o bien que la sociedad se considere como factor determinante para los comportamientos individuales.

Ahora bien, la visión empirista (o cientificista como le llaman algunos autores) parte de un modelo sujeto-objeto en donde la explicación objetiva del sujeto o del objeto, es el objetivo principal. Sin embargo, la hermenéutica provee una opción al proponer un modelo de conocimiento, donde el argumento central consiste en la idea de que todo acto interpretativo, es un proceso triádico.

En términos generales, esta tradición presupone un modelo donde la dualidad s – o se ve superada al plantear la comprensión como forma de objetivar al otro, en este sentido, la explicación del sujeto como actor social o de la sociedad como determinante, carece de sentido ya que es la propia construcción de las

intersubjetividades y sus objetivaciones lo que constituye la realidad, tanto del individuo como de la sociedad.

De modo que como hemos venido argumentando, para la hermenéutica cualquier acto interpretativo es un proceso triádico en el que las formas significativas median entre la mente objetivada en ellos y la mente del interprete.

Así, para la tradición comprensiva o hermenéutica, el ser humano deja de ser un fenómeno lineal al centrar el foco de atención en el mundo intersubjetivo del ser humano, en términos de Heidegger, (2000), en su mundo de vida, es decir, en el estudio de sus valores, su cultura, su comunicación y el establecimiento de sus relaciones intersubjetivas. Es decir, para la hermenéutica la oposición entre el individuo y la sociedad debe ser replanteada desde el momento que se reconoce que el individuo no es más un objeto, sino el sujeto de la sociedad.

Desde esta perspectiva, como se planteó anteriormente el individuo se ve como un ser propositivo cuyas acciones solo adquieren significado a partir de sus intenciones y no con las intenciones que el investigador les asigne implícita o explícitamente. De la misma manera, también se ve como un ser comunicativo cuyas acciones significativas son el producto de un proceso de interacción y participación con la sociedad, lo cual supone un modo distinto de relación entre el investigador y el sujeto investigado.

En este sentido, para Fernando González Rey, (1997), el planteamiento hermenéutico se ubica en la situación histórico- cultural en que se produce la acción del sujeto y, por tanto, sus construcciones semánticas, como podemos ver en el siguiente fragmento:

> La hermenéutica es un proceso activo, a través del cual se va desarrollando una descripción progresiva de los episodios de interacción social, articulando cada vez más su organización. La búsqueda hermenéutica es de naturaleza abierta, donde el conocimiento es

> comprendido como un proceso parcial, durante el cual se retoma una y otra vez el objeto, y procura interpretaciones más complejas. (p. 22)

Esto quiere decir que, desde la perspectiva hermenéutica dentro de las ciencias sociales en general y en la Psicología Social en particular, generar descripciones de conducta social como un tema para el análisis psicológico o psicosocial depende de la inmersión del observador en una forma de vida que permita consumar la comprensión de tal o cual manifestación conductual inserta ineludiblemente en un contexto histórico, social y cultural, y que dicha comprensión implica una mediación de marcos de sentido preinterpretados por los sujetos de investigación lo cual exige, epistemológicamente hablando, una relación sujeto- sujeto.

En este sentido, el mismo González Rey (1997), nos ofrece una caracterización bastante clara respecto al supuesto epistemológico de la perspectiva hermenéutica:

> La hermenéutica, (...), expresa la especificidad epistemológica de una búsqueda cualitativa a través de la interpretación, con todas las implicaciones que ello tiene en la comprensión del conocimiento de forma flexible, parcial, interactiva y constructiva; solo que para la hermenéutica el descubrimiento de los sentidos se ubica en la relación actual del hombre con la situación. (p. 22)

Supuesto metodológico.

Para hablar respecto al supuesto metodológico de la perspectiva hermenéutica debemos recordar que éste tiene que ver con los procedimientos metódicos que se derivan de las posturas adoptadas en los niveles ontológico y epistemológico.

En este sentido, como hemos adelantado en las páginas precedentes, la hermenéutica se centra en la problemática de una teoría general de la interpretación como la metodología de las ciencias humanas. Así, la teoría

hermenéutica surge como una metodología alternativa de aproximación al estudio de las ciencias sociales frente al monismo metodológico propuesto por las ciencias empírico analíticas.

De este modo, siguiendo las conclusiones de Giddens, (1997) en su libro Las nuevas reglas del método sociológico, sugerimos que, metodológicamente hablando:

Primero, la *Verstehen* (comprensión) no se debe considerar una técnica de investigación propia del científico social, sino que es genérica para toda interacción social como tal en tanto es "la forma vivencial particular en la que un pensar de sentido común toma conocimiento del mundo socio- cultural".

Segundo, es consecuencia de lo anterior que, en sustancia, los investigadores sociales utilizan recursos del mismo tipo que los legos para comprender la conducta que se proponen analizar o explicar y viceversa , la "teorización práctica" de los legos no puede ser meramente descartada por el observador como un obstáculo para la comprensión "científica" de la conducta humana , sino que es un elemento vital por el cual los actores sociales constituyen o "producen" esa conducta.

Tercero, los acopios de saber a los que recurren rutinariamente los miembros de la sociedad para producir un mundo social provisto de sentido se basan en un saber orientado pragmáticamente, que en gran medida se da por sentado o permanece implícito; esto es, un "saber" que el agente raras veces puede expresar en forma proposicional, y al que no se aplican los ideales de la ciencia - exactitud de formulación, consistencia lógica, definición precisa del léxico-.

Cuarto, los conceptos que el científico social emplea necesitan de una comprensión previa de los que usan los legos para sustentar un mundo social provisto de sentido, o se basen en estos.

En este sentido, reconocemos que hacia el interior de la Etnopsicología mexicana de Diaz Guerrero uno de los grandes aciertos es, como lo marcan las siguientes citas: "permitir que los miembros de una cultura en particular resultasen la fuente de donde salieran las características de esa cultura" y suponer que "esta sabiduría popular era [es] quizá una de las expresiones más claras y precisas de ese patrimonio de conocimientos, de maneras de pensar y de ser, de reglas de actuar y de sentir, aplicables a los miembros de una cultura" (Diaz Guerrero, 1972, p. 32).

No obstante, sugerimos que semejante posición es el mejor principio para la construcción de una Etnopsicología mexicana comprensiva siempre y cuando se parta de supuestos epistemológicos donde se considere una relación paradigmática sujeto- sujeto que permita al investigador una posición horizontal respecto del sujeto de estudio con la finalidad de posibilitar la consumación del acto interpretativo, comprensivo, lejos de cualquier actitud de "experto" que limite e imposibilite la explicación y mediación hermenéuticas de las formas de vida sujetas a estudio. Reconociendo la producción y reproducción de la sociedad como el resultado del obrar humano.

Como conclusión, es importante señalar que el presente trabajo de ninguna manera pretende instituir a la hermenéutica como un método universal en el estudio de la actividad humana, ya que la tesis de la universalidad de la hermenéutica sólo podría sostenerse si el hombre fuera totalmente transparente para sí mismo en un mundo de perfecta racionalidad hegeliana. Por lo tanto es necesario resistir la "pretensión de universalidad" tanto desde la perspectiva de la tradición hermenéutica, como desde la perspectiva de la tradición empirista.

ANEXO

A continuación se presenta el conjunto de 123 Premisas Histórico- Socioculturales que han dado fundamento a la Etnopsicología Mexicana, tal y como aparecen en la obra "Bajo las Garras de la Cultura. Psicología del mexicano 2" . (R. Díaz Guerrero, 2003).

Declaraciones

1. Los hombres son más inteligentes que las mujeres.
2. Una persona siempre debe respetar a sus padres.
3. Ser fuerte es muy importante para los hombres.
4. Nunca se debe dudar de la palabra del padre.
5. Ser virgen es de gran importancia para la mujer soltera.
6. No es aconsejable que una mujer casada trabaje fuera del hogar.
7. Los niños pequeños no deben interrumpir la conversación de los mayores.
8. Una hija siempre debe obedecer a sus padres.
9. Una mujer soltera que perdió su virginidad no será una esposa tan buena como una mujer soltera virgen.
10. Una mujer adúltera deshonra a su familia.
11. Nunca se debe dudar de la palabra de una madre.
12. Todo hombre debe ser un hombre completo.
13. Los niños son tan listos como las niñas.
14. Todas las niñas deben tener confianza en sí mismas.
15. Una persona debería respetar tanto a sus subalternos como a sus superiores.
16. Muchos hijos temen a sus madres.
17. Un hijo nunca debe poner en duda la palabra de su padre.
18. A todo hombre le gustaría casarse con una mujer virgen.
19. Usted siempre debe ser leal a su familia.
20. La mayoría de los padres mexicanos deberían ser más justos en sus relaciones con sus hijos.

21. Muchas hijas temen a sus padres.
22. Algunas veces un hijo no debe obedecer a su madre.
23. La mayoría de los hombres no se casarían si la mujer no fuera virgen.
24. La vida es más dura para un niño que para una niña.
25. Es más importante respetar a la madre que amarla.
26. La vida es más dura para una niña que para un niño.
27. Un hijo siempre debe obedecer a sus padres.
28. Todos los hombres deben ser temerarios y valientes.
29. Algunas veces un hijo no debe obedecer a su padre.
30. Está bien matar para defender el honor de la familia.
31. Todo hombre siempre ocupa un sitio, siempre hay gente inferior a él y superior a él.
32. Una mujer que deshonra a su familia debe ser castigada severamente.
33. Las mujeres sufren más en sus vidas que los hombre.
34. Para mí la madre es la persona más querida del mundo.
35. Muchos hijos temen a sus padres.
36. Usted siempre debería demostrar más respeto hacia un hombre importante que hacia uno común y corriente.
37. Todos los niños deben tener confianza en sí mismos.
38. Está bien que una mujer beba mucho en un lugar público.
39. Una hija buena nunca pone "peros" a las órdenes del padre.
40. Los hombres sienten mucho más que las mujeres.
41. Los hombres son por naturaleza superiores a las mujeres.
42. Todo hombre debe ser fuerte.
43. Las niñas sufren más en sus vidas que los niños.
44. Si un hombre puede tener una amante, está bien que una mujer tenga un amante.
45. Un obrero o un campesino no debería tener los mismos derechos que un abogado o un doctor.
46. Mientras más estrictos sean los padres mejor será el hijo.
47. La mayoría de las niñas preferirían ser como su madre.

48. Está bien que una mujer casada trabaje fuera del hogar.
49. Los niños sienten mucho más que las niñas.
50. Las personas más importantes deberían tener más ventajas y derechos que las no importantes.
51. Muchas hijas temen a sus madres.
52. Una buena esposa no pone en duda la conducta de su esposo.
53. Los niños pequeños no deben jugar mucho con niñas pequeñas.
54. El hombre debe llevar "los pantalones" en la familia.
55. Es más importante respetar al padre que amarlo.
56. Los hombres deben ser agresivos.
57. Las niñas son tan listas como los niños.
58. Las niñas deben ser protegidas.
59. Ambos padres deben llevar "los pantalones" en la familia.
60. La mayoría de las madres mexicanas viven muy abnegadas.
61. Es mucho mejor ser un hombre que una mujer.
62. Las mujeres deben ser agresivas.
63. Algunas veces una hija no debe obedecer a su madre.
64. La mayoría de los hombres mexicanos se sienten superiores a las mujeres.
65. Un hombre que comete adulterio deshonra a su familia.
66. Las mujeres viven vidas más felices que los hombres.
67. La mayoría de los hombres casados tienen amantes.
68. Una persona no tiene que poner "peros" a las órdenes del padre.
69. Los asesinatos por causa del honor de la familia no deberían ser castigados severamente.
70. Mientras más severos sean los padres mejor será el hijo.
71. Las mujeres son más inteligentes que los hombres.
72. El "qué dirán" es muy importante para uno.
73. La vida es más fácil y feliz para el hombre que para la mujer.
74. El matar para defender el honor de la familia está justificado.
75. Las mujeres sienten mucho más que los hombres.
76. Una mujer debe ser virgen hasta que se case.

77. Algunas veces una hija no debe obedecer a su padre.
78. Las deshonras solo pueden ser lavadas con sangre.
79. La mayoría de los padres mexicanos deberían ser más justos en sus relaciones con sus esposas.
80. Las mujeres jóvenes no deben salir solas de noche con un hombre.
81. Muchas mujeres desearían ser hombres.
82. Las mujeres tienen que ser protegidas.
83. Una persona siempre debe obedecer a sus padres.
84. La mayor deshonra para una familia es tener un hijo homosexual.
85. Es mejor ser una mujer que un hombre.
86. Todo niño debe probar su hombría.
87. La mayoría de los padres permiten a su hija salir sola de noche con el novio.
88. La mayoría de los hombres gustan de la mujer dócil.
89. Los hombres son superiores a las mujeres.
90. Los niños y niñas pequeños deben mantenerse separados.
91. La madre siempre debe ser dueña del hogar.
92. Está bien que los niños pequeños jueguen con las niñas pequeñas.
93. Un buen esposo siempre debe ser fiel a su esposa.
94. La mayor deshonra para una familia es cometer un asesinato.
95. Un hombre, si no es un hombre completo, deshonra a su familia.
96. Una buena esposa siempre debe ser fiel a su esposo.
97. Las niñas sienten mucho más que los niños.
98. La vida es menos dura para una mujer que para un hombre.
99. Para mi, el padre es la persona más querida del mundo.
100. El lugar de la mujer es el hogar.
101. La vida es más dura para el hombre que para la mujer.
102. La deshonra siempre es una cosa seria.
103. La mujer debe ser dócil.
104. Un hombre casado no debe bailar con otra mujer que no sea su esposa.
105. Un hombre que deshonra a su familia debe ser castigado severamente.
106. Un hombre es un hombre siempre y cuando lo pueda probar.

107. Las mujeres deben "llevar los pantalones" en la familia.
108. Todas las mujeres deben permanecer vírgenes hasta el matrimonio.
109. Es natural que las mujeres casadas tengan amantes.
110. Está bien que un muchacho ande de "aquí para allá".
111. Las mujeres dóciles son las mejores.
112. Las niñas pequeñas no deben interrumpir las conversaciones.
113. Es más importante obedecer al padre que amarlo.
114. Es correcto que una mujer salga sola con hombres.
115. Es natural que los hombres casados tengan amantes.
116. Una persona tiene derecho a poner en duda las órdenes del padre.
117. Una mujer casada no debe bailar con un hombre que no sea su esposo.
118. Está bien que un hombre beba mucho en un lugar público.
119. El padre siempre debe ser el amo del hogar.
120. El "qué dirán" no es importante para uno.
121. A la mayoría de los niños les gustaría ser como su padre.
122. La mayoría de las mujeres mexicanas se sienten superiores a los hombres.
123. El adulterio no es deshonroso para el hombre.

BIBLIOGRAFÍA.

Andrade, P. (1984). *Influencia de los padres en el locus de control de los hijos.*, tesis de maestría. México: Facultad de Psicología, UNAM.

Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía*, Vol. II. Madrid: Taurus.

Avendaño, M. (1994). *Desarrollo y validación psicométrica de una escala de abnegación para adultos. Una aportación a la etnopsicología mexicana.*, tesis de maestría. México: Facultad de Psicología, UNAM.

Bartra, R. (1993). *Oficio mexicano*. México: Grijalbo.

Bartra, R. (1996). *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo.

Béjar, R. (1994). *El Mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*. México: UNAM.

Béjar, R. y Cappello, H.M. (1990). *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*. México: UNAM.

Beuchot, M. (2000). Tratado de hermenéutica analógica. México: UNAM.

Cassirer, E. (1987). *Kant. Vida y doctrina*. México: FCE.

Cassirer, E. (1997). *Antropología filosófica*. México: FCE.

De la Garza, E. (1988). *Hacia una metodología de la reconstrucción*. México: UNAM- Porrúa.

De la Fuente, E. (1991). *Mecanismos de persuasión utilizados por los dirigentes de México.*, tesis de maestría. México: Facultad de Psicología, UNAM.

De Llano, C. (1971), *Un estudio de premisas socio- culturales de la familia mexicana en adolescentes de dos clases sociales en Monterrey N. L.*, tesis de licenciatura. México: Facultad de Psicología, UNAM.

Díaz Guerrero, R. (1955). Neurosis and the Mexican family structure. *The American Journal of Psychiatry*, vol. 12, num.6.

_____. (1967). The active and Passive syndromes. *Revista Interamenricana de Psicología*, vol. 1, 1967.

_____. (1972). *Hacia una teoría Histórico- bio- psico- socio- cultural del comportamiento humano*. México: Trillas.

_____. (1986). Historio- sociocultura y personalidad. Definición y características de los factores en la familia mexicana. *Revista de Psicología Social y Personalidad*, vol.2, 1986.

_____. (1986). *El ecosistema socio- cultural y la calidad de la vida*, México: Trillas.

_____. (1997). *Psicología del mexicano*, México: Trillas.

_____. (2003). *Bajo las garras de la cultura, Psicología del mexicano 2*, México: Trillas.

Díaz Guerrero, R. y Andrade, P. (1984). Una escala del locus de control para niños mexicanos. *Revista Interamenricana de Psicología*, Vol. 18, num. 1-2, 1984.

Díaz Loving, R. (1999). *Antología psicosocial de la pareja* . México: Asociación mexicana de Psicología Social y Miguel Ángel Porrúa Editores.

Dilthey, W. (1978). *El mundo histórico, Vol. III*, México: FCE.

Domingo, G. y Pérez, C.F. (1990). El individuo de la psicología colectiva, en G. Mota Botello (comp.), *Cuestiones de psicología política en México* (pp. 99- 111). México, CRIM/UNAM.

Durkheim, E. (1976). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: La Pleyade.

Feyerabend, P. (1999). *Tratado contra el método*. Barcelona: Altaya.

Frost, E. C. (1990). *Las caregorías de la cultura mexicana*, México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM.

Gadamer, H.G. (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa,

Gadamer, H.G. (1993). *Verdad y método*, Vol. I. Salamanca: Sigueme.

Gadamer, H.G. (1995). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.

Gaos, J. (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza.

Gergen, K. J. y Kaye, J. (1996). Más allá de la narración en la negociación del significado terapéutico, en S. McNamee y K. J. Gergen (comps.). *La terapia como construcción social*, Barcelona: Paidós.

Giddens, A. (1997). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

González Rey, F. (1997). *Epistemología cualitativa y subjetividad*. Sao Paulo: educ. Editora da PUC-SP.

Habermas, J. (1993). *La lógica de las ciencias sociales*, México: REI.

Heidegger, M. (2000). *El ser y el tiempo*. México: FCE.

Hempel, C. G. (1988). *La explicación científica*. Buenos Aires: Paidós.

Ibañez, J. (1994). *Del algoritmo al sujeto*. Madrid: Siglo XXI.

INAH. Investigación Etnológica y Antropológica. (2003). Recuperado en Agosto 21, 2003, de www. INAH.org/investigación/etnología

Kuhn , T.S. (1993). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

La Rosa, J. (1986). *Escalas de locus de control y autoconcepto: construcción y validación*., tesis doctoral. México: Facultad de Psicología, UNAM.

Mardones, J.M. y Ursua, N. (2001). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. México: Fontmara.

Martinez, F. J. (1992). La hermenéutica: de la exégesis bíblica a lengua común de la cultura, en M. Gonzales Garcia (comp.): *Filosofía y cultura* (pp. 471- 482). Madrid: Siglo XXI.

Morin, E. (1998). Cultura y conocimiento. En P. Watzlawick y P. Krieg (comps.): *El ojo del observador* (pp. 73- 81). Barcelona: Gedisa.

Olvera, M. (1992). Hermenéutica y teoría social, en Sociología. *Revista de la UAM-A*, Año 7, No. 20, Septiembre-Diciembre, pp. 75-94.

Ortiz-Osés, A. (1986). *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Anthropos.

Paz, O. (1964). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.

Ramos, S. (1994). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa-Calpe.

Reyes, I. (1982). *Actitudes de los maestros hacia la profesión magisterial y su contexto*., tesis de licenciatura. México: Facultad de Psicología, UNAM.

Rickert, H. (1965). *Ciencia cultural y ciencia natural*. Madrid: Espasa-Calpe.

Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración. El tiempo narrado*. Vol. III. México: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la narración*. México: FCE.

Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Rosales, S.H. (1989). *Primer seminario sobre identidad y carácter nacional*. México: UNAM.

Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu.

Semo, E. (1993). *México, un pueblo en la historia*. México: Alianza Editorial.

Triandis , H. C. (1994). Cultura: El nuevo énfasis en psicología. *Revista de Psicología Social y Personalidad*, VolX, No. 1, 1994, pp.1-16.

Valles, M. (1997). *Técnicas Cualitativas de investigación social*. Madrid: Síntesis.

Vattimo, G. (1990). *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Velasco, M. (1992). *Identidad étnica y migración: el caso de los mixtecos en la frontera noroeste de México.*, tesis de maestría. México: Facultad de Psicología, UNAM.

Viganó la Rosa, D. (1986). *Autoritarismo e intolerancia a la ambigüedad en la cultura mexicana.*, tesis de maestría. México: Facultad de Psicología, UNAM.

Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus lógico- philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

Wittgenstein, L. (2000). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.