



SOBRE LA NORMA Y SU TRANSGRESIÓN: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA A LA CUESTIÓN DE LA DESVIACIÓN SOCIAL

Susana Rodríguez Díaz

Universidad Nacional de Educación a Distancia

“Nada hay tan peligroso como la certeza de tener razón. Nada tan destructivo como la obsesión de una verdad tenida por absoluta. Todos los crímenes de la historia son consecuencia de algún fanatismo. Todas las matanzas se han llevado a cabo en nombre de la virtud, de la religión verdadera, del nacionalismo legítimo, de la política idónea, de la ideología justa; en pocas palabras, en nombre del combate contra la verdad del otro, del combate contra Satán” (Jacob, 1982: 14).

1. Introducción

Como plantearon Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*, publicada por primera vez en 1966, la realidad humana se construye socialmente. No hay pensamiento humano inmune a las influencias de su contexto social. Es más: toda sociedad humana es un edificio de significados exteriorizados y objetivados, persiguiendo siempre la consecución de una totalidad significativa.

Para conservar el orden es mejor que éste sea interpretado de modo que se oculte que es algo construido, como muestran numerosos estudios sobre el papel de las ideologías (Marx, Ricoeur o Barthes, entre otros). El mundo social pretende, en la medida de lo posible, ser dado por supuesto, pues es más conveniente, en términos de estabilidad social, que el individuo considere que los conceptos claves del orden social son inevitables y que están en la naturaleza de las cosas.

Esto se hace a través de la legitimación, que es un conocimiento socialmente objetivado que sirve para justificar y explicar el orden social. El propósito esencial de todas las formas de legitimación es la conservación de la realidad socialmente definida. La religión ha sido, históricamente, el instrumento más extendido y eficaz de legitimación, pues otorga a las instituciones sociales un estatus ontológico, colocándolas dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado. Las construcciones históricas de la actividad humana son consideradas desde un punto de vista que trasciende tanto al hombre como a la historia misma (Berger, 1981: 45-79).

La cosmización implica la identificación del mundo humanamente significativo con el mundo como tal. En los tiempos modernos se han hecho intentos de cosmización seculares, entre los cuales destaca la ciencia moderna. Sin embargo, originariamente, toda cosmización tiene carácter sagrado¹.

Efectivamente, en la sociedad mediática² actual se presentan al público discursos absolutistas³ articulados en torno a las “evidencias” científicas ocultando, al presentar esto como verdadero sin más, que también el discurso científico es algo construido, como han mostrado diversos estudiosos del campo de los “estudios sociales de la ciencia”. Tal proceso va ligado a la entronización moderna del saber científico como algo sagrado e incuestionable, lo que permite valerse de él para establecer normas de comportamientos adecuadas, seguras y sanas.

También es necesario, una vez establecido un sistema normativo, que exista un control efectivo de los desviacionistas. Históricamente se ha recurrido a su destrucción física (liquidación de herejes, por ejemplo) o a la segregación de individuos o grupos para que no tengan contacto con los habitantes del mundo “correcto”.

En las páginas que siguen exploraré la hipótesis que sostiene que la construcción social de la desviación forma parte de la creación de un sistema normativo. También investigaré la utilidad de la noción de “chivo expiatorio” –que, simbólicamente, condensa todo aquello que odia y teme una sociedad– y en qué medida forma parte de la maquinaria de control social. Asimismo, prestaré atención a la vertiente ambivalente de la transgresión que, por una parte, refuerza el orden social pero, por otra, muestra tanto sus carencias como la posibilidad de otras perspectivas y comportamientos distintos de los oficialmente válidos.

2. Control social y sagrado orden político

Distinguir entre el bien y el mal en términos absolutos parece ser una necesidad de las sociedades tan antigua como universal, incluso en las aparentemente secularizadas sociedades occidentales, pues eso que Peter Berger llama “cosmización” parece llevar consigo la necesidad de diferenciar entre conductas aceptables y conductas que no lo son, controlando a los desviacionistas peligrosos o potencialmente peligrosos, bien mediante su destrucción física, bien mediante su segregación.

En el mundo de la modernidad, construido en torno a un racionalismo extremo, para que la sociedad esté ordenada, cada cosa tiene que ocupar un lugar (Douglas, 1991). Todo lo que relativice el orden se convierte en algo sospechoso lo que, para Maffesoli (1997: 56) es una manifestación del miedo al caos primordial. La existencia cruda, libre de intervención es, para el pensamiento moderno, desordenada. Por ello debe ser dominada, rehecha mediante el diseño, la manipulación, la administración, la ingeniería. Según su lógica –que

¹ Según Berger, la dicotomización de la realidad en esferas sagrada y profana es algo intrínseco a la empresa religiosa si bien, en un nivel más profundo, lo sagrado tiene otra categoría que se le opone, la del caos. El cosmos sagrado emerge del caos y se enfrenta a éste. El cosmos sacro que trasciende e incluye al hombre en su ordenación de la realidad le provee así de un escudo contra el terror anómico.

² Los medios de comunicación de masas constituyen, en el mundo actual, un elemento de socialización permanente. Al proporcionar actitudes, interpretaciones y conclusiones previamente organizadas, construyen, en gran medida, la mirada acerca de la realidad. Al ser, además, prácticamente el único canal de comunicación entre el sistema político y la ciudadanía son, a menudo, instrumentos eficaces para la conservación –o cambio– del orden establecido a través de la repetición –o alteración– de ciertas opiniones y actitudes. A todo esto hay que añadir la circunstancia de que las noticias se han convertido en mercancía; con la constitución de grandes grupos mediáticos el pluralismo se va resintiendo. Sobre este tema, se puede consultar Sánchez Noriega (2002).

³ Para Tomás Ibáñez (2001), el absolutismo nos hace creer que la “Verdad”, o los criterios morales, no dependen de nuestras decisiones, sino que están “ahí fuera”, que “valen para todos”. Este punto de vista enmascara el uso de la fuerza e introduce, mediante esta ocultación, una violencia añadida.

se basa en un mito post-cristiano—, sólo existe un camino de salvación; el futuro es ese lugar donde todo será perfecto, ya que el presente es un lugar lleno de miserias e imperfecciones que hay que corregir.

Llegados a este punto, puede ser esclarecedor el punto de vista que proporciona Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada por primera vez en 1912, cuando afirma que el fenómeno religioso supone la división del universo en dos géneros: el de las cosas sagradas, que las prohibiciones protegen y aíslan, y el de las cosas profanas, a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras. La religión se caracteriza, además, por ser un sistema de mitos, dogmas, ritos y ceremonias lo que implica, además de la existencia de creencias o representaciones, la existencia de modos de acción —que se traducen en reglas de conducta o ritos— que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas. Los primeros sistemas de representación creados por el hombre para explicarse a sí mismo y al mundo son de origen religioso; tanto la filosofía como la ciencia nacieron de las religiones para cumplir con sus funciones.

Es tarea de la religión delimitar lo sagrado (y dentro de éste, lo puro y lo impuro) y lo profano y mantenerlos separados, pues los residuos creados por el orden para poder serlo constituyen una amenaza para éste. El punto de vista de Durkheim puede enlazarse con el de Max Weber cuando afirma que la secularización de las sociedades industrializadas no ha supuesto declive, sino mutación, de las funciones religiosas, que han sido transferidas, con un nuevo ropaje, a instituciones seculares. Por su parte, Michel Foucault ha descrito los modos en que tiene lugar esta transmisión de valores y modos de disciplina desde la esfera religiosa a otras áreas de la vida social, como la medicina o el poder gubernamental.

De acuerdo con Carlos Moya (1984: 32-33), religión y política se encuentran íntimamente vinculadas: “Toda territorializada sociedad, en su endógeno movimiento colectivo, sólo deviene analíticamente inteligible a partir de su particular dramaturgia político-religiosa, consagrando como realidad objetiva una cierta representación del mundo y una cierta figura de humanidad. La articulación político-religiosa de toda sociedad acontece en términos de relaciones de comunicación asimétrica y dominación, impregnando y vertebrando todas las específicas categorías sociales cuya interconexión compone la macroestructura de tal sociedad”.

Según Salvador Giner, asumir la existencia de un imperativo religioso en nuestra vida social puede explicar la cohesión de una sociedad secularizada, heterogénea, tecnificada y poliárquica. Así, se puede hablar de un culto religioso a lo profano en condiciones de modernidad avanzada. Este autor utiliza la noción de “religión civil” para referirse al “proceso constituido por un haz de devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos encaminado a definir y cohesionar una comunidad mediante la sacralización de ciertos rasgos mundanos de su vida, así como mediante la atribución de la carga épica a algunos acontecimientos de su historia” (Giner, 1996: 148-149).

Toda religión civil sacraliza y sostiene lo político pero también es sostenida por la política y los políticos. Es decir, los agentes políticos fomentan la sacralización del propio orden político del que forman parte. La religión civil, por tanto, debe entenderse como un recurso para la legitimación del poder y la autoridad, si bien pertenece a la sociedad civil y, por tanto, sólo es posible en sociedades democráticas.

La religión civil ha ido tomando cuerpo con la secularización y el progreso técnico, pues no son cosas incompatibles. Al contrario, la tecnología y lo mediático magnifican y potencian sus contenidos y sus ceremoniales. Además, la religión civil es altamente compatible con estados pluralistas que exigen sumisión ideológica mínima sin compromisos mayores. Para Giner, la religión civil es una versión atenuada de lo sobrenatural, una religión atea, pues cada época genera la sacralidad que necesita; en la actualidad sigue siendo necesaria una visión mínimamente coherente del cosmos.

Si en el siglo XVII Hobbes abogaba por una religión estatal que fuera abiertamente política (civil) con el fin explícito de posibilitar el orden, la paz y la prosperidad, sería Rousseau el que acuñaría la noción de religión civil. Según él, todos los estados se han fundado sobre la base de la religión, que es lo que proporciona unidad social (dioses, dogmas, ritos, culto, ciudadanía). Robert Bellah, en *La religión civil en América*, muestra la

presencia de símbolos religiosos en la vida pública de Norteamérica; así, las cruzadas antidroga en nombre de la pureza son parte de un maniqueísmo político de raíz religiosa.

3. Control social y desviación: una relación dinámica

Como venimos apuntando, la realidad no es algo dado con anterioridad o descubierto, sino fruto de una construcción social. Los discursos dominantes procuran ocultar tanto la coerción que hay detrás de la visión de la realidad que pretenden imponer como el hecho de que lo que se considera verdadero es, en realidad, el fruto de una creación. En concreto, apoyarse en el hoy día incuestionable discurso científico, acallando otros discursos, que son marginados y desvalorizados, resulta un eficaz modo de persuasión.

El orden implica la elaboración de un sistema de clasificación que permita comprender la realidad, discriminarla y jerarquizarla, presentando tal organización de la experiencia como algo cierto, legítimo y no cuestionable. Como señala Elisabeth Noelle-Neuman en *La espiral del silencio* (1995), es menos probable que un individuo exprese su opinión si se siente en minoría, por miedo al aislamiento y a ser rechazado por la mayoría.

En las sociedades contemporáneas, el poder estatal actúa sobre las poblaciones mediante la aplicación de tecnologías disciplinarias y de mecanismos reguladores de la población, o biopolítica. Es precisamente ésta la que permite que surja un racismo de Estado de corte biológico que considera que en la sociedad existe una lucha entre los que detentan la verdad y la norma y los que no lo hacen, lo que conduce a la división entre comportamientos normales y conductas desviadas, que hay que procurar erradicar. La sociedad pasa a estar, por tanto, en un proceso de purificación permanente contra sí misma y sus productos (Foucault, 1992). Este planteamiento resulta, a mi entender, enormemente fértil a la hora de interpretar las medidas políticas (legislación, campañas sanitarias) dirigidas establecer normas comunes para las poblaciones por parte de un Estado “terapéutico”.

La necesidad de un orden implica la definición de aquello que lo perturba. En una sociedad amenazada por elementos heterogéneos, no esenciales, emerge la idea de los extraños y desviados como subproductos de esta sociedad. El Estado es el protector de la integridad y pureza de la raza. Según Zigmunt Bauman (2005), los Estados modernos, para construir la unidad nacional, se valen de estrategias como favorecer y reforzar la homogeneidad religiosa, lingüística y cultural mediante la promoción de actitudes compartidas, exhortando a una misión común, una suerte común, un destino común. Una característica de la modernidad es la intolerancia hacia la ambivalencia, pues el impulso de la modernización tiende a eliminar la molesta e inquietante ambigüedad, a crear orden lo que, sin embargo, no se adecua a la complejidad de la realidad humana. Así, Para Bauman, del intento de crear unidad derivan cada vez más diferencias. Surge así la anormalidad como el otro de la norma, la desviación como otro de la ley, la barbarie como otro de la civilización, el animal como otro del hombre, el enemigo como otro del amigo, ellos como otro de nosotros, el extranjero como otro del compatriota, el lego como otro del experto.

4. Lo normal y lo patológico

Michel Foucault demostró cómo el internamiento psiquiátrico, las instituciones penales y la normalización de los ciudadanos han sido esenciales para el funcionamiento de las sociedades capitalistas, y cómo el control de los desviados y la disciplinarización son constitutivas y centrales al sistema. La norma es, para Foucault (1992:262) el elemento que circula de lo disciplinario a lo regulador, que se aplica tanto al cuerpo que se quiere disciplinar como a la población que se quiere regularizar. Así, es posible hablar de una sociedad de la normalización, sociedad en la que se entrecruzan la norma de la disciplina y la de la regulación.

Complementarias y coetáneas a las aportaciones de Foucault son las de la llamada “nueva escuela de Chicago”, que considera que normalidad y desviación son construcciones sociales históricamente determi-

nadas, estudiando los procesos de estigmatización desde el rechazo a una distinción simplista entre lo normal y lo patológico que tiene su origen en definiciones de orden moral y en la naturalización de la normalidad. Al tener en cuenta el punto de vista de los desviados, estos autores rompen con la idea de neutralidad científica que han defendido las ciencias sociales para así presentarse como objetivas (Alvarez-Uría y Varela, 1989:33-48).

La obra de Canguilhem (1970) es sumamente esclarecedora a la hora de acercarse a la noción de lo normal y de lo patológico. Según este autor, lo normal puede entenderse de dos maneras. Por un lado, como aquello que es tal como debe ser. Por otro lado, como aquello que se encuentra en la mayoría de los casos. Estamos, pues, ante un término equívoco, pues al mismo tiempo designa un hecho y un valor que el que habla atribuye a ese hecho en virtud de un juicio. En medicina también existe esta confusión, pues el estado normal designa al mismo tiempo el estado habitual de los órganos y su estado ideal.

El término “normal” pasó a la lengua popular y se naturalizó en ella a partir de los vocabularios específicos de la institución pedagógica y de la sanitaria, cuyas reformas coinciden con la revolución francesa. Normal es el vocablo mediante el cual el siglo XIX va a designar el prototipo escolar y el estado de salud orgánica. La reforma hospitalaria y la pedagógica expresan una exigencia de racionalización que aparece en política, economía, y que luego se ha llamado “normalización”.

La norma es, por tanto, y siguiendo con Canguilhem, aquello que fija lo normal a partir de una decisión normativa. Entre 1759, fecha de aparición de la palabra “normal” y 1834, fecha de aparición de la palabra “normalidad” una clase normativa conquistó el poder de identificar la función de las normas sociales con el uso que ella misma había de aquellas cuyo contenido determinaba. La intención “normativa” de una sociedad en una época es indivisible (por ejemplo, las normas técnicas se relacionan con las jurídicas).

Lo normal, como estamos viendo, es un concepto dinámico y polémico. La norma es algo que se usa para hacer justicia, para enderezar, por lo que normalizar significa imponerle una exigencia a una existencia. Toda referencia a un orden posible viene acompañada, a su vez, de la aversión del orden posible inverso, normalmente de forma implícita. Lo diferente de lo preferible no es, entonces, lo indiferente, sino lo rechazante, lo detestable.

Para Canguilhem, lo anómalo no es lo patológico, si bien lo patológico es lo anormal. De hecho, existe un modo de considerar a lo patológico como normal, que consiste en definir lo normal y lo anormal por la frecuencia estadística relativa. Se puede decir, entonces, que una salud perfecta continua es un hecho anormal, pues la experiencia del ser vivo incluye a la enfermedad y lo anormal es algo inexistente, inobservable. Es decir: la salud continua es una norma, y esa norma no existe. Lo patológico no es, en realidad, la ausencia de norma, sino una norma diferente que ha sido comparativamente rechazada por la vida. Por ejemplo, un individuo mutante es el punto de partida de una especie nueva; por un lado, es patológico porque se aparta y, por otro lado, es normal porque se mantiene y reproduce. Es decir: no existe un hecho normal o patológico en sí, ya que la anomalía o mutación tan sólo expresan otras posibles normas de vida.

La frontera entre lo normal y lo patológico es imprecisa para los múltiples individuos considerados simultáneamente. Así, el astigmatismo o la miopía pueden ser normales en una sociedad agrícola o pastoral, pero anormal en la marina o en la aviación. En los medios ambientes propios del ser humano, el mismo hombre se puede encontrar, en diferentes momentos, normal o anormal, teniendo los mismo órganos. Lo patológico tiene que ser comprendido como una especie de lo normal, puesto que lo anormal no es aquello que no es normal sino aquello que es otra normalidad.

Utilizar la observación empática puede ayudar a evitar la patologización de ciertas conductas, como hace Howard S. Becker, en *Outsiders* (1966). Para este autor las reglas elaboradas por los grupos sociales definen modos de comportamiento adecuados e inadecuados; los que las rompen se supone que no viven según las normas del grupo y son etiquetados como “extraños”, pero algunos de ellos –como, por ejemplo, homosexuales y adictos a las drogas– piensan a su vez que están siendo juzgados injustamente y desarrollan ideologías que explican por qué no tienen razón los que desaprueban su conducta.

Esta visión de la desviación social concuerda con la que ya presentaba Durkheim en *La división del trabajo social*. “Un acto es socialmente malo porque lo rechaza la sociedad” (Durkheim, 2001:97). Por tanto, a la hora de elaborar una definición de desviación social, es fundamental tener en cuenta que cada grupo define distintas conductas como desviaciones. Así, Becker defiende un relativismo que define la desviación como la no obediencia a las normas del grupo, lo que significa que son los propios grupos los que la inventan al crear reglas cuya infracción constituye la desviación y al etiquetar como extraños a los que las quiebran. La desviación no es, por tanto, una cualidad del acto que la persona realiza, sino una consecuencia de la aplicación por parte de otros de reglas y sanciones al ofensor; el desviado es aquel a quien tal etiqueta se ha aplicado, y conducta desviada es el comportamiento que la gente tacha como tal.

Dado que existen grupos sociales que tienen la capacidad de imponer sus normas a otros grupos sociales, más o menos contra la voluntad y consentimiento de aquellos, debemos considerar la cuestión de la desviación como un problema de poder político y económico, y debemos preguntarnos quién puede obligar a otros a aceptar sus normas y por qué. La distinta capacidad de elaborar y aplicar reglas a otras personas es una cuestión de poder.

La conducta aberrante no es, por tanto, algo inherente al comportamiento, sino algo atribuido, punto en el que Kai T. Erikson (1966:11-14) coincide con Howard S. Becker, al considerar que es el público, y no el actor, la variable crítica, ya que la comunidad toma nota de ciertas irregularidades atípicas en la conducta de un individuo, decide que reflejan la clase de persona que “realmente” es, solicitando la intervención de los agentes de control social. Tales atribuciones son convencionales; es más relevante el criterio de la comunidad que la conducta real del individuo. Por ejemplo, a algunas personas que beben demasiado se les llama alcohólicos, mientras que a otras no; a algunos que actúan de forma extraña se les encierra, mientras que a otros no.

Este autor coincide con Durkheim (2001:85-86) cuando afirma que no está claro que todos los hechos aberrantes sean malos para el grupo; puede, por tanto, que la conducta aberrante desempeñe la función de mantener el orden social. La aberración no es necesariamente un indicio de fallo en la organización de la sociedad, sino que puede que sea un producto normal de instituciones estables, como también señalaba Durkheim.

El orden social favorece un elevado nivel de uniformidad, atrayendo la conducta de sus miembros hacia centros con valores normales, de manera que lo que no se corresponda aparezca como incontrolado y desviado: “siempre que el grupo censura un acto determinado como aberrante, consolida la autoridad de la norma violada” (Erikson, 1966:14). Las variedades de conducta se limitan y adaptan a principios culturales determinados; el instrumento para señalar los límites de un sistema es la conducta de sus participantes, por lo que las manifestaciones anormales definen las fronteras del espacio social en donde la norma tiene vigencia, y a través de las mismas descubrimos el grado de flexibilidad del sistema, sus límites.

Como se considerará a continuación en relación a la creación de chivos expiatorios, el transgresor de las normas “representa a las fuerzas agazapadas fuera de las fronteras del grupo: así, informa a sus miembros de cómo es el mal y de la apariencia que puede asumir el diablo. Y con ello señala las diferencias existentes entre el interior y el exterior del grupo” (Erikson, 1966:15). La aberración no es sólo una conducta que altera la estabilidad de la sociedad; debidamente controlada, puede desempeñar una función de mantenimiento de la estabilidad social.

¿Se puede afirmar que las sociedades están organizadas de tal manera que provocarán conductas desviadas? Una razón para pensar que es así es que a lo largo de la historia de la cultura occidental siempre ha existido este tipo de comportamientos lo que implica, si no caer en el funcionalismo, al menos sí negar la idea de que las comunidades están organizadas de tal manera que eviten la aparición de aberraciones ya que, al igual que existen fuerzas que fomentan el conformismo, también parecen existir fuerzas que favorecen la diversidad. Otra evidencia en esta dirección podría ser el hecho de que las instituciones creadas para evitar las desviaciones no hacen sino fomentarlas (Erikson, 1966:16-19).

Las instituciones en las que diversos especialistas (jueces, policías, asistentes sociales, psicólogos, sociólogos) contribuyen a la definición social de desviación también han sido objeto de análisis tanto por la nueva escuela de Chicago como por Michel Foucault. Espacios sociales que, en teoría, están destinados a curar y readaptar, sirven en realidad para reforzar la marginación.

Los psiquiatras contribuyen a fabricar la enfermedad mental, como observa Erving Goffman, en *Internados* (2001), obra en la que denuncia las relaciones de poder-saber que subyacen a la interacción entre médico y enfermo, relación desigual en la que el primero es sabio todopoderoso que obliga al enfermo a interiorizar la versión médica de su estado y el segundo un paciente ignorante que no se puede comprender a sí mismo desde sus propias coordenadas. El comportamiento anómalo atribuido al paciente mental es producto más de la distancia social desde la que se le mira que de la propia enfermedad mental (2001:34-35)⁴.

Para observar cómo un grupo segregado se acaba identificando con el estigma mismo es interesante mencionar un tipo de comportamiento, que denominamos “conductas viciosas” –como el consumo de drogas o algunas prácticas sexuales– que son social-mente reprobados sin que parezca existir la necesidad de justificar tal reprobación, y que se pueden agrupar, para Lamo de Espinosa (1993:14-18), bajo el calificativo de “delitos sin víctimas”.

Según este autor, detrás del discurso moral sobre los delitos sin víctimas hay, frecuentemente, algún grupo social al que se intenta controlar; se busca un rasgo que pertenezca al estereotipo que la cultura dominante tiene de la minoría y que sea algo degradante, inmoral, sucio, impuro y vicioso. En realidad, se rechaza algo socialmente irrelevante pero que condensa tanto el rechazo como la identificación del grupo estigmatizado.

Para autores como R.K. Merton (1993:33-34), este proceso es la clave de la discriminación social. De hecho, el propio grupo segregado se acaba identificando con el estigma mismo, considerando objeto de valía aquello por lo que son rechazados, como le ocurre a homosexuales o negros. Más recientemente, en torno al consumo de productos como el tabaco, muchos fumadores han ido interiorizando la definición de sí mismos como

⁴ Rosenhan (1973) demostró con sus estudios cómo nuestras ideas acerca de lo que es o no normal depende de etiquetas que se aplican en distintas circunstancias. Este autor quería saber cómo distinguir con certeza entre normalidad o enfermedad mental. Así, a pesar de que en psiquiatría se mantiene la idea de que los pacientes presentan unos síntomas que se pueden categorizar, este autor se pregunta si las características que conducen a efectuar diagnósticos no residirán en los contextos de observación y no en los propios pacientes. Para comprobar esta hipótesis, realizó un experimento que consistía en hacer que personas consideradas como normales (es decir, personas que nunca habían sufrido desórdenes psiquiátricos importantes) fueran admitidas en hospitales psiquiátricos; si se descubriera que no estaban enfermos, entonces es que la normalidad y la anormalidad son categorías suficientemente claras como para ser reconocidas siempre que se den, pues dependen del individuo. Si, por el contrario, la cordura de los pseudopacientes nunca fuera descubierta, entonces los tradicionales modos de diagnóstico psiquiátrico podrían ponerse en tela de juicio. Nada más ser admitidos en la institución psiquiátrica, los pseudopacientes dejaron de simular cualquier síntoma de anormalidad. A pesar de su exhibición pública de cordura, los pseudopacientes nunca fueron detectados. Admitidos en su mayoría con un diagnóstico de esquizofrenia, a todos se les dejó ir con un diagnóstico de esquizofrenia “en remisión”. Es decir: una vez etiquetados como esquizofrénicos, se mantuvo la etiqueta. Es más: la etiqueta coloreaba la percepción que los demás tenían de su comportamiento. Para comprobar si esta tendencia era reversible, se hizo un experimento en un hospital de enseñanza e investigación que consistía en informar al personal de que durante los siguientes tres meses uno o dos pseudopacientes intentarían ser admitidos en el hospital. De 193 pacientes admitidos para tratamiento psiquiátrico, 41 fueron considerados como pseudopacientes por al menos un miembro del equipo. Al menos un psiquiatra consideró que 23 eran sospechosos. Sin embargo, no había tal pseudopaciente. Este experimento demuestra cómo la tendencia a designar gente cuerda como no cuerda puede revertirse. De hecho, hay un enorme solapamiento entre los comportamientos de los cuerdos y los locos, como han demostrado E. Zigler y L. Phillips (1961). Los cuerdos no son cuerdos todo el tiempo. Ocasionalmente pierden los nervios, se deprimen, tienen ansiedad o problemas para llevarse bien con otras personas. De igual modo, los locos no siempre están locos, y a menudo, los comportamientos extraños en base a los cuales se les diagnostica constituyen una pequeña parte de su comportamiento total.

adictos –enfermos, por tanto– y se ha generado entre ellos cierta solidaridad o conciencia de formar parte de un grupo específico de personas.

“La conducta viciosa es, pues, al mismo tiempo, modelo de lo que no debe hacerse nunca y modelo de lo que se desea hacer; es una conducta arquetípica y ambivalente” (Lamo de Espinosa, 1993:130). La noción de vicio presenta analogías con la noción freudiana de tabú, que lo define como un conjunto de limitaciones a las que se someten los pueblos primitivos, ignorando sus razones y sin preocuparse de investigarlas, pero considerándolas cosa natural y convencidos de que su violación les atraerá castigos (Freud, 1988: 30). Algunas de estas analogías son: la evidencia de la prohibición, la ambivalencia (deseo de transgresión reprimido), el contagio de la impureza, y el castigo del culpable como afirmación simbólica del orden violado y vía de escape para los deseos reprimidos y activados por la transgresión, ya que lo que se prohíbe es algo que se desea realizar. Las conductas viciosas tienen un carácter expresivo y simbólico que deriva de la fascinación que ejerce la transgresión en cuanto ruptura del orden moral (Lamo de Espinosa, 1993:131-164).

Eugenio Trías (2006:141-142) nos recuerda cómo de la represión y demarcación de lo dionisiaco –principio inhibido pero actuante en la cultura griega– cobra el griego la imagen olímpica y apolínea de sí mismo, su amor al límite, al nada con exceso, su obsesión por demarcar y definir. La confusión, la indeterminación, la desmesura, lo monstruoso, las mezclas, la promiscuidad son, para el griego clásico, el Horror. El acto trágico estará fijado por este escenario de confusión y desmesura donde los deseos primarios son realizados, produciéndose ese escenario *siniestro* ribeteado de crímenes ancestrales, parricidios y filicidios, o devoraciones caníbales de un cuerpo divino despedazado. Lo siniestro es la *sombra* misma de lo bello.

En relación con lo siniestro, el horror y la fascinación que ejerce la transgresión está, a mi entender, la creación de eso que podríamos llamar “chivos expiatorios”, figuras simbólicas que condensan lo que tememos y rechazamos.

5. La creación de chivos expiatorios

Según estamos viendo, las sociedades humanas a menudo “fabrican” enemigos que condensan todo aquello que temen y odian. El control social parece necesitar de una definición de desviación social; el castigo simboliza el consenso moral de una comunidad acerca de los valores violados por el sancionado y contribuye a la creación de solidaridad social. Para generar cohesión social, el recurso a la violencia funciona concentrándose en una víctima propiciatoria que encarna el mal.

Hay que tener en cuenta que, a menudo, individuos y culturas no son conscientes de los propios “chivos expiatorios”, aunque sí lo sean de los ajenos y, sobre todo, de los de momentos históricos pasados; por ejemplo, atribuyendo a la ignorancia de esas gentes el que verdaderamente creyeran en la nocividad de seres como las brujas y los judíos en la Edad Media (Girard, 1986). Excitar y aliviar miedos era antaño monopolio de los sacerdotes. Hoy día, son los políticos y los médicos los que han pasado a utilizar este arma (Gray, 2004). Por ejemplo, mitologizar el uso de las drogas como enfermedad ha tenido un éxito abrumador, al estigmatizar a los consumidores de estas sustancias y justificar el crecimiento estatal (Szasz, 2001).

Para René Girard (1986, 1995) existe una identificación formal entre la violencia y lo sagrado, en función del mecanismo de la víctima propiciatoria, que es frecuentemente destruida y expulsada de la comunidad. Es esto lo que hace posible la vida social pues, mediante esta catarsis, la sociedad se ve purificada y cohesionada. La función esencial de la guerra y de los ritos que la acompañan consiste en preservar el equilibrio y la tranquilidad de las comunidades esenciales, alejando la amenaza de una violencia más intestina. Según este autor, “la incompreensión moderna de lo religioso prolonga lo religioso y desempeña, en nuestro mundo, la función que lo religioso desempeñaba a su vez en unos mundos más directamente expuestos a la violencia esencial: seguimos desconociendo el dominio que ejerce la violencia sobre las sociedades humanas. Esta es la razón de que nos repugne admitir la identidad entre la violencia y lo sagrado” (Girard, 1995:273)

El pensamiento ritual no se limita a buscar categorías menos inadecuadas para ofrecer víctimas rituales, sino que interviene para hacer estas víctimas más conformes con la idea que se forja de la víctima original, y para aumentar su eficacia de la catarsis, en una preparación sacrificial. La víctima pertenece al dentro y a fuera; en la preparación sacrificial se intenta hacer a la víctima más extranjera, a impregnar de sagrado una víctima demasiado integrada en la comunidad, o bien integrar una muy separada. El sacrificado debe encarnar un monstruo, eliminarse su exceso de humanidad.

Este tema ya había sido desarrollado por Freud en *Tótem y tabú*. El individuo segregado (rey, faraón) puede realizar las fantasías a partir de cuya prohibición de constituye el orden social y cultural (prohibición del incesto y prohibición del parricidio). El tótem, generalmente una figura animal, es un signo de identidad colectivo, el distintivo de una tribu o una parte de ella. Es una figura venerada y también temida (ambivalencia afectiva). Se esperan de él beneficios, pero también se le achacan los perjuicios que sufre la colectividad. En ciertas fiestas rituales se violan las prohibiciones totémicas llegando a veces a sacrificar al animal totémico, convertido así en lo que inconscientemente es: una figura sagrada que, por razón de la ambivalencia de lo sagrado, puede llegar a constituir una figura sacrificial, un chivo expiatorio.

De hecho, el término latino *sacer* significa a la vez lo excelso, sagrado, sublime, eminente y venerable, así como lo reprobable, lo horroroso, lo siniestro, lo execrable. Se revelaría una ambivalencia profunda del sujeto hacia ese signo de identidad que es el tótem, figura tutelar amada, figura también evocadora de emociones agresivas. En la comida totémica, el chivo expiatorio es devorado, dando salida a los impulsos agresivos hacia aquello que el tótem simboliza, apoderándose de su poder (Trías, 2006:129-131).

6. Poder y rebelión

“No hay poder sin que haya rechazo o rebelión en potencia” (Foucault: 1996,139). En la rebelión se muestran las carencias del poder y, en ellas, la posibilidad de engendrar cambio social y espacios para la libertad. Algunas de las formas de escapar del poder pueden parecer tan inofensivas como el humor o la ironía; sin embargo, estos mecanismos cuestionan y evidencian una definición de la realidad que es normativa, convencional y, por tanto, provisional.

Aunque las personas parezcan alienadas por el lejano orden económico-político, necesitan buscar la propia soberanía sobre la existencia próxima. Mijail Batjin (2002) ha explorado el campo de la risa popular que en la Edad Media y en el Renacimiento se oponía con fuerza a la cultura “seria” y oficial, mostrando una concepción diferente y totalizadora del mundo, en una explosión de vida y lucidez que invertía el orden de las cosas. Estas manifestaciones de inconformismo popular han ido perdiendo fuerza pero en ningún caso han desaparecido. Maffesoli (1990:93-103) cita diversas maneras de relativizar simbólicamente el poder, introduciendo un fallo en la lógica de la dominación. Así, el levantamiento, la acción violenta, la vía democrática, el silencio y la abstención, el desconocimiento despreciativo, la ironía, la astucia, la lucha, la pasividad, el humor o la irrisión contravienen la normalización y la domesticación.

Por su parte, Michel de Certeau (1990) ha estudiado cómo el hombre ordinario, con sus pequeñas resistencias y microlibertades, inventa maneras de hacer, habitar, trabajar o leer, entre otras múltiples actividades, reinventando lo cotidiano. Empleando los productos impuestos por el orden dominante, se manipula y se hace bricolaje con la economía cultural dominante, convirtiéndose en su contrapartida.

Erving Goffman (2001:300) presenta, en sus investigaciones acerca de las instituciones psiquiátricas, una visión que tiene muchos puntos de contacto la visión de estos autores: “Cada vez que examinamos de cerca una institución social, descubrimos [...] que los participantes se niegan, de uno u otro modo, a aceptar el punto de vista oficial sobre lo que deberían dar y recibir de la organización y, más allá de esto, sobre la índole del yo y del mundo que deberían aceptar para sí mismos. Si se espera de ellos entusiasmo, se encontrará apatía; si se reclama lealtad, habrá desapego; si asistencia, ausentismo; si una salud robusta, algún achaque; varie-

dades de inactividad, si se requieren actos. Encontramos una multitud de minúsculas historias caseras que constituyen, cada una a su modo, un movimiento de libertad”.

Como indica Balandier, “el orden y el desorden son como el anverso y el reverso de una moneda: inseparables” (1996:112). En toda construcción de orden está implícita la posibilidad de desorden que, si se reconoce como tal, puede funcionar como resistencia y cuestionamiento de los límites existentes. La ambivalencia de la transgresión reside en que, por un lado, refuerza el orden social y, por otro, muestra sus fisuras, pues es, a la vez, orden y posibilidad de desorden. Es, al mismo tiempo, inconformismo e intento de ensanchar los límites de la norma de comportamiento de una sociedad.

7. Conclusión

Como se ha argumentado, el orden social es presentado como algo inmutable y cierto, y no como algo dinámico y construido. Si históricamente, la religión ha sido el instrumento más eficaz para la legitimación del orden establecido, en las sociedades avanzadas es el conocimiento científico el que sirve para legitimar discursos y prácticas consideradas como buenas, normales y verdaderas.

En un mundo en el que ha triunfado un racionalismo extremo, surge la necesidad de definir con precisión un orden, lo que implica la aversión del orden posible inverso, que es objeto de rechazo, al haber triunfado la idea de que en la sociedad existe una lucha entre los que detentan la verdad y la norma frente a los que no lo hacen. La desviación, entonces, no es una cualidad del acto que la persona realiza, sino la no obediencia a las normas del grupo, lo que significa que son los propios grupos los que la inventan al crear reglas cuya infracción constituye la desviación y al etiquetar como extraños a los que las quiebran. Dado que existen grupos sociales que tienen la capacidad de imponer sus normas a otros grupos sociales, la cuestión de la desviación social es un problema de poder político y económico.

Si el control social parece necesitar de una definición de desviación, el castigo simboliza el consenso moral en torno a determinados valores, contribuyendo a la creación de solidaridad social. Al encarnar el mal, aquellos convertidos en víctimas propiciatorias se convierten en instrumento para la generación de cohesión social.

Sin embargo, si por una parte la transgresión parece contribuir a la cohesión social y a la perpetuación de las normas establecidas, en ella también se muestran las carencias del poder, así como la posibilidad de engendrar nuevas formas de pensamiento y acción.

Bibliografía

- F. Alvarez-Uría y J. Varela, Sujetos frágiles. Ensayos de Sociología de la desviación. FCE, Madrid, 1989.
- G. Balandier, El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Gedisa, Barcelona, 1996.
- M. Batjin, La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Alianza, Madrid, 2002.
- Z. Bauman, Modernidad y Holocausto. Ed. Sequitur, Toledo, 1997.
- Z. Bauman, Modernidad y ambivalencia. Anthropos. Barcelona, 2005.
- Z. Bauman, Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre. Tusquets Editores. Barcelona, 2007.
- R. Bellah, La religión civil en América (citado por Giner, 1996).
- H. S. Becker, Outsiders. Studies in Sociology of Deviance. The Free Press, Nueva York, 1966.
- P. L. Berger, Para una Teoría Sociológica de la Religión. Ed. Kairós. Barcelona, 1981.

- P. L. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*. Siglo veintiuno argentina editores, Buenos Aires, 1970.
- M. De Certeau, *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*. Gallimard, Bussière á Saint-Amand, 1990.
- M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI. Madrid, 1991.
- E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal, Madrid, 1982.
- E. Durkheim, *La división del trabajo social*. Akal, Madrid, 2001.
- J. Duvignaud, *Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia*. Icaria, Barcelona, 1990.
- K. T. Erikson, "Notas sobre la sociología de la aberración", en Howard S. Becker, *Los "otros" entre nosotros. Perspectivas sobre la aberración*. Sagitario, Barcelona, 1966.
- M. Foucault, "Incorporación del hospital a la tecnología moderna", en *La vida de los hombres infames*. La Piqueta, Madrid, 1978, pp. 153-173
- M. Foucault, "Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto", en F. Alvarez-Uría y J. Varela (eds.): *Materiales de sociología crítica*. La Piqueta, Madrid, 1986.
- M Foucault, *Genealogía del racismo*. La Piqueta, Madrid, 1992.
- M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, 1996.
- M. Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI, Madrid, 1999.
- M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1998.
- M. Foucault, *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Madrid, 2000.
- M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI. Madrid, 2005.
- S. Freud, *Tótem y Tabú*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- S. Freud, "Más allá del principio del placer", en *Psicología de las masas*, pp. 81-127, Alianza, 1989.
- S. Freud, "El porvenir de una ilusión", en *Psicología de las masas*, pp. 139-193, Alianza, 1989.
- S. Giner, "La religión civil", en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.) *Formas modernas de religión*. Alianza universidad, Madrid, 1996, pp. 129-171.
- R. Girard, *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986.
- R. Girard, *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1995.
- E. Goffman, *Ritual de la interacción*. Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- E. Goffman, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001.
- E. Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- J. Gray, *Al Qaeda y lo que significa ser modernos*. Paidós, Barcelona, 2004.
- T. Hobbes. *Leviatán o La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza Editorial. Madrid, 2001.
- T. Ibáñez, *Municiones para disidentes*. Gedisa, Barcelona, 2001.
- F. Jacob, *El juego de lo posible*. Grijalbo, Barcelona, 1982.
- I. Kant, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- E. Lamo de Espinosa, *Delitos sin víctima. Orden social y ambivalencia moral*. Alianza, Madrid, 1993.
- M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*. Icaria, Barcelona, 1990.
- M. Maffesoli, *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Paidós Studio, Barcelona, 1997.
- R.K. Merton, *Teoría y estructura sociales*. FCE, México, 1992.

- C Moya, "Identidad colectiva : un programa de investigación científica", en REIS, nº 25, 1984, pp. 7-35.
- Noelle-Neuman, E., 1995, La espiral del silencio. La opinión pública: nuestra piel social. Paidós, Barcelona.
- D.L. Rosenhan, "On being sane in insane places", en Science, nº 179, 1973, pp. 250-258.
- J.J. Rousseau, Del Contrato Social. Discursos, Alianza, Madrid, 1985.
- J.L. Sánchez Noriega, Crítica de la seducción mediática. Comunicación y cultura de masas en la opulencia informativa. Tecnos, Madrid, 2002.
- T. Szasz: Nuestro derecho a las drogas. Anagrama. Barcelona, 2001.
- E. Trías, Lo bello y lo siniestro. Random House Mondadori, Barcelona, 2006.
- M. Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Península, Barcelona, 1989.
- E. Zigler y L. Phillips, "Social competence and outcome in psychiatric disorder", en J. Abnormal Social Psychology, 63, pp. 264-71, 1961.