



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

AÑO 7 | NÚM. 14 | OTOÑO-INVIerno 2014 | \$85.00



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

Contenido

04 Presentación



09 El fenómeno de las representaciones sociales
DE SERGE MOSCOVICI



73 Así somos
ALMA ANGÉLICA RODRÍGUEZ LÓPEZ



75 La palabra y el silencio
JUAN PABLO DUQUE

REVISTA EL ALMA PÚBLICA, año 7, núm. 14, otoño – invierno 2014, es una publicación semestral editada por Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, Tel. 58044600, ext. 2764, www.elalmapublica.net, elalmapublica@elalmapublica.net. Editor responsable: Angélica Bautista López, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2013-030510533300-102, ISSN: 2007-0942. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 14961, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Digicenter de México, S.A. de C.V., Avenida Plutarco Elías Calles núm. 1810, colonia Banjidal, C.P. 09450, Delegación Iztapalapa. Este número se terminó de imprimir el 15 de Diciembre del 2014 con un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización de Angélica Bautista López.

Directora editorial
Angélica Bautista López, UAM-I

www.elalmapublica.net

77 ¡Ay, metrobús, que por ti muero!
MONSERRAT MORALES RUVALCABA



79 Guía práctica para cerrar ranuritas del corazón
de la abuela Jesús
NORMA LILIA GARRIDO SÁNCHEZ



81 Psicología e imágenes
JUAN SOTO RAMÍREZ



Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I
Claudette Dudet Lions, UNAM
Pablo Fernández Christlieb, UNAM
Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM
Gustavo Martínez Tejeda, UPN
Jahir Navalles Gómez, UAM-I
Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

Cuidado de la edición

Abdel López Cruz

**Composición tipográfica,
arte y diseño**

Verónica García Montes de Oca

Asistente editorial

Osusbel Olivares Ramírez

Fotografía

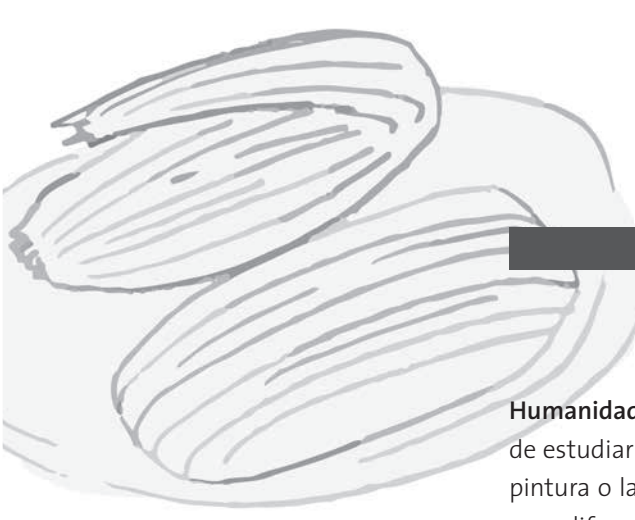
Ilse Daniela Duarte García
Olinka Cervantes

Ilustraciones

Marco Antonio Gómez Marín "Chichimarcoat!"

Certificado de reserva a título de derechos
de autor: 04-2013-030510533300-102
ISSN 2007-0942

Presentación



Humanidades es como se le denomina al conjunto de disciplinas que se encargan de estudiar aquellos objetos que son estrictamente creación humana, tales como la pintura o la literatura o los idiomas o las ideas, a lo que se le llama también 'letras' para diferenciarlo de las 'ciencias', que es como se autodenominan las ciencias naturales, otro conjunto de disciplinas que estudian, efectivamente, los fenómenos de la naturaleza, aquellos hechos que se suscitan independientemente de la presencia del ser humano, como la física, la química, la biología o la geología. Y el último conjunto es el de las ciencias sociales, que también estudian fenómenos, eventos que acontecen, pero esta vez dentro de las sociedades, tales como los fenómenos de poder, o los grupos, las instituciones, las normas, etc.

Lo anterior no es tanto una clasificación de las ciencias como una especie de menú, o sea, las tres posibilidades oficiales que tiene para elegir cualquier saber que quiera entrar al siglo xx (y pasar al xxi), y según la que escoja, significa que es aquello de lo cual quiere alimentarse para conservarse como conocimiento. La psicología en general, digamos que con hambre de institución, con sed de formalidad, con apetito de reconocimiento, decidió rápido formar parte de las ciencias naturales, y por lo tanto, adoptar su método, sus presupuestos epistemológicos, sus criterios de verdad, y considerar a su objeto de estudio como un hecho de la naturaleza. Curiosamente, el psicoanálisis, no obstante ser una cura médica, se negó a seguir los dictados así puestos y por ello prefirió mantenerse fuera de las universidades y de la clasificación de las ciencias. Y similarmente, todas las otras psicologías existentes que hablan de la interioridad o de la intencionalidad o de la psique, quedaron catalogadas como no científicas.

La psicología social, que desde siempre, desde el siglo xix, había tenido un origen y desarrollo autónomos, con su propio objeto, teorías y maneras de hacer las cosas, al entrar al siglo, si deseaba mantenerse, tenía que escoger en el menú de cuál conjunto o área quería alimentarse, con qué nutrirse, de qué abreviar, o sea, bajo qué parámetros iba a proseguir su conocimiento disciplinar, y desde el mero principio, no supo qué escoger, porque cuando se pone del lado de las ciencias naturales queda reducida a ser una subdisciplina de la psicología general, y cuando se pone del lado de las ciencias sociales queda relegada a ser un departamento secundario de la sociología, y en ambos casos, condenada a seguir las indicaciones de las disciplinas mayores. Y sin mucha ganancia, porque a la psicología social, los sociólogos la descalifican por ser psicología, y los psicólogos la descalifican por ser social; y ella misma se descalifica por pretender pertenecer a cualquiera de las dos. En el campo profesional se le considera como una ciencia social, mientras que en las universidades se le coloca en las facultades de psicología.

Si solamente fuera un problema de en dónde poner su escritorio, el asunto no pasaría a mayores, pero, en rigor, el problema real es que al pertenecer a una o a la

otra tiene que convertirse en subespecie de ellas, obedecer sus cánones, usar su terminología, y tener sus colegas y sus pares, que es, como diría Kuhn, pertenecer a una determinada comunidad científica y por lo tanto asumir una versión de la realidad y una visión del mundo y un tipo de conocimiento, así que su propia definición y su propia concepción como disciplina se ven alteradas por su adscripción institucional. La interrogante que salta automáticamente es la de por qué la psicología social tuvo que escoger entre la psicología y las ciencias sociales, y la respuesta, simplota y completa, es que porque su nombre lo indica, ya que lleva, como etiqueta o como penitencia las palabras psicología y social, las cuales, ambas, al parecer la traicionan como conocimiento, dado que sus preocupaciones, imágenes y búsquedas, que eran algo así como las de un “espíritu público objetivo”, como lo llaman Lindner o Espinas, no parece corresponder a ninguna de ellas, ni a la psicología y las ciencias naturales, ni a la sociología y las ciencias sociales.

Sino a la otra, a las humanidades, dentro de las cuales, por ejemplo la UNESCO, comprende a las literaturas y la lingüística, las artes y la estética, la filosofía, los estudios religiosos, la arqueología; y la historia. La Historia es un caso ejemplar, porque ella, como disciplina, se ocupa e interesa ciertamente de asuntos colectivos y acontecimientos sociales, y sin embargo, a la hora de entrar al siglo XX, rechazó de plano formar parte de las ciencias sociales y se decidió adrede y deliberadamente a pertenecer a las humanidades y a las letras, y con ello, establecerse como una ciencia de la cultura, es decir, de aquello que es creación humana. Y su derrotero ha sido simplemente bien distinto del de la psicología social, no obstante haber comenzado ambas como saberes enormemente cercanos, estrictamente semejantes, como lo atestiguó todavía hace no mucho la historia de las mentalidades. La historia tendrá seguramente sus problemas, pero el problema grande de la psicología social es que no pertenece a las humanidades. Si lo hubiera hecho también su rumbo hubiera cambiado.

Entonces parece que se entiende ya por qué siempre ha sido tan dificultoso y conflictivo ponerle nombre a la psicología social: porque el nombre era una etiqueta de adscripción que la iba a marcar fuertemente. (La teoría de la gestalt, por ejemplo, sabiamente retiró de su nombre la palabra psicología).

Probablemente la psicología social sea la única disciplina que contemple dentro de su discusión teórica el tema de qué nombre le pondremos. Lazarus y Steinthal, Wundt, Durkheim, Tarde, Simmel, Charles Elwood, Floyd Allport, así como los autores de los años setenta, se pasaron horas –infructuosas todas- tratando de decidir cuál era el nombre correcto de la disciplina. Ninguno era el correcto.

Criterios de publicación

- Los textos presentados para dictamen deben ser inéditos.
- Se pueden presentar traducciones para dictamen.
- Los textos tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas (65 golpes x 23 líneas a doble espacio), incluyendo gráficas, tablas, anexos, etcétera. Se escribirán en fuente Times New Roman, a 12 puntos, en procesador de palabras Word o en formato de texto enriquecido (extensión .rtf).
- Es necesario cuidar la correspondencia entre el título y el contenido.
- Se requiere incluir ficha de presentación del autor que contenga nombre, institución, autopresentación en máximo tres líneas y forma de localización (dirección postal y de correo electrónico, número telefónico, etcétera).
- Las citas del texto se anotarán según el modelo: (Mead, 1991, p. 25).
- Las notas se escribirán al final del texto, numeradas, y las referencias se indicarán con superíndice (¹).
- La bibliografía se anotará al final, según el modelo siguiente.

Libros

Mead, G.H. (1991). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona, Paidós, 1934.

Le Bon, G. (1994). *Psicología de las multitudes*. Madrid, Morata, 1895.

Revistas

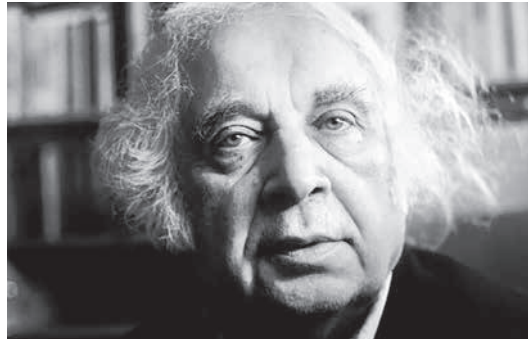
Synnott, A. (2003). "Sociología del olor", en *Revista Mexicana de Sociología*. México, UNAM, año 65, núm. 2, abril-junio, pp. 431-464.

Capítulo de libro

Paicheler, H. (1986). "La epistemología del sentido común", en S. Moscovici, *Psicología Social II*. Buenos Aires, Paidós, pp. 379-414.

- Para el uso de las abreviaturas, la primera mención debe incluir el nombre completo seguido de la abreviatura entre paréntesis: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt); en las siguientes referencias sólo se consignará la abreviatura: Conacyt.
- Las gráficas, tablas e imágenes deberán enviarse en archivos separados a 600 dpi de resolución. En el texto se indicará el lugar de su inclusión.
- Se reciben, para publicación en la revista, ilustraciones, viñetas y fotografías.
- Enviar las propuestas de textos, ilustraciones, viñetas o fotografías por correo electrónico, como archivo adjunto, a cualquiera de las siguientes direcciones electrónicas: elalmapublica@hotmail.com o elalmapublica@elalmapublica.net

SERGE MOSCOVICI, Personalidad de la psicología social, acaba de morir¹



Serge Moscovici (1925-2014)

Filósofo de la ciencia, antropólogo, teórico principal de la ecología y eminente especialista en psicología social, Serge Moscovici profesaba el nomadismo como una condición necesaria de la investigación. Murió en la noche del sábado al domingo luego de una existencia que fue todo, menos sedentaria.

Dijo en *Crónica de los años perdidos* (1997), libro de memorias escrito a la atención de su hijo, actual comisario europeo de Asuntos Económicos y Monetarios, Pierre Moscovici, que su vida había comenzado «en un mundo absurdo» y a la vez «fascinante, que se vendría abajo con el totalitarismo».

Estaba convencido de que sin la guerra, hubiera sido comerciante de granos como su padre y su abuelo, a orillas del Danubio; por el contrario, tuvo una vida «en la cual había que construirse a sí mismo con sus propias manos». Esta odisea geográfica e intelectual, que lo impulsó de su ciudad natal de Besarabia (Rumania), a director de carrera en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) en París, y luego profesor de la New School for Social Research en Nueva York, explica en gran parte su pasión por vivir y conocer, así como la originalidad de su pensamiento. Serge Moscovici jugó un papel fundamental en el nacimiento de la ecología política.

Nacido en 1925 en una familia judía en Braila, lo dejan marcado el divorcio de sus padres y el abandono de su madre, una infancia difícil donde debía

cambiar constantemente de casa. Queda excluido de la preparatoria en 1938 a causa de las leyes antisemitas, y escapa por poco del gran pogromo de 1941 perpetrado por los legionarios fascistas de la Guardia de Hierro en las calles de Bucarest. "Lo que vi, escribe Moscovici, cambió por siempre la percepción que tenía de los hombres".

Varios años de trabajo forzado pasaron antes de que llegara el Ejército Rojo, años durante los cuales conoce a Isidor Goldstein, futuro Isidore Isou, con quien habla francés y lanza una efímera revista de arte y literatura *Da*. Posteriormente, trabaja en una fábrica como mecánico calificado, para luego entrar de voluntario en un grupo de asistencia a los supervivientes de los campos - con ellos descubrirá la magnitud del exterminio de los Judíos-, y parte hacia París en 1948.

En París, su vida se divide entre su trabajo y sus estudios universitarios en psicología; París donde también suele asistir a los lugares más concurridos de la vida nocturna, acompañado de otros dos exiliados rumanos, Paul Celan e Isac Chiva. Como una "beca para refugiados" le permite continuar en el campo de la investigación, elige como maestro a

¹ Obituario publicado por *Le monde*, el 16 de noviembre de 2014 (Le Monde.fr | 16/11/2014 a las 13h35, por Julie Clarini).

Alexandre Koyré, historiador y filósofo de las ciencias, y defiende su tesis en 1961 acerca del Psicoanálisis, su imagen y su público.

Sus primeras publicaciones se remontan a la década de los años 70, cuando Moscovici era profesor en el Departamento de Antropología de París VII en Jussieu. Ayuda a transformar a éste en un hogar de la naciente ecología, volverlo un vivero de la asociación de la cual Moscovici es un miembro activo: Amigos de la Tierra. Profundamente consciente del papel que la ciencia y la tecnología tuvieron en las masacres masivas de la Segunda Guerra Mundial, Moscovici cuestiona el sentido de nuestra modernidad y del progreso. Con su participación, la palabra «naturaleza», casi tabú en ese entonces -comentará él posteriormente-, se vuelve un programa de investigación y de política: después de la cuestión social, la cuestión natural se convertirá en el desafío del siglo XXI.

El contenido de su enseñanza así como su trilogía Ensayo sobre la historia humana de la naturaleza (1968), La Sociedad contra natura (1972) y Hombres domésticos y hombres salvajes (1974), marcan una generación entera proveniente de Mayo de 68. Serge Moscovici desmiente la frontera que cada teoría social establece entre la cultura y la naturaleza. No considera que la historia de la naturaleza se oponga a la historia de la humanidad. Es más, podemos escoger el tipo de naturaleza que deseamos y "re-encantar al mundo", siempre y cuando nos rebelamos contra esta bipolaridad.

Algunos avances de su "naturalismo activo" generan el interés de las feministas, convirtiéndolo en uno de los teóricos más influyentes del movimiento ecologista emergente. Hasta se involucra políticamente en esta corriente, la cual considera heredera del socialismo, y por lo tanto, como dice, "izquierda

de la izquierda". Cercano a Brice Lalonde, se presenta en las listas de los ecologistas para las elecciones legislativas y las europeas. Lo asocian a algunos trabajos transdisciplinarios llevados por Edgar Morin, y sus reflexiones también se entretajan con las de Alain Touraine y las de la segunda izquierda.

Sus trabajos lo van conduciendo a la psicología social, una rama que estudia los mecanismos de la influencia de los demás en las conductas individuales. Una vez más, rechaza una frontera demasiado definida que se ubicaría entre lo individual y lo colectivo. Procura darle su más alta expresión a esta disciplina mal conocida o despreciada en Francia, al publicar entre otras cosas La Era de las multitudes (1981) y anteriormente Psicología de las minorías activas (1979), una obra innovadora principalmente inspirada por su experiencia como militante. Para Serge Moscovici, que se convierte en 1976 en Director del Laboratorio Europeo de Psicología Social, la influencia esencial no se encuentra donde la autoridad ni la cantidad, sino en la capacidad de un grupo para expresar repetitiva y coherentemente sus convicciones.

Dice de su vida, en 1997, que fue «extraña». La trayectoria de Serge Moscovici tuvo sin embargo, cierta coherencia en su forma de mantenerse fuera de los caminos trillados. Aquel hombre de ojos chispeantes decía que tenía "la tenacidad y astucia del ingenuo". Fue probablemente lo que le permitió, a lo largo de los años, explorar nuevos campos de investigación.

LAS FECHAS

1925: Nacimiento en Rumania

1948: Llegada a París

1965: Director de Estudios en EHESS

1972: Sociedad contra natura

1979: Psicología de las minorías activas

2014: Muerte a la edad de 89 años

El fenómeno de las Representaciones Sociales*

DE SERGE MOSCOVICI



I EL PENSAMIENTO CONSIDERADO COMO UN ENTORNO

1. *Pensamiento primitivo, ciencia y comprensión cotidiana*

La creencia en que se basa el pensamiento primitivo — si dicho término es aún aceptable— es la creencia en el “poder ilimitado de la mente” para *dar forma* a la realidad, para penetrar y activarla y para determinar el curso de los eventos. La creencia en que se basa el pensamiento científico moderno es exactamente la opuesta, a saber, la creencia en el “poder ilimitado de los objetos” para *dar forma* al pensamiento, para determinar completamente su evolución y para ser interiorizados en y por la mente. En el primer caso, el pensamiento es visto como un actor de la realidad; en el segundo, como una reacción a la realidad; en el primero, el objeto emerge como una réplica del pensamiento, en el otro, el pensamiento es una réplica del objeto. Y si para los primeros nuestros sueños se vuelven realidad —o ilusiones—, para los últimos, pensar equivale a convertir la realidad en nuestros sueños, al despersonalizarlos. Pero ya que las dos actitudes son simétricas, solo pueden tener la misma causa, y es una causa con la que hemos convivido mucho tiempo: el pavor instintivo del hombre a poderes que no puede someter y su esfuerzo por compensar esta impotencia imaginativa. La única diferencia es

* Farr, R. y Moscovici, S. (1984). *Social representations*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-69. Traducción de Mildred Velasco Blancas.



que, mientras que la mente primitiva teme a las fuerzas de la naturaleza, la mente científica teme al poder del pensamiento. En la medida en la que la primera nos ha permitido sobrevivir por millones de años y la segunda nos ha permitido lograr tanto en unos pocos siglos, debemos asumir que cada una, a su manera, representa un verdadero aspecto de la relación entre nuestro mundo interior y exterior, un aspecto, por otra parte, que bien vale la pena investigar.

La psicología social es una manifestación del pensamiento científico y, por tanto, al estudiar el sistema cognitivo postula que:

- i) los individuos normales reaccionan a los fenómenos, personas o acontecimientos de la misma manera que los científicos y los estadistas lo hacen y
- ii) el entendimiento consiste en el procesamiento de información.

En otras palabras, percibimos el mundo tal como es, y todas nuestras percepciones, ideas y atribuciones son respuestas a los estímulos del entorno físico o cuasifísico en que vivimos. Lo que nos distingue es la necesidad de evaluar a los seres y a los objetos de manera correcta, para comprender la realidad en su totalidad; y lo que distingue al entorno es su autonomía, su independencia de nosotros, o incluso podría decirse, su indiferencia respecto a nosotros y nuestras necesidades y deseos. Lo que se conoce como sesgos cognitivos, distorsiones subjetivas o tendencias afectivas, sí existen, ya que todos somos conscientes, pero los prejuicios, las distorsiones y las tendencias en relación con un modelo son las reglas vistas como la norma.

Sin embargo, me parece que algunos hechos ordinarios contradicen los siguientes dos postulados:

a) **Primero**, la observación familiar, en la cual no nos percatamos de algunas de las cosas más obvias, es decir, somos incapaces de ver lo que está delante de nuestros ojos. Es como si el pensamiento, nuestra vista

o nuestra percepción hubieran sido atenuados, por lo que una clase determinada de personas, ya sea por su edad —*e. g.* los jóvenes para los viejos y los viejos para los jóvenes— o por su raza —*e. g.* negros para algunos blancos, etcétera— se vuelven invisibles cuando en realidad nos están “mirando a la cara”. Es así como un talentoso escritor negro describe tal fenómeno:

Soy un hombre invisible. No, no soy un espectro como aquellos que perseguía Edgar Allan Poe, tampoco soy uno de los ectoplasmas de las películas de Hollywood. Soy un hombre de sustancia, de carne y hueso, fibra y líquidos —y que incluso se podría decir que posee una mente—. Soy invisible, entiende, porque la gente se rehúsa a verme. Como la cabeza sin cuerpo que ves algunas veces en los actos secundarios de circo, es como si estuviera rodeado de espejos de un vidrio muy duro y distorsionante. Cuando se acercan a mí, solo ven lo que me rodea, a ellos mismos o a las invenciones de su imaginación; de hecho ven todo, menos a mí.

ELLISON, 1965, P. 7.

Dicha invisibilidad no se debe a ninguna falta de información transmitida al globo ocular, sino a una fragmentación preestablecida de la realidad, una clasificación de la gente y las cosas que la componen, que hace que algunas sean visibles y el resto invisibles.

b) **En segundo lugar**, a menudo observamos que algunos hechos que hemos dado por sentados, que eran básicos para nuestro entendimiento y comportamiento, de repente resultan meras ilusiones. Por miles de años, los hombres estuvieron convencidos de que el Sol rotaba alrededor de una Tierra estacionaria. Desde Copérnico tenemos en nuestra mente la imagen de un sistema planetario donde el Sol permanece estacionario mientras que la tierra rota alrededor de él; sin embargo todavía vemos lo que nuestros antepasados vieron. Así distinguimos la apariencia de la realidad de las cosas, pero las distinguimos porque podemos ir de la apariencia a la realidad por medio de alguna noción o imagen.



c) En tercer lugar, nuestras reacciones a los sucesos, nuestras respuestas a los estímulos, están relacionadas con una definición dada, común a todos los miembros de la comunidad a la cual pertenecemos. Si durante la conducción a lo largo de una carretera vemos un carro volcado, una persona herida y a un policía haciendo un reporte, asumimos que ahí ha habido un accidente. Leemos a diario acerca de las colisiones y choques en los encabezados de los periódicos. Sin embargo, estos son solo “accidentes” ya que definimos como tales a cualquier interrupción involuntaria en el avance de un automóvil que tiene consecuencias más o menos trágicas. En todos los demás aspectos no hay nada accidental en un accidente de automóvil. Desde que los cálculos estadísticos nos permiten evaluar el número de víctimas de acuerdo con el día de la semana y la localidad, los accidentes de automóvil no son más debido a la casualidad que a la desintegración de los átomos en una aceleración a alta presión, [los accidentes] están relacionados con el grado de urbanización de una sociedad determinada, con la velocidad y el número de sus vehículos particulares y con la insuficiencia de su transporte público.

En cada uno de estos casos, notamos que la intervención de las representaciones o bien nos dirige hacia lo visible y hacia lo que tenemos que responder, o se relacionan con la apariencia y la realidad o definen esta realidad. No quiero dar a entender que tales representaciones no corresponden a lo que llamamos *mundo exterior*. Me limitaré a señalar que, en materia de realidad, estas representaciones son todo lo que tenemos, a las que nuestros sistemas perceptual y cognitivo se ajustan. Bower escribe:

Generalmente utilizamos nuestro sistema perceptual para interpretar representaciones de mundos que no podemos ver. En el mundo hecho por el hombre, en el que vivimos, la percepción de las representaciones es tan importante como la percepción de los objetos reales. Por *representación* me refiero a una serie de estímulos creados por el hombre, destinados a servir como sustitutos de una imagen o un sonido que se puede producir de forma natural. Algunas representaciones están destinadas a ser sustitutos del estímulo para producir las mismas experiencias que el mundo natural habría hecho.

BOWER, 1977, p. 58.

El pintor René Magritte ilustró a la perfección tal predicamento en una pintura donde la imagen de una pipa está contenida en una imagen que representa también una pipa.

De hecho, solo experimentamos y vivimos un mundo en el que, en un extremo, estamos familiarizados con cosas hechas por el hombre que representan a otras cosas hechas por el hombre, y en el otro extremo, con sustitutos de estímulos cuyos originales, sus equivalentes naturales, tales como las partículas elementales de los genes, tal vez nunca veremos. Así que, a veces, nos encontramos en un predicamento en el que requerimos alguna señal que nos ayude a distinguir una representación de otra o una representación de aquello que representa; esa señal que nos dirá: “Esto es una representación” o “Esto no es una representación”. El pintor René Magritte ilustró a la perfección tal predicamento en una pintura donde la imagen de una pipa está contenida en una imagen que representa también una pipa. En esta imagen dentro de una imagen podemos leer el mensaje: “Esto es una pipa” lo que indica la diferencia entre las dos pipas. Luego entonces vemos la pipa “real” flotando en el aire y nos damos cuenta de que es real mientras que la otra es solo una representación. Sin embargo, tal interpretación es incorrecta ya que ambas están pintadas en el mismo lienzo enfrente de nuestros ojos. La idea de que una de ellas es una imagen dentro de una imagen y, por tanto, una es un poco “menos real” que la otra, es del todo ilusoria. Una vez que hemos accedido a “entrar en el marco” ya estamos atrapados; aceptamos la imagen como la realidad. No obstante, ahí sigue existiendo la realidad de una pintura colgada en un museo y definida como un objeto de arte que provee alimento para el pensamiento, provoca una reacción estética y se suma a nuestra comprensión de la pintura.

Como la gente común, sin el beneficio de instrumentos científicos, tendemos a considerar y analizar el mundo de manera muy similar; en especial cuando el mundo que afrontamos es social hasta la médula. Lo que significa que nunca se nos proporcionó ninguna información que no haya sido distorsionada por representaciones “superpuestas” en los objetos y en las personas, lo que le da cierta vaguedad y la hace parcialmente inaccesible. Cuando miramos a estos individuos y a estos objetos, nuestra predisposición genética heredada, las imágenes y los hábitos que hemos aprendido, los recuerdos que hemos preservado y nuestras categorías culturales se combinan para hacerlos tal como los vemos. Por lo que, en el último análisis, ellos son solo un elemento en la reacción en cadena de las percepciones, opiniones, nociones e incluso vidas, organizadas en una secuencia dada. Es esencial recordar algunos lugares comunes cuando nos aproximamos al dominio de la vida mental en psicología social. Mi objetivo es reintroducirlos aquí de una manera que, espero, sea fructífera.

2. La convencional y prescriptiva naturaleza de las representaciones

¿De qué manera el pensamiento puede ser considerado un entorno? Impresionantemente, cada uno de nosotros está rodeado, tanto de manera individual como colectiva, de ideas e imágenes que penetran sus ojos, sus oídos y su mente, le guste o no, y que lo solicitan sin su conocimiento, así como los miles de mensajes transmitidos por ondas electromagnéticas circulan en el aire sin ser vistos y son convertidos en palabras en un auricular de teléfono o en imágenes en una pan-

Algunas veces basta transferir un objeto o a una persona de un contexto a otro con el fin de que lo veamos desde otra perspectiva y para que nos preguntemos si es o no, de hecho, el mismo.

talla de televisión. Sin embargo, dicha metáfora no es del todo adecuada. Veamos si podemos encontrar una mejor forma para describir cómo las representaciones intervienen en nuestra actividad cognitiva y hasta qué punto son independientes de ésta o si se puede decir que la determinan.

a) Primero, [las representaciones] *convencionalizan* los objetos, las personas y los sucesos que nos encontramos. Les dan una forma definida, los ubican en una categoría dada y de manera gradual los establecen como un modelo de cierto tipo, distinto y compartido por un grupo de personas. Todos los nuevos elementos se adhieren a este modelo y se funden en él. Por tanto, afirmamos que la Tierra es redonda, asociamos al comunismo con el color rojo, a la inflación con la devaluación del dinero. Aun cuando una persona o un objeto no se ajusten con exactitud al modelo, los restringimos para asumir una forma determinada de ellos, para que entren en una categoría determinada, de hecho, para que lleguen a ser idénticos a los otros, con el riesgo de no ser ni entendidos ni decodificados.

Bartlett concluye de sus estudios de percepción que:

Cuando una forma de representación común y ya convencional está en uso antes de que el signo sea introducido, hay una fuerte tendencia a que las características peculiares desaparezcan, y a que dicho signo se asimile a la forma más familiar. Así, un relámpago casi siempre caía en la forma regular común de un zigzag y la barbilla perdió su ángulo agudo llegando a ser mucho más como las representaciones convencionales ordinarias.

BARTLETT, 1961, P. 106.

Estas convenciones nos permiten saber que es para qué: un cambio de dirección o de color indica movimiento o temperatura, un síntoma dado se deriva o no de una enfermedad; nos ayudan a resolver el problema general de saber cuándo interpretar un mensaje como significativo en relación con otros y cuándo verlo como un evento fortuito y al azar. Y este significado en relación con otros depende aún más de un número de convenciones preliminares por medio de las cuales podemos distinguir si un brazo se levanta para llamar la atención, para llamar a un amigo o para comunicar impaciencia. Algunas veces basta transferir a un objeto o a una persona de un contexto a otro, con el fin de que lo veamos desde otra perspectiva y para que nos preguntemos si es o no, de hecho, el mismo. El ejemplo más llamativo ha sido provisto por Marcel Duchamp quien, de 1912 en adelante, ha restringido su producción artística a la firma de objetos ya hechos y quien, por su propia cuenta ha llevado objetos producidos en fábrica al estatus de objetos de arte. Un ejemplo no menos llamativo es el de los criminales de guerra responsables de atrocidades que no se olvidarán con facilidad. Sin embargo, quienes los conocían y eran cercanos a ellos, durante y después de la guerra, alabaron su humanidad y su gentileza, así como su eficiencia rutinaria, hasta el punto de compararlos con la de miles de personas pacíficamente empleadas en trabajos de oficina.

Estos ejemplos nos muestran cómo cada experiencia es añadida a una realidad predeterminada por convenciones, que claramente definen sus fronteras, distinguen los mensajes significativos de los no significativos, vinculan cada parte con el todo y asignan a cada individuo a una categoría distinta. Ninguna mente es libre



de los efectos del condicionamiento previo, impuesto mediante sus representaciones, lenguaje y cultura. Creemos que, por medio del lenguaje, organizamos nuestros pensamientos de acuerdo con un sistema condicionado por nuestras representaciones y por nuestra cultura. Solo vemos lo que las convenciones subyacentes nos permiten ver, y permanecemos inconscientes de dichas convenciones. A este respecto, nuestra posición es muy similar a la de las tribus africanas, de las que Evans Pritchard escribió:

En esta red de creencias, cada hebra depende de otras hebras, y un Zande no puede salir de esa red porque es el único mundo que conoce. La red no es una estructura externa en la que él se encuentra adjunto. Es la textura de su pensamiento y él no puede pensar que su pensamiento está mal.

EVANS-PRITCHARD, 1937, p. 194.

Tal vez, con esfuerzo, es posible tomar conciencia del aspecto convencional de la realidad y así evadir algunas restricciones que impone a nuestros pensamientos y percepciones. Pero no deberíamos imaginar que alguna vez podríamos ser libres de todas las convenciones o que podríamos eliminar cada prejuicio. En lugar de evitar lo convencional, una mejor estrategia sería descubrir y hacer explícita una representación única. Así, en lugar de negar las convenciones y los prejuicios, esta estrategia nos permitiría reconocer que las representaciones constituyen, para nosotros, un tipo de realidad. Deberíamos tratar de identificar qué representaciones son inherentes a las personas y los objetos y exactamente, qué es lo que representan. Entre ellas están las ciudades que habitamos, los aparatos que utilizamos, los transeúntes en la calle y la naturaleza pura y sin contaminación, que buscamos fuera de nuestro país o en nuestros jardines.

Sé que algunos tienen en cuenta las representaciones en la práctica de la investigación actual con el fin de describir con mayor claridad el contexto en que el

individuo está llamado a reaccionar a partir de determinado estímulo y para explicar con mayor exactitud sus respuestas subsecuentes. Después de todo, el laboratorio es una realidad que representa a otra, igual que la pintura dentro de otra pintura de Magritte. Es una realidad en la que es necesario indicar “este es un estímulo” y no es solo un color o un sonido, y “este es un sujeto” y no un estudiante de derecha o de izquierda que quiere ganar algo de dinero para pagar sus estudios. Pero debemos tenerlo en cuenta para nuestra nueva teoría. Por tanto, debemos llevar al centro del escenario lo que habíamos tratado de mantener en los extremos. Esto bien podría ser lo que Lewin tenía en mente cuando escribió: “La realidad para el individuo es, en un grado más alto, determinado por lo que está socialmente aceptado como realidad” (Lewin, 1948, p. 57).

b) En segundo lugar, las representaciones son prescriptivas, es decir, se imponen a nosotros con una fuerza irresistible. Esta fuerza es la combinación de una estructura que se presenta, antes siquiera de que lo hayamos pensado, y de una tradición que decreta lo que debemos pensar. Un niño nacido hoy en cualquier país occidental encontrará el psicoanálisis, por ejemplo, en los gestos de su madre o del médico; en el afecto del cual está rodeado, que lo ayuda a lo largo de las pruebas y tribulaciones del complejo de Edipo; en los cómics que lee y, más tarde, en los libros de la escuela, en las conversaciones con sus compañeros de clase o incluso en una cura psicoanalítica, en caso de que recurriera a una si los problemas sociales o educativos hubieran surgido. Y no podemos dejar de mencionar los periódicos que él leerá, los discursos políticos que oírán, las películas que verá, etcétera. Él encontrará una respuesta ya hecha, en el argot del psicoanálisis, para todas sus preguntas y, para cada uno de sus fracasos o éxitos, una explicación estará disponible, la cual lo llevará a su más tierna infancia o a sus deseos sexuales. Hemos mencionado al psicoanálisis como una representación. Podríamos haber fácilmente mencionado la



psicología mecanicista o al hombre como máquina o al paradigma científico de una comunidad en particular.

Mientras que dichas representaciones, compartidas por muchos, entran en la mente de cada uno sin ser pensadas por ellos, y la influyen; para ser más precisos, son re-pensadas, re-citadas y re-presentadas.

Si alguien exclama: “¡Él es un tonto!”, se detiene y entonces se corrige a sí mismo diciendo: “No, quiero decir, él es un genio”, de inmediato concluimos que ha tenido un lapsus freudiano. Pero dicha conclusión no es el resultado de un razonamiento, ni tampoco prueba que tenemos capacidad para el razonamiento abstracto, ya que solo lo hemos dicho, sin pensarlo, y al mismo tiempo pensando como otra la representación o definición de un lapsus freudiano. Podríamos, de hecho, tener tal capacidad, y preguntarnos a nosotros mismos por qué el hablante en cuestión usó una palabra en lugar de otra, sin llegar a ninguna respuesta. Por tanto, es fácil ver por qué la representación que tenemos acerca de algo no se relaciona de manera directa con nuestra forma de pensar, pero ¿por qué nuestra forma de pensar y lo que pensamos dependen de tales representaciones?, es decir, del hecho de que se tenga o no una representación dada. Me refiero a que [las representaciones] son forzadas, son transmitidas y son el producto de una secuencia de elaboraciones y de cambios que ocurren en el curso del tiempo, y son el logro de las generaciones sucesivas. Todos los sistemas de clasificación, las imágenes y las descripciones que circulan en una sociedad, incluso las científicas, implican un vínculo con sistemas e imágenes previos, una estratificación en la memoria colectiva y una reproducción en el lenguaje, que invariablemente refleja el conocimiento pasado y rompe los límites de la información actual.

La actividad social e intelectual es, después de todo, un ensayo de recital, pero la mayoría de los sociopsicólogos, por error, la tratan como si fuese amnésica. Nuestras experiencias pasadas e ideas no son experiencias muertas o ideas muertas, continúan ac-

tivas, para infiltrarse en nuestras ideas y en nuestra experiencia presente y cambiarlas. En muchos aspectos, el pasado es más real que el presente. El poder peculiar y la claridad de las representaciones —es decir, de las representaciones sociales— se derivan del éxito con que controlan la realidad hoy por medio del ayer, y la continuidad que esto presupone. En efecto, el mismo Jahoda las ha reconocido como propiedades autónomas que “no son necesariamente identificables en el pensamiento de los individuos particulares” (Jahoda, 1970, p. 42); una observación que su compatriota McDougall suscribió, medio siglo antes, en la terminología de su día a día: “Se dice que el pensamiento con ayuda de las representaciones colectivas tiene sus propias leyes muy distintas de las leyes de la lógica” (McDougall, 1920, p. 74). Dichas leyes modifican a las de la lógica, tanto en la práctica como en los resultados. A la luz de la historia y de la antropología podemos afirmar que estas representaciones son entidades sociales, con vida propia, que se comunican entre ellas, oponiéndose la una a la otra y cambiando en armonía con el curso de la vida; desvaneciéndose, solo para resurgir bajo nuevas formas. Por lo general, en civilizaciones tan divididas y móviles como la nuestra, [las representaciones] coexisten y circulan por diversas esferas de nuestra actividad, en la que una de ellas tendrá prioridad en respuesta a nuestra necesidad de coherencia en la contabilidad de personas y cosas. Sin embargo, en caso de que un cambio ocurra en su jerarquía, o una idea-imagen dada sea amenazada con la extinción, todo nuestro universo será alterado. Un hecho reciente, y el comentario al que dio lugar, pueden servir para ilustrar este punto.

La Asociación Americana de Psiquiatría anunció hace poco su intención de descartar los términos *neurosis* y *neurótico* para definir desórdenes específicos. Los comentarios de un periodista acerca de dicha decisión, en un artículo titulado “Adiós neurosis” (*International Herald Tribune*, 11 de septiembre de 1978) son muy significativos:

Si el diccionario de desórdenes mentales no aceptará más el término *neuróticos*, no nos queda a nosotros los laicos más que hacer lo mismo. Pero consideren la pérdida cultural: cada vez que alguien es llamado *neurótico* o *un neurótico* implica un acto implícito de perdón y comprensión. “Oh, esto y lo otro y esto es simplemente neurótico” significa “Oh, esto y lo otro es excesivamente nervioso. Él realmente no quería tirarte la vajilla en la cabeza. Es solo su forma de ser”. O “esto y lo otro es simplemente neurótico”, significado: “Él puede ayudarse a sí mismo. No significa que siempre te tire la vajilla en la cabeza”. Al llamar a alguien *neurótico* colocamos la carga del ajuste no en la persona sino en nosotros mismos. Es una especie de llamado a la bondad, en un sentido de generosidad social. ¿Sería lo mismo si el “trastornado” tirase la vajilla? No lo creemos. Disculpar al esto y lo otro citando su trastorno —la categoría específica de su desorden— es como disculpar a un automóvil por tener las balatas defectuosas. “Sé muy bien que debe ser reparado, y rápido”. La carga del ajuste se asentaría estrictamente en el trastornado. No se pediría compasión de la sociedad en general, y naturalmente nadie la obtendría. Piensen también en la autoestima del mismo neurótico, quien durante mucho tiempo se ha consolado sabiendo que él es “solo un neurótico” —un buen número de clavijas colocadas de manera segura debajo de un psicótico, pero otro buen número por encima del común de los hombres—. Un neurótico es un excéntrico tocado por Freud. La sociedad le da un lugar honorable, a menudo digno de ser amado. ¿Se daría el mismo nicho a los que sufren de “desórdenes somatomorfos” o “trastornos depresivos mayores o trastornos disociativos”? Maldita sea, no es probable.

Tales ganancias y pérdidas culturales, están relacionadas con fragmentos de representaciones sociales. Una palabra y su definición en el diccionario contienen un sistema de clasificación de los individuos, así como teorías implícitas respecto a su constitución o las razones para comportarse de una forma y no de otra—una imagen casi física de cada individuo que corresponde a tales teorías—. Una vez que este contenido se ha difundido y aceptado, constituye una parte integral de nosotros mismos, de nuestras relaciones con los demás, de nuestra forma de juzgarlos y de interactuar con ellos; incluso define nuestro lugar en la jerarquía social y nuestros valores. Si la palabra *neurosis* fuera a desaparecer para ser reemplazada por la palabra *trastorno*, tal hecho tendría consecuencias más allá del mero significado en un enunciado o en la psiquiatría. Nuestras interrelaciones y nuestro pensamiento colectivo resultarían involucrados y transformados.

Espero haber demostrado ampliamente, como colocando una firma convencional sobre la realidad, por un lado, y por el otro, prescribiendo a través de la tradición de las estructuras arcaicas que percibimos o imaginamos, estas criaturas de pensamiento, que son las representaciones, terminan por constituir el actual medioambiente. A través de su autonomía y de las constricciones que ellas ejercen (aunque estamos perfectamente conscientes que ellas no son ‘nada más que ideas’) en efecto, nos llevan a concebirlas como realidades incuestionables. El peso de su historia, su adecuación y su contenido acumulado nos confronta con toda la resistencia de un objeto material. Quizás se trata de una resistencia aún mayor. Ya que lo que es invisible es inevitablemente más difícil de vencer que aquello que es visible.

Si la palabra *neurosis* fuera a desaparecer para ser reemplazada por la palabra *trastorno*, tal hecho tendría consecuencias más allá del mero significado en un enunciado o en la psiquiatría.



(3) La era de la representación

Todas las interacciones humanas, ya sea que emergen entre dos individuos, o entre dos grupos, presuponen tales representaciones. De hecho, esto es lo que las caracteriza. 'El hecho supremo acerca de las interacciones humanas' escribió Asch 'es que suceden y son psicológicamente representadas en cada uno de los participantes' (Asch, 1952, p. 142). Una vez que este hecho está a la vista, todo ello permanece como intercambios, esto es, acciones y reacciones que son inespecíficas y, además, son empobrecidas durante las negociaciones. Siempre, y en todas partes, cuando encontramos personas o cosas, y llegamos a estar al tanto de ellas, tales representaciones están implicadas. La información que recibi-

mos, y en la cual tratamos de darle un significado, está bajo su control y no tiene otro significado para nosotros que el que ellas le dan.

Para ampliar un poco el marco, podríamos decir que lo que es importante es la naturaleza del cambio, por lo cual las representaciones sociales llegan a ser capaces de influenciar el comportamiento de la participación individual en una colectividad. Esto es, como ellas pueden ser creadas internamente por lo que es, en esta forma, que los procesos colectivos penetran, como un factor determinante, en el pensamiento individual. Tales representaciones, hasta aquí, nos parecen casi como objetos materiales, en la medida en que son producto de nuestras acciones y nuestras comunicaciones. Son de hecho,



de una actividad profesional: me refiero a aquellos pedagogos, ideólogos, divulgadores de la ciencia o sacerdotes, esto es, los representantes de la ciencia, la cultura y la religión, cuya tarea es crearlas y transmitir las, frecuentemente, sin saberlo ni desearlo. En la evolución general de la sociedad, estas profesiones están destinadas a ser multiplicadas y su trabajo llegará a ser más sistemático y más explícito. Parcialmente por esa razón, y en vista de todas estas suposiciones, ésta era llegará a conocerse como la era de la representación, en todo el sentido del término.

Esto no socava la autonomía de las representaciones en la relación con, ya sea la conciencia del individuo, o aún con la del grupo. Los individuos y los grupos crean representaciones, en el curso de la comunicación y de la

cooperación. Las representaciones, obviamente no son creadas por individuos aislados. Una vez creadas, sin embargo, llevan una vida por sí mismas, surgen, circulan, se atraen y se repelen entre sí, y dan nacimiento a nuevas representaciones, mientras las más viejas mueren. Consecuentemente, para entender y explicar una representación, es necesario iniciar con aquella o aquellas de las cuáles nació. No es suficiente con comenzar directamente con tal o cual aspecto, ya sea de conducta o de estructura social. Lejos de reflejar, ya sea la conducta o la estructura social, una representación frecuentemente condiciona y aún responde a ellas. Esto es así, no porque tenga un origen colectivo, sino porque, como tal, está compartida por todos y fortalecida por la tradición,



constituye una realidad social y *sui generis*. Mientras más olvidado es su origen y su naturaleza convencional es ignorada, más fosilizada llega a ser. Es por esto que, gradualmente, la idea llega a ser materializada. Deja de ser efímero, cambiante y mortal, y en lugar de ello, llega a ser duradera, permanente, casi inmortal. En la creación de las representaciones somos como artistas que se inclinan ante la estatua que han esculpido y la adoran como un dios.

En mi opinión, la principal tarea de la psicología social es estudiar tales representaciones, sus propiedades, sus orígenes y su impacto. Ninguna otra disciplina está dedicada a tal tarea, y nadie está mejor equipado para ello. Esto fue realmente lo que Durkheim le recomendó a la psicología social:

Así como las leyes del pensamiento colectivo son totalmente desconocidas, la psicología social, cuya tarea es definir las, no es más que una palabra que describe todo tipo de variadas, generalizaciones vagas sin tener un objeto definido como foco. Lo que se requiere es encontrarlas, comparando mitos, leyendas, tradiciones populares, y lenguajes, así como apreciar como las representaciones sociales se atraen y excluyen unas a otras, emergen juntas o separadas, etc.

(DURKHEIM, 1963)

A pesar de numerosos estudios posteriores, ideas fragmentarias y experimentos, no estamos más cerca de lo que estábamos hace un siglo. Nuestro conocimiento es como una mayonesa que se ha cuajado. Pero una cosa es cierta: las formas principales de nuestro medio ambiente físico y social están fijadas en representaciones de esta clase, y nosotros, nosotros mismos, nos formamos en relación con ellas. Yo iría más lejos para decir que entre menos pensemos y estemos conscientes de ellas, su influencia crece. Este es el caso de la mente colectiva que transforma todo lo que toca. Ahí descansa la verdad de la creencia primitiva que ha dominado nuestra mentalidad por millones de años.

II. ¿QUÉ ES UNA SOCIEDAD PENSANTE?

Pensamos a través de nuestras bocas.

TRISTÁN TZARA

1. *El conductismo y el estudio de las representaciones sociales*

Vivimos en un mundo conductista, que practica una ciencia conductista y usa metáforas conductistas. Digo esto sin orgullo ni vergüenza. Porque no me voy a embarcar en una crítica de lo que debe, por fuerza, ser llamado *una visión del hombre contemporáneo*, ya que su defensa, su refutación, no son, por lo que puedo ver, del interés de la ciencia, sino de la cultura. Uno no defiende ni refuta una cultura. Dicho esto, es obvio que el estudio de las representaciones sociales debe ir más allá de dicha visión, y debe hacerlo por una razón específica. Se considera al hombre en la medida en que trata de conocer y comprender las cosas que lo rodean, y trata de resolver los enigmas comunes de su propio nacimiento, de su existencia corporal, sus humillaciones, del cielo por encima de él, de los estados de ánimo de sus vecinos y de los poderes que lo dominan: enigmas que lo ocupan y lo preocupan desde la cuna, y de los que nunca cesa de hablar. Para él, los pensamientos y las palabras son reales —no son meros epifenómenos del comportamiento—. Él coincide con Frege quien escribió:

La influencia de una persona sobre otra se produce en su mayor parte por el pensamiento. Uno comunica un pensamiento. ¿Cómo sucede? Uno provoca cambios en el mundo exterior común que, percibidos por otra persona, se supone que la inducen a aprehender un pensamiento y llevarlo a ser verdad. ¿Podrían los grandes sucesos de la historia del mundo haber ocurrido sin la comunicación del pensamiento? Y sin embargo, nos inclinamos a considerar los pensamientos como irreales porque parece que no tienen influencia en los hechos, mientras que pensar, juzgar, declarar, comprender son acciones de la vida humana. ¿Cuánto más real un martillo aparece comparado con un pensamiento? ¿Qué tan diferente es el proceso de pasarle a alguien un martillo al de comunicar un pensamiento?

FREGE, 1977, P. 38.

Esto es lo que los libros y artículos están siempre metiéndonos en la cabeza: los martillos son más reales que los pensamientos; se presta atención a los martillos y no a los pensamientos. Todo, a fin de cuentas, es comportamiento, una cuestión de conducción de estímulos en las paredes de nuestro organismo, como las uñas. Cuando estudiamos las representaciones sociales, estudiamos al hombre, en la medida en que pregunta y busca información o pensamientos, y no en la medida en que procesa información o comportamientos. Más precisamente, en la medida en que su objetivo no es comportarse sino comprender.

¿Qué es una sociedad pensante? Esa es nuestra pregunta, y eso es lo que nos gustaría observar y comprender, estudiando *a)* las circunstancias en que el grupo se comunica, toma decisiones y busca ya sea revelar u ocultar algo, y *b)* sus logros y sus creencias, es decir sus ideologías, ciencias y representaciones sociales. No podría ser de otra manera, el misterio es profundo; sin embargo, el entendimiento es la facultad humana más común. En un tiempo se creyó que dicha facultad era estimulada, en primer lugar, por el contacto con el mundo externo. Pero hemos llegado

cada vez más a darnos cuenta de que en realidad surge de la comunicación social. Estudios recientes en niños han mostrado que los orígenes y el desarrollo del significado y el pensamiento dependen de la interacción social; como se pensaba, un bebé vino al mundo principalmente equipado para establecer una relación con los demás: con su mamá, su papá y con todos aquellos que lo esperan y cuidan de él. El mundo de los objetos no constituye sino un telón de fondo para las personas y sus interacciones sociales.

Cuando se hace la pregunta: *¿qué es una sociedad pensante?*, refutamos al mismo tiempo la concepción que, creo, se impone a las ciencias sociales, a saber, que una sociedad no piensa, y si lo hace, esto no es un atributo esencial. La negación de que la sociedad “piensa” puede asumir dos formas:

a) Declarando que nuestras mentes son pequeñas cajas negras contenidas en una gran caja negra, la cual solo recibe, palabras y pensamientos que están condicionados por el exterior con el fin de convertirlos en gestos, juicios, opiniones y así sucesivamente. De hecho, sabemos muy bien que nuestras mentes no son cajas negras, pero, en el mejor de los casos, son agujeros negros con vida y actividad propias, incluso cuando esto no es obvio, y cuando los individuos no intercambian ni energía



Su función teórica era similar a la del átomo en la mecánica clásica, o a la del gen en la genética clásica, es decir, se sabe que existen los átomos y los genes, pero nadie se molestó por saber lo que estos hacían o cómo eran.

ni información con el exterior. Locura, ese agujero negro en forma racional prueba de manera irrefutable que así es como son las cosas.

b) Sosteniendo que los grupos y los individuos están siempre y en absoluto bajo la influencia de una ideología dominante producida e impuesta por su clase social, el Estado, la Iglesia o la escuela, y que lo que piensan y dicen solo refleja tal ideología. En otras palabras, se sostiene que no piensan como regla o producen nada original por su cuenta: reproducen y, a su vez, son reproducidos. A pesar de su naturaleza progresiva, dicha concepción es esencialmente en concordancia con la de Lebon, quien afirma que las masas ni piensan ni crean, sino que son los individuos, las élites organizadas, quienes lo hacen. Aquí se manifiesta, nos guste o no, la metáfora de la caja negra, excepto que ahora se emplea con ideas ya hechas, y ya no con objetos. Tal sería el caso, pero no lo podemos decir, pues aunque se ha discutido mucho acerca de las ideologías y sus repercusiones, no han sido investigadas en profundidad. Todo eso ha sido reconocido por Marx y Wood: “Sin embargo, en comparación con otras áreas, el estudio de la ideología ha sido hasta cierto punto descuidado por los sociólogos, quienes en general se sienten más cómodos estudiando la estructura social y el comportamiento que estudiando las creencias y los símbolos” (Marx y Wood, 1975, p. 382).

Entonces, lo que estamos sugiriendo es que los individuos y los grupos, lejos de ser receptores pasivos, piensan por ellos mismos, producen y comunican sin cesar sus propias y específicas representaciones y so-

luciones a las preguntas que ellos se plantearon. En las calles, en los cafés, en las oficinas, en los hospitales, en los laboratorios, etcétera, la gente analiza, comenta, trama “filosofías” espontáneas, no oficiales, cuyo efecto es decisivo en sus relaciones sociales, en sus elecciones, en la manera en que crían a sus niños, en su planeación del futuro y así sucesivamente. Los acontecimientos, las ciencias y las ideologías solo les proveen “alimento para el pensamiento”.

2. Representaciones sociales

Es obvio que el concepto *representaciones sociales* ha llegado a nosotros por Durkheim. Pero nuestra visión de dicho concepto es muy diferente —o, en todo caso, la psicología social debe considerarlo desde un ángulo diferente— del que tiene la sociología. La sociología ve o, más bien, ha visto, las representaciones sociales como dispositivos explicativos irreductibles por ningún otro análisis. Su función teórica era similar a la del átomo en la mecánica clásica, o a la del gen en la genética clásica, es decir, se sabe que existen los átomos y los genes, pero nadie se molestó por saber lo que estos hacían o cómo eran. Del mismo modo, uno supo que las representaciones sociales ocurrían en las sociedades, pero nadie se preocupó acerca de su estructura o acerca de sus dinámicas internas. La psicología social, por otro lado, es y debe estar preocupada únicamente por ambas, por la estructura y por las dinámicas de las representaciones. Para nosotros, se resume en la dificultad de penetrar en su interior para descubrir los mecanismos internos y la vitalidad de las representaciones sociales con el mayor detalle posible;

esto es, “dividir representaciones”, tal como los átomos y los genes han sido divididos. El primer paso en esta dirección fue tomado por Piaget cuando estudió las representaciones del mundo del niño y su investigación se mantiene ejemplar hasta nuestros días. Así, lo que propongo hacer es considerar *fenómeno* lo que antes fue considerado *concepto*.

Por otra parte, desde el punto de vista de Durkheim, las representaciones colectivas describían una serie de formas intelectuales que incluían la ciencia, la religión, los mitos, las modalidades del tiempo y el espacio, etcétera. De hecho, cualquier tipo de idea, emoción o creencia que ocurriera en una comunidad estaba incluida. Esto presenta un grave problema, ya que por incluir demasiado se comprende muy poco: quien mucho abarca poco aprieta. Tanto la intuición como la experiencia sugieren que es imposible cubrir tan amplia gama de conocimientos y creencias. En primer lugar, son muy heterogéneos y, por tanto, no pueden ser definidos por unas cuantas características generales. Como consecuencia, nos vemos obligados a añadir dos requisitos importantes:

a) Las representaciones sociales deben ser vistas como una forma específica de entender y comunicar lo que ya sabemos. Ocupan, en efecto, una posición curiosa en algún lugar entre los conceptos y tienen por objetivo abstraer el significado del mundo e introducir un orden en este y en las percepciones, que reproducen el mundo de manera significativa. Siempre tienen dos facetas tan interdependientes como las dos caras de una hoja de papel: la icónica y la simbólica. Sabemos que representación = imagen/significado; en otras pa-

labras, eso iguala a cada imagen con una idea y a cada idea con una imagen. Por tanto, en nuestra sociedad, un “neurótico” es una idea asociada al psicoanálisis, a Freud, al complejo de Edipo; al mismo tiempo, vemos al neurótico como un egocéntrico, un individuo patológico cuyos conflictos parentales no se han resuelto aún. Así, por un lado, la palabra evoca una ciencia, incluso el nombre de un héroe clásico, un concepto y, por el otro, evoca un tipo definido, con ciertas características y una biografía imaginada enseguida. Los mecanismos mentales se ponen en marcha en esta instancia, extraen dicha figura de nuestro universo y le dan un significado, una interpretación; por supuesto, difieren de aquellos cuya función es la de aislar una percepción precisa de una persona o de una cosa y concebir un sistema de conceptos que lo explique. El lenguaje en sí mismo, cuando transmite representaciones, se encuentra en un punto medio entre lo que llamamos *lenguaje de observación* y *lenguaje de la lógica*; el primero expresa hechos puros —si tales existen— y el segundo, símbolos abstractos. Esto es, tal vez, uno de los más notables fenómenos de nuestro tiempo —esta soldadura del lenguaje y de la representación—. Me explico.

Hasta los albores del siglo [xx], el lenguaje verbal ordinario era un medio tanto para la comunicación como para el conocimiento, para las ideas colectivas y la investigación abstracta, ya que era común tanto para el sentido común como para la ciencia. Actualmente el lenguaje no verbal —matemáticas y lógica— que ha sido apropiado para la esfera de la ciencia, ha sustituido signos y palabras, y ecuaciones, por proposiciones. El mundo de nuestra experiencia y de nuestra realidad ha sido dividido en dos, y las leyes que gobiernan nuestro

El primer paso en esta dirección fue tomado por Piaget cuando estudió las representaciones del mundo del niño y su investigación se mantiene ejemplar hasta nuestros días.

mundo cotidiano no tienen ahora ninguna relación obvia con las que gobiernan el mundo de la ciencia. Si ahora estamos interesados en el fenómeno lingüístico, esto es parcialmente debido a que el lenguaje está en declive, tal como nos preocupamos por las plantas, la naturaleza y los animales, porque están amenazadas con la extinción. El lenguaje, excluido de la esfera de la realidad material, emerge en la realidad histórica y convencional; y si ha perdido su relación con la teoría, mantiene su relación con la representación, que es todo lo que ha quedado. Así si el estudio del lenguaje está incrementando el involucramiento de la psicología social, no es porque esta última quiera contar lo que ha sucedido en otras disciplinas o quiera añadir una dimensión social a sus abstracciones individuales o por cualquier otro motivo filantrópico. Está simplemente, conectado con el cambio que hemos mencionado, el cual se liga exclusivamente a nuestro método de entendimiento común y cotidiano y al intercambio de nuestras formas de ver las cosas.

b) Durkheim – de acuerdo con la tradición Aristotélica y Kantiana – tiene más bien una concepción estática de estas representaciones-algo parecido a los Estoicos.

Consecuentemente, las representaciones en su teoría, son como el espesor de la niebla, o más bien actúan como estratos de aire estancados en la atmósfera social, del que se dice que se podría cortar con un cuchillo. Mientras que esto no es enteramente falso, lo que es más sorprendente para el observador contemporáneo es su movilidad y su carácter circular, en suma, su plasticidad. Las vemos más como estructuras dinámicas, operando sobre un ensamble de relaciones y de comportamientos que aparecen y desaparecen, junto con las representaciones. Justamente como la desaparición de la palabra 'neurótico' de nuestros diccionarios, desvanecería algunos sentimientos, un cierto tipo de relaciones hacia ciertas personas particulares, una manera de juzgar y consecuentemente, una manera de juzgarnos a nosotros mismos.

Enfatizo estas diferencias para un propósito. Las representaciones sociales con las cuales estoy relacionado no son aquellas de las sociedades primitivas, tampoco son sus sobrevivientes, en el subsuelo de los tiempos prehistóricos de nuestra cultura. Son todas aquellas de nuestra sociedad actual, de nuestro suelo humano, político y científico, que no siempre tienen suficiente tiempo para permitir una sedimentación apropiada, para convertirse en tradiciones inmutables. Y su importancia continúa incrementándose, en proporción directa a la heterogeneidad y fluctuación de los sistemas unificados –ciencia, religiones e ideologías oficiales- y para los cambios que éstas llevarán a cabo, para penetrar la vida diaria y llegar a ser parte de la realidad común. Los medios masivos han acelerado esta tendencia, multiplicando tales cambios e incrementando la necesidad de una liga entre, por un lado, nuestras ciencias abstractas puras y las creencias en general, y por otro, nuestras actividades concretas como individuos sociales. En otras palabras, aquí hay una continua necesidad de reconstituir el 'sentido común' o la forma del entendimiento que crea el sustrato de imágenes y significados, sin los cuales ninguna colectividad puede operar. Similarmente, nuestras colectividades no podrían funcionar en la actualidad si las representaciones sociales no hubieran sido formadas, como la base del conjunto de teorías e ideologías que se transforman en realidades compartidas, referentes a la interacción entre las personas, las cuáles constituyen una categoría separada del fenómeno. Y la característica específica de estas representaciones es precisamente que pueden 'encarnar ideas' en experiencias colectivas e interacciones del comportamiento, las cuales pueden, más confiablemente, ser comparadas con trabajos de arte, más que reacciones mecánicas. El escritor bíblico estaba ya consciente de esto cuando afirmó que el verbo se hizo carne; y el marxismo lo confirma cuando afirma que las ideas, una vez liberadas dentro de las masas, son y se comportan como fuerzas materiales.



ψ

Casi no conocemos nada de esta alquimia, la cual transmuta la base metálica de nuestras ideas en el oro de nuestra realidad. Como cambiar los conceptos en objetos o en personas, es el enigma que nos ha preocupado por siglos, y el verdadero propósito de nuestra ciencia, como distinta de otras ciencias, las cuales, en efecto, se preguntan sobre los procesos reversibles.

Estoy bien consciente de que una distancia insuperable separa el problema de su solución, la distancia preparada para el puente es muy pequeña. Pero no cesaré de repetir que si la psicología social no trata de unir esta separación, fallará en su tarea, así, no sólo fallará en su progreso, sino que, más aún, dejará de existir.

Para resumir: si, en el sentido clásico, las representaciones colectivas son un dispositivo explicativo, y se refieren a una clase general de ideas y creencias (ciencia, mito, religión, etc.), para nosotros, ellas son fenómenos que necesitan ser descritos, y ser explicados. Son un fenómeno específico que está relacionado con un modo particular de entendimiento y comunicación —un modo que crea tanto la realidad como el sentido común. Es con el fin de subraya esta distinción, que empleo el término ‘social’ en lugar de ‘colectivo’.

(3) *Ciencias sagradas y profanas; universos consensual y reificado.*

El lugar que ocupan las representaciones en una sociedad pensante es el que nos interesa aquí. Primeramente, este lugar ha sido puesto —y hasta cierto punto— como determinado por la distinción entre una esfera sagrada —digna de respeto y veneración, para así mantenerse al margen de todas las actividades humanas con propósito— y una esfera profana en la que actividades utilitaristas se llevasen a cabo. Estos mundos separados y opuestos, que en mayor o menor grado determinan a cada cultura y a cada individuo, las esferas de sus propias fuerzas y las del exterior, aquello que podemos alterar y aquello que nos altera, el *opus proprium* y el *opus alienum*. Todo conocimiento suponía una división tal de la realidad, y una disciplina que se ocupaba en una de las esferas era totalmente diferente de la disciplina que se ocupaba en la otra; las ciencias sagradas no tenían nada en común con las ciencias profanas. Sin duda, era posible pasar de la una a la otra, pero esto solo ocurrió cuando los contenidos se tornaron confusos.

Dicha distinción ha sido abandonada. Ha sido remplazada por otra, más básica, la distinción entre los universos consensual y reificado. En el universo consensual, la sociedad es una creación visible y continua, impregnada de significado y propósito, con voz humana, de acuerdo con la existencia humana, actuando y reaccionado como un ser humano. En otras palabras,

el hombre es ahí la medida de todas las cosas. En el universo reificado, la sociedad es transformada en un sistema de entidades sólidas, básicas e invariables, que son indiferentes a la individualidad y a la falta de identidad. Esta sociedad se ignora a sí misma y a sus creaciones, a las cuales considera objetos aislados, tales como personas, ideas, ambientes y actividades. Las diversas ciencias que se ocupan de tales objetos pueden, por así decirlo, imponer su autoridad en el pensamiento y la experiencia de cada individuo, y decidir, en cada caso particular, lo que es verdad y lo que no. Todas las cosas, cualesquiera que sean las circunstancias, son aquí la medida del hombre.

Incluso el uso de los pronombres *nosotros* y *ellos* puede expresar este contraste: *nosotros* representa al grupo de individuos con los que nos relacionamos; *ellos* — los franceses, los escolares, los sistemas del estado, etcétera— representa a un grupo diferente al que no pertenecemos pero nos vemos forzados a hacerlo. La distancia entre la primera y la tercera persona del plural expresa la distancia que separa un lugar social en el que nos sentimos incluidos de un lugar dado, indeterminado y, de todas formas, impersonal. Esta falta de identidad está en la raíz de la angustia psíquica del hombre moderno, es un síntoma de esta necesidad de verse a uno mismo en términos de un *nosotros* y un *ellos*; oponer el *nosotros* al *ellos*; y por tanto de la propia incapacidad de relacionar o vincular al uno con el otro. Grupos e individuos tratan de superar dicha necesidad ya sea identificándose con un *nosotros*, encerrándose a sí mismos en un mundo aparte, o identificándose con un *ellos* convirtiéndose en robots de la burocracia y de la administración.

Tales categorías como los universos consensual y reificado son exclusivas de nuestra cultura. En un *universo consensual*, la sociedad es vista como un grupo de individuos iguales y libres, cada uno con derecho a hablar en nombre del grupo y bajo su tutela. Por tanto, se asume que ningún miembro posee una capacidad exclusiva, pero cada uno puede adquirir cualquier

El arte menguante de la conversación es lo que desarrollan ellos. Es lo que los hace seguir adelante y lo que motiva las relaciones sociales que, de otra manera, desaparecerían.

capacidad que pueda ser adquirida por las circunstancias. A este respecto, todo el mundo actúa como un “aficionado responsable” o como un “observador curioso”, en el eslogan del siglo pasado. En la mayoría de los lugares públicos podemos encontrar a estos políticos aficionados, médicos, educadores, sociólogos, astrónomos, etcétera, expresando sus opiniones, ventilando sus puntos de vista y apoyándose en las leyes. Tal estado de cosas requiere cierta complicidad, esto es, convenios lingüísticos, preguntas que no se deben hacer, temas que no pueden y que pueden ser ignorados. Estos mundos se encuentran institucionalizados en los clubes, en las asociaciones y los cafés de hoy, como lo estuvieron en las tertulias y en las academias del pasado. El arte menguante de la conversación es lo que desarrollan ellos. Es lo que los hace seguir adelante y lo que motiva las relaciones sociales que, de otra manera, desaparecerían. A la larga, la conversación crea nodos de estabilidad y de recurrencia, una comunidad de importancia entre sus practicantes. Las reglas de este arte mantienen todo un complejo de ambigüedades y de convenios sin los que la vida social no podría existir. Permiten al individuo compartir un banco implícito de imágenes y de ideas dadas por hecho y aceptadas mutuamente. El pensamiento se hace en voz alta. Este se convierte en una actividad pública ruidosa que satisface la necesidad de comunicarse; por tanto, mantiene y consolida al grupo mientras que para transmitir el carácter cada miembro lo requiere. Si pensamos antes de hablar y hablamos para ayudar a nuestro pensamiento, también hablamos para proveer una realidad sonora a la presión interna de esas conversaciones en las que nos enlazamos a otros. Beckett ha asumido la situación en *Endgame*:

Clove: ¿Qué es lo que me mantiene aquí?

Hamm: La conversación.

El motivo es profundo. Quienquiera que mantenga sus oídos puestos en aquellos lugares donde la gente conversa, quienquiera que lea entrevistas con atención se dará cuenta de que la mayoría de las conversaciones son acerca de problemas altamente “metafísicos”—la muerte, el nacimiento, la injusticia, etcétera—y acerca de las leyes éticas de la sociedad. Por tanto, proporcionan un comentario permanente sobre grandes eventos nacionales, científicos o urbanos, y son, por consiguiente, el equivalente moderno al coro griego, aunque en el escenario histórico ya no permanece en los extremos.

En un *universo reificado*, la sociedad es vista como un sistema de roles y clases diferentes cuyos miembros son desiguales. Solo las competencias adquiridas determinan su grado de participación de acuerdo con el mérito, su derecho a actuar como “médico”, como “psicólogo”, como “sindicalista” o de abstenerse en la medida en que “no tenga competencia en la materia”. Las permutaciones de los roles, la habilidad de tomar el lugar de alguien, son maneras de adquirir competencia o de aislarse uno mismo, de ser diferente. Por tanto, nos enfrentamos unos a otros, dentro del sistema, como organizaciones preestablecidas, cada una con sus normas y regulaciones. De ahí surgen las compulsiones que experimentamos y la sensación de que no podemos alterarlas a voluntad. Ahí hay un comportamiento adecuado para cada circunstancia, una fórmula lingüística para cada confrontación y ni qué decir de la información apropiada para un contexto dado. Estamos sujetos por lo que une a la organización, que corresponde a una



especie de aceptación general y no a una comprensión recíproca, sí a una secuencia de prescripciones y no a una secuencia de acuerdos. La historia, la naturaleza, todas esas entidades responsables del sistema son igualmente responsables de la jerarquía de los roles y las clases, de su solidaridad. Cada situación contiene una ambigüedad potencial, una vaguedad, dos posibles interpretaciones, pero sus connotaciones son negativas, son obstáculos que debemos superar antes de que todo se vuelva claro, preciso e inequívoco. Esto se logra mediante el procesamiento de información, por la falta de participación de los transformadores y la existencia de canales adecuados. La computadora sirve como el modelo para el tipo de relaciones establecidas así, y su racionalidad no podemos sino esperar que sea la racionalidad de lo computado.

El contraste entre los dos universos tiene un efecto psicológico. El límite entre ellos divide en dos la realidad

colectiva y, por supuesto, la física. Es evidente que las ciencias son los medios por los cuales entendemos el universo reificado, mientras que las representaciones sociales lidian con el universo consensual. El propósito del primero es establecer un gráfico de las fuerzas, los objetos y los sucesos, independientes de nuestros deseos y fuera de nuestra conciencia, a los que reaccionamos imparcial y sumisamente. Mediante la ocultación de los valores, tiene por objetivo alentar la precisión intelectual y la evidencia empírica. Por otro lado, las representaciones restauran la conciencia colectiva y le dan forma al explicar fenómenos y eventos, y convertirlos, así, en accesibles para todo el mundo, ya que coinciden con nuestros intereses inmediatos. Las representaciones se refieren, según William James, a “la realidad práctica, la realidad para nosotros y, para obtener eso, un objeto no solo debe aparecer, sino que debe aparecer *interesante e importante*. El mundo cuyos objetos



no son interesantes ni importantes simplemente lo tratamos de manera negativa, lo marcamos como irreal” (W. James, 1980, p. 295).

El uso de un lenguaje de imágenes y de palabras que se han vuelto propiedad común mediante la difusión de ideas reportadas vivifica y fertiliza los aspectos de la sociedad y la naturaleza en que nos ocupamos. Sin duda —y esto es lo que me propongo demostrar— la naturaleza específica de tales representaciones expresa la naturaleza específica del universo consensual del que son producto y al que pertenecen exclusivamente. Por tanto, la psicología social es la ciencia de tales universos. Al mismo tiempo, vemos con mayor claridad la verdadera naturaleza de estas ideologías, la cual facilita la transición de un mundo a otro; esto es, para expulsar categorías del universo consensual a las del reificado y para subordinar las primera a la segunda. Por tanto, no tienen una estructura especifi-

ca ni pueden ser percibidas como representaciones o como ciencias. Así es como llegan a afectar tanto a la sociología como a la historia.

III. LO FAMILIAR Y DESCONOCIDO

Para entender el fenómeno de las representaciones sociales, de todos modos, tenemos que comenzar por el inicio y avanzar paso a paso. Hasta este punto, no he hecho más que sugerir ciertas reformas y tratar de reivindicarlas. No pude evitar hacer hincapié en ideas específicas si quería defender el punto de vista que estaba sosteniendo. Pero al hacerlo he demostrado el hecho de que:

- a) las representaciones sociales deben ser vistas como un “entorno” en relación con el individuo o el grupo, y
- b) [las representaciones sociales] son, en ciertos aspectos, específicas de nuestra sociedad.



El cambio como tal es solo percibido y aceptado en la medida en que provea una especie de vivacidad y que evite la asfixia del diálogo bajo el peso de la repetición.

¿Por qué creamos estas representaciones? En nuestros motivos para su creación, ¿qué explica sus propiedades cognitivas? Estas son las preguntas que acometeremos primero. Podríamos responder recurriendo a tres hipótesis tradicionales: i) la hipótesis de la deseabilidad, es decir, que un individuo o un grupo busca crear imágenes para inventar frases que expresarán u ocultarán sus intenciones; y dichas imágenes y frases son distorsiones de una realidad objetiva; ii) la hipótesis del desequilibrio, se refiere a que todas las ideologías, todos los conceptos del mundo, son medios para resolver tensiones físicas o emocionales producidas por una falla o la falta de integración social. Por lo que son compensaciones imaginarias cuyo propósito es restaurar en cierto grado la estabilidad interna, y iii) la hipótesis del control se refiere a que los grupos crean representaciones para filtrar información derivada del entorno, con el fin de controlar el comportamiento del individuo. Estas funcionan, por tanto, como una especie de manipulación del pensamiento y de la estructura de la realidad, similar a los métodos de control de la “conducta” y a la propaganda que ejerce una coerción compulsiva sobre aquellos a los que va dirigida.

Tales hipótesis no están desprovistas de verdad del todo. Las representaciones sociales deben responder a una necesidad determinada, responder a un estado de desequilibrio, y además a la impopular pero inerradicable dominación de un sector de la sociedad sobre otro. No obstante, dichas hipótesis tienen en común el defecto de ser muy generales; no explican por qué esas funciones deben ser cumplidas por este método de comprensión y comunicación en vez de algún otro, como la ciencia o la religión, por ejemplo. Por tanto, deberemos buscar una hipótesis diferente, menos general y

más acorde con lo que han observado los investigadores en el campo. Por otra parte, a falta de espacio, no puedo elaborar mis reticencias ni justificar aún más mi teoría. Tendré que exponer, sin más ni más, una intuición y un hecho que yo creo que son verdades: el propósito de todas las representaciones es hacer que algo desconocido o que lo desconocido en sí mismo sea familiar.

Lo que quiero decir es que los universos consensuales son lugares en los que todo el mundo quiere sentirse en casa, seguros de cualquier riesgo, fricción o conflicto. Donde todo lo que se diga y se haga confirme las creencias y las interpretaciones adquiridas, que corrobore la tradición en vez de contradecirla. Se espera que se recurra a las mismas situaciones, gestos e ideas una y otra vez. El cambio como tal es solo percibido y aceptado en la medida en que provea una especie de vivacidad y que evite la asfixia del diálogo bajo el peso de la repetición. En conjunto, la dinámica de las relaciones es una dinámica de familiarización, donde los objetos, los individuos y los sucesos son percibidos y entendidos en relación con encuentros o paradigmas previos. Como resultado, la memoria prevalece sobre la deducción, el pasado sobre el presente, la respuesta sobre el estímulo o las imágenes sobre la “realidad”. Aceptar y entender lo que es familiar, para crecer acostumbrado a ello y hacerlo un hábito, es una cosa, pero otra muy distinta es preferirlo como el estándar de referencia y medir con ello todo lo que sucede y es percibido. En este caso, no nos limitamos a declarar lo que caracteriza a un parisino, a una persona “respetable”, a una madre, al complejo de Edipo, etcétera, pero esta conciencia es también usada como criterio para evaluar lo inusual, anormal y así sucesivamente. O en otras palabras, lo desconocido.

De hecho, para nuestro amigo “el hombre de la calle” (amenazado ahora por la extinción junto con los paseos por la calle, que pronto serán reemplazados por el hombre enfrente del televisor), la mayoría de las opiniones derivadas de la ciencia, el arte y la economía —las cuales tienen que ver con los universos reificados— difieren, de muchas maneras, de las opiniones familiares, a la mano, las que él ha construido a partir de trozos y piezas de tradiciones científicas, artísticas y económicas, de la experiencia personal y de las habladurías. Porque difieren, él tiende a pensar en ellas como invisibles, irreales —para la realidad del mundo, tal como el realismo en la pintura es en gran medida una cuestión de limitaciones o convenciones—. En consecuencia, tal vez experimente este sentido de no familiaridad cuando las fronteras o convenciones desaparezcan; cuando las distinciones entre lo abstracto y lo concreto se vuelvan borrosas, o cuando un objeto, al cual siempre ha pensado como abstracto, de repente emerja en toda su concreción, etcétera. Esto tal vez ocurra cuando se le ponga enfrente una imagen de la reconstrucción física de entidades puramente teóricas, como átomos o robots, o de hecho, con cualquier

comportamiento, persona o relación atípica, lo que podría impedir que reaccionara como de ordinario lo habría hecho. [El hombre de la calle] no encuentra lo que esperaba encontrar, se queda con un sentimiento de incompletitud y aleatoriedad. Por ello, el discapacitado mental o la gente perteneciente a otras culturas son inquietantes, porque son como nosotros y, sin embargo, no como nosotros; entonces decimos que son “incultos”, “bárbaros”, “irracionales” y así sucesivamente. De hecho, todo lo prohibido o remoto, personas, temas, aquello que ha sido exiliado hasta las mismas fronteras de nuestro universo, está siempre dotado de características imaginarias, y preocupa e inquieta precisamente porque está ahí sin estar ahí; son percibidos sin ser percibidos; su irrealidad se convierte en aparente cuando estamos en su presencia, cuando su realidad es forzada sobre nosotros, es como estar cara a cara con un fantasma o con un personaje ficticio en la vida real; o como la primera vez que vemos a una computadora jugando ajedrez. Entonces, algo que hemos considerado como de fantasía se vuelve realidad ante nuestros ojos. Podemos ver y tocar algo que estábamos impedidos de ver o de tocar.



La realidad de algo ausente, lo que “no es tan correcto” de un objeto, es lo que caracteriza a lo desconocido. Algo parece ser visible sin serlo tanto; similar, mientras que es diferente; accesible e inaccesible. Lo desconocido atrae e intriga a individuos y comunidades, mientras que al mismo tiempo los alarma, los obliga a hacer explícitos los supuestos implícitos básicos para el consenso. Lo “no tan correcto” preocupa y amenaza, como cuando un robot se comporta como una criatura viviente, aunque carece de vida por sí mismo, de repente se convierte en el monstruo Frankenstein, algo tanto fascinante como aterrador. El miedo a lo que es extraño (y de los extraños) está muy arraigado. Ha sido observado en niños durante el tercer cuarto de su primer año, y una serie de juegos para niños son en realidad una forma de superar y controlar este miedo. Fenómenos de pánico masivo con frecuencia se derivan de la misma causa y se expresan en los mismos movimientos de escape y angustia. Esto es porque el pavor a perder los puntos de referencia habituales, a perder el contacto con lo que provee un sentido de continuidad, de entendimiento mutuo, es una angustia intolerable. Y cuando la otredad se nos impone en la forma de algo “no tan” como debe ser, por instinto la rechazamos porque amenaza nuestro orden establecido.

El acto de representación es un medio para transferir lo que nos perturba, lo que amenaza nuestro universo, del exterior al interior, de lejos a cerca. La transferencia se efectúa al separar los conceptos y las percepciones que suelen estar vinculados y situarlos en un contexto en el que lo inusual se convierte en ordinario y lo desconocido se puede incluir en una categoría reconocida. Por tanto, cuando se trata de definir y hacer más accesibles los tratos del psicoanalista con su paciente —ese “tratamiento médico sin medicina” que parece inminentemente paradójico a nuestra cultura— algunos lo compararán con una “confesión”. Así, el concepto se separa de su contexto analítico y se transpone al de los sacerdotes y penitentes, de padres confesores y pecadores arrepentidos. Entonces el mé-

todo de la libre asociación se asemeja al de las normas de la confesión. De este modo, lo que al principio pareció ofensivo y paradójico, se convierte en un proceso ordinario y normal. El psicoanálisis no es más que una forma de confesión. Y más tarde, cuando el psicoanálisis ha sido aceptado y es una representación social, a la propia confesión se le ve más o menos como una forma de psicoanálisis. Una vez que el método de asociación libre ha sido separado de su contexto teórico y de sus connotaciones religiosas dadas deja de ser sorprendente y perturbador y, en cambio, asume un carácter de ordinario. Y esto no es, como podríamos estar tentados a creer, una simple cuestión de analogía, sino una real y socialmente significativa fusión, un desplazamiento de valores y sentimientos.

En este caso, como lo hemos visto en otros, las imágenes, las ideas y el lenguaje compartido por determinado grupo siempre parecen dictar la dirección y el recurso inicial por medio del cual el grupo intenta llegar a un acuerdo con lo desconocido. El pensamiento social debe más a la convención y a la memoria que a la razón; debe más a las estructuras tradicionales que a las corrientes intelectuales o estructuras perceptivas. Denise Jodelete ha analizado —en una obra que, sin embargo, desafortunadamente no fue publicada— las reacciones de los habitantes de varios poblados ante discapacitados mentales que fueron colocados entre ellos. Dichos pacientes, aun con su apariencia casi normal y a pesar de las instrucciones que los aldeanos habían recibido, continuaban siendo vistos como extraterrestres, a pesar del hecho de que su presencia había sido aceptada por muchos, muchos años, y de que compartían con los aldeanos la vida diaria e incluso sus hogares. Por tanto, se hizo evidente que las representaciones a las que ellos dieron lugar, derivadas de los puntos de vista y nociones tradicionales, eran las que determinaban la relación de los aldeanos con ellos.

Sin embargo, aunque somos capaces de percibir tal discrepancia, nadie puede acabar con ella. La tensión

básica entre lo familiar y lo desconocido siempre se resuelve, en nuestros universos consensuales, a favor de los primeros. En el pensamiento social, la conclusión tiene prioridad sobre la premisa y en las relaciones sociales, de acuerdo con la atinada fórmula de Nelly Stephane, el veredicto tiene prioridad sobre el proceso. Antes de ver y escuchar a una persona ya la hemos juzgado; clasificado y creado una imagen de ella. De manera que todas las consultas que hacemos y nuestros esfuerzos para obtener información solo sirven para confirmar esta imagen. Por otra parte, los experimentos de laboratorio confirman esta observación:

Los errores comunes que los sujetos cometen sugiere que hay un factor general que rige el orden en que dichos controles se llevan a cabo. Los sujetos parecen estar sesgados hacia intentos de verificar una conclusión, si se trata de su propia respuesta oficial o de las que son dadas por el experimentador para evaluar. Buscan determinar si las premisas pueden ser combinadas de tal manera que hagan verdadera la conclusión. Por supuesto, esto simplemente muestra que la conclusión y las premisas son consistentes, no que la conclusión siga a las premisas.

WASON Y JOHNSON-LAIRD, 1972, P. 157.

Cuando todo está dicho y hecho, las representaciones que fabricamos —de una teoría científica, una nación, un artefacto, etcétera— son siempre el resultado de un esfuerzo constante de hacer ordinario y real algo desconocido o que nos produce la sensación de desconocimiento. Y por medio de aquellas podemos superarlo e integrarlo a nuestro mundo mental y físico, que de este modo resulta enriquecido y transformado. Después de una serie de ajustes, lo que parecía muy lejano ahora parece a la mano; aquello que parecía abstracto se vuelve concreto y casi normal. Sin embargo, mientras las creamos [las representaciones] siempre estamos, más o menos, conscientes de nuestras intenciones, ya que las imágenes y las ideas mediante las cuales captamos lo inusual solo nos remiten a lo que

ya conocíamos y que nos ha sido familiar por mucho tiempo y que, por tanto, da una impresión tranquilizadora de *déjà vu* (ya visto) y *déjà connu* (ya conocido). Bartlett escribe: "Como se ha señalado antes, cada vez que un material presentado visualmente pretende ser representativo de un objeto común, pero contiene ciertas características desconocidas en la comunidad en la que el material es introducido, estas características invariablemente sufren transformaciones en la dirección de lo familiar." Bartlett, 1961, p. 178.

Es como si, cada vez que un incumplimiento o ruptura ocurriera en lo que suele percibirse como normal, nuestras mentes sanaran la herida y rediseñaran desde dentro eso que falta. Tal proceso nos consuela y tranquiliza; restaura un sentimiento de continuidad en el grupo o el individuo amenazado por la discontinuidad y la falta de significado. Por ello, al estudiar una representación, siempre debemos tratar de descubrir la característica desconocida o no familiar que la motivó y que la ha absorbido. Pero es particularmente importante que el desarrollo de tal característica sea observado desde el mismo momento que surge en la esfera social.

El contraste con la ciencia es sorprendente. La ciencia avanza en sentido contrario: de la suposición a la conclusión, en especial en el campo de la lógica, así como el objetivo de la ley es garantizar la prioridad del juicio sobre el veredicto. Pero se debe basar en un sistema completo de lógica y pruebas para proceder de una manera que es bastante extraña al proceso natural y a la función del pensamiento de un universo consensual ordinario. Debe, además, establecer ciertas leyes —imparcialidad, repetición de los experimentos, distancia al objeto, independencia de la autoridad y tradición— que nunca son del todo aplicadas. Para hacer que la permutación de ambos términos de la discusión sea posible, se crea un entorno artificial mediante el recurso a lo que se conoce como la *construcción racional de los hechos y de las ideas*. Entonces, para superar nuestra tendencia a confirmar lo familiar, a probar lo que ya se



sabe —una tendencia que dificulta la investigación y la evitación del error— el científico está obligado a falsificar, a tratar de invalidar sus propias teorías y a confrontar las pruebas con la evidencia contraria. Pero eso no es todo. Dado que se ha convertido en lo moderno y ha roto con el sentido común, la ciencia se ocupa con éxito en demoler de manera constante la mayoría de nuestras percepciones y opiniones actuales para de-

mostrar que los resultados imposibles son posibles y para mostrarnos que la mayoría de nuestras ideas y experiencias habituales no son ciertas. En otras palabras, su objetivo es *hacer lo familiar desconocido* en sus ecuaciones matemáticas como en sus laboratorios. Y de esta forma, [la ciencia] prueba, en contraste, que el propósito de las representaciones sociales es precisamente ese que ya se había indicado.

IV. ANCLAJE Y OBJETIVACIÓN O LOS DOS PROCESOS QUE GENERAN REPRESENTACIONES SOCIALES

Ciencia, sentido común y representaciones sociales

La ciencia y las representaciones sociales son muy diferentes una de la otras y a la vez tan complementarias que podríamos pensar y hablar en ambos registros. El filósofo francés Bachelard observó que el mundo en el que vivimos y el mundo del pensamiento no son uno y el mismo. Sin embargo, no podemos dejar de anhelar y esforzarnos por lograr un solo mundo, idéntico. Contrario a lo que se pensaba el siglo pasado [xix], lejos de ser el antídoto de las representaciones sociales y de las ideologías, las ciencias ahora en realidad generan tales representaciones. Nuestros mundos reificados se incrementan con la proliferación de las ciencias. Como las teorías, la información y los sucesos se multiplican, se tienen que duplicar y reproducir a un nivel más accesible y próximo, por lo que adquieren forma y energía fuera de sí mismos. En otras palabras, son transferidos a un universo consensual, circunscrito y representado. La ciencia estuvo basada, primero, en el sentido común e hizo al sentido común menos común; pero ahora el sentido común es ciencia hecha algo común. De modo incuestionable, cada hecho, cada lugar común oculta en su trivialidad un mundo de conocimiento, un compendio de cultura y un misterio que hace que ambos sean compulsivos y fascinantes. “¿Puede haber algo más atractivo”, pregunta Baudelaire, “más fructífero y más positivamente emocionante que un lugar común?”. Y agregaríamos, ¿más colectivamente eficaz? No es sencillo hacer que las palabras, las ideas o los seres desconocidos sean ordinarios, cercanos y reales. Para darles un rostro familiar, es necesario poner en movimiento los dos mecanismos del proceso del pensamiento basados en la memoria y en las conclusiones anticipadas.

El primer mecanismo se esfuerza por anclar las ideas extrañas, reducirlas a categorías e imágenes ordinarias y situarlas en un contexto familiar. Así, por ejemplo, una

persona religiosa trata de relacionar con una escala de valores religiosos una nueva teoría o el comportamiento de un extraño. El propósito del segundo mecanismo es objetivarlos, eso es convertir algo abstracto en algo casi concreto, transferir lo que está en la mente al mundo físico de lo existente. Las cosas que el ojo de la mente percibe parecen estar ante nuestros ojos físicos y un ser imaginado comienza a asumir la realidad de algo visto, algo tangible. Dichos mecanismos hacen de lo desconocido algo familiar: el primero lo transfiere a nuestra propia esfera, en la que somos capaces de compararlo e interpretarlo; el segundo, lo reproduce entre las cosas que podemos ver, tocar y, por tanto, controlar. Ya que las representaciones son creadas por estos dos mecanismos, es esencial que entendamos cómo funcionan.

Anclaje: Es el proceso que extrae algo extraño y perturbador que nos intriga en nuestro particular sistema de categorías y lo compara con el paradigma de una categoría que pensamos adecuada. Es algo así como el anclaje de un barco extraviado a una de las boyas en nuestro espacio social. Por tanto, para los habitantes del pueblo en el estudio de Denise Jodelet, los enfermos mentales colocados en su medio por la asociación médica fueron de inmediato juzgados por las normas convencionales y comparados con idiotas, vagabundos, espásticos o con lo que en el dialecto local era conocido como “malandrines”. En la medida en que una idea o un objeto dado es comparado con el paradigma de una categoría adquiere características de esa categoría y se reajusta para quedar en ella. Si la clasificación que se obtuvo de esta manera es aceptada por la generalidad, entonces cualquier opinión que se refiera a esa categoría se referirá también al objeto o a la idea. Por ejemplo, la mencionada opinión de los pobladores, de idiotas, vagabundos y espásticos es transferida, sin modificar, a los enfermos mentales. Incluso cuando estamos conscientes de cierta discrepancia, de que nuestra evaluación solo es aproximada, nos aferramos a ella para preservar un mínimo de coherencia entre lo desconocido y lo conocido.



Por tanto, el anclaje es clasificar y nombrar algo. Las cosas no clasificadas o carentes de nombre son extrañas, no existentes y al mismo tiempo, amenazadoras. Experimentamos una resistencia, un alejamiento cuando somos incapaces de evaluar algo, de describirlo para nosotros mismos o para los demás. El primer paso hacia la superación de dicha resistencia, hacia conciliar un objeto o una persona, se da cuando somos capaces de colocarlo en una categoría ya existente, de etiquetarlo con un nombre familiar. Una vez que podemos hablar de algo, evaluarlo y comunicarlo — incluso vagamente como cuando decimos que alguien es “inhibido”— entonces podemos representar lo inusual en nuestro

mundo usual y reproducirlo como la réplica de un modelo familiar. Al clasificar lo inclasificable y nombrar lo innombrable somos capaces de imaginarlo, de representarlo. De hecho, la representación es básicamente un sistema de clasificación y denotación de asignación de categorías y nombres. La neutralidad está prohibida por la misma lógica del sistema en el que cada objeto y ser deben poseer un valor positivo o negativo y asumir un lugar dado en una jerarquía claramente clasificada. Cuando clasificamos a una persona entre los neuróticos, los judíos o los pobres, no solo estamos confirmando un hecho, sino que la evaluamos y la etiquetamos. Y al hacerlo, revelamos nuestra “teoría” de la sociedad y de la naturaleza humana.

En mi opinión, este es un factor vital en la psicología social que no ha recibido la atención que merece. De hecho, estudios acerca de los fenómenos de la evaluación, clasificación, categorización (Eiser y Stroebe, 1972) etcétera, no tienen en cuenta los sustratos de dichos fenómenos y no caen en la cuenta de que estos presuponen una representación de seres, objetos y hechos. Sin embargo, el proceso de las representaciones implica la codificación de, incluso, los estímulos físicos en una categoría específica, como una investigación sobre la percepción de los colores en diversas culturas ha revelado. Por tanto, los estudiosos admiten que, cuando se les muestran a los individuos diferentes colores, estos son percibidos en relación con un paradigma —aunque tal paradigma sea del todo desconocido para ellos— y los clasifican por medio de una imagen mental (Rosch, 1977). De hecho, una de las lecciones que la sociología contemporánea nos ha enseñado es que cualquier sistema de categorías presupone una teoría que lo define, lo especifica y especifica su uso. Cuando tal sistema desaparece, tenemos derecho a asumir que la teoría también ha desaparecido.

Sin embargo, vamos a proceder sistemáticamente. *Clasificar algo* quiere decir que lo limitamos a un conjunto de comportamientos y normas que estipulan lo que es y lo que no es admisible en relación con todos los

individuos incluidos en este rango. Cuando clasificamos a una persona como marxista, pescador o lector de *The Times*, la confinamos a un conjunto de límites lingüísticos, espaciales, de comportamiento y a ciertos hábitos. Y si luego vamos más lejos y le hacemos saber lo que hemos hecho, llevaremos nuestra influencia sobre ella mediante la formulación de preguntas específicas relacionadas con nuestras expectativas. La principal virtud por la que una clase es muy fácil de manejar es que provee un modelo o prototipo adecuado para representar la clase y una especie de álbum fotográfico de todos los individuos que se supone que pertenecen a ella. Este álbum fotográfico representa una especie de caso de prueba que resume las características comunes a una serie de casos relacionados, esto es, por un lado, una fusión idealizada de puntos sobresalientes, y por el otro, una matriz icónica de puntos fácilmente identificables. Por tanto, en la mayoría de nosotros, nuestra representación de un francés tiene una imagen de una persona bajita, que viste una boina y porta una larga barra de pan francés.

Categorizar a algo o a alguien equivale a elegir un paradigma entre los almacenados en nuestra memoria y a establecer una relación positiva o negativa con este. Cuando sintonizamos la radio a la mitad de un programa sin saber de qué trata, asumimos que es una "obra" si es suficientemente similar a "O", cuando "O" significa el paradigma de una obra, que es el diálogo, la trama, etcétera. La experiencia nos muestra que es mucho más fácil estar de acuerdo con lo que constituye un paradigma que con el grado de semejanza entre un individuo y tal paradigma. De la investigación de Denise Jodelete se desprende que, aunque los pobladores tenían el mismo pensamiento en cuanto a la clasificación general de los enfermos mentales que vivían con ellos, se encontraban mucho menos unidos en su opinión en cuanto a la semejanza de cada paciente con el "caso de prueba" generalmente aceptado. Cuando se intentó definir dicho caso de prueba, innumerables discrepancias que no solían ser obvias

salieron a la luz, gracias a la complicidad de todos los interesados.

En general, sin embargo, se puede decir que las clasificaciones se hacen al comparar individuos con un prototipo generalmente considerado para representar una clase y que los primeros están definidos por su aproximación o su coincidencia con la segunda. Por tanto, se dice de ciertas personalidades —de Gaulle, Maurice Chevalier, Churchill, Einstein, etcétera— que son representativas de una nación de políticos o de científicos y clasificamos a otros políticos o científicos en relación a ellas. Si es cierto que clasificamos y juzgamos a la gente y a las cosas comparándolas con un prototipo, entonces tenderemos de manera inevitable a darnos cuenta y seleccionar las características más representativas de este prototipo, tal como los pobladores del experimento de Denise Jodelete se encontraban más conscientes de las "rarezas" del lenguaje y del comportamiento de los enfermos mentales, durante los diez o veinte años de su estadía, que de la simpatía, diligencia y humanidad de estas desafortunadas personas.

De hecho, cualquiera que haya sido periodista, sociólogo o psicólogo clínico sabe cómo las representaciones de tal o cual gesto, ocurrencia o palabra pueden brindarles una noticia o un diagnóstico. La ascendencia del caso de prueba se debe, creo yo, a su concreción, a



La característica se convierte, como si lo fuera, en aplicable a todos los miembros de esta categoría. Cuando es positiva, registramos nuestra aceptación; cuando es negativa, nuestro rechazo.

una especie de viveza que deja una huella muy profunda en nuestra memoria, la cual somos capaces de utilizar como “modelo” con el que medimos casos individuales y cualquier imagen que apenas se le parezca. Por tanto, cada caso de prueba y cada imagen típica contienen lo abstracto en lo concreto, lo que los hace capaces de lograr el propósito principal de la sociedad: crear clases de individuos. Así, no podemos decir que conocemos a un individuo o que tratamos de comprenderlo, en cambio, sí podemos intentar reconocerlo, esto es, descubrir qué tipo de persona es, a qué categoría pertenece, y así sucesivamente. Lo que realmente significa que el anclaje involucra la prioridad del veredicto sobre el juicio y del predicado sobre el sujeto. El prototipo es la quintaesencia de tal prioridad, ya que este propicia opiniones ya hechas y por lo general conduce a más decisiones precipitadas.

Tales decisiones se alcanzan, por lo general, en una de dos maneras: generalizar o particularizar. A veces, una opinión hecha viene de inmediato a la mente y tratamos de encontrar la información o “lo particular” que se ajuste; otras veces, tenemos un particular dado en la mente y tratamos de obtener una imagen precisa de este. Al generalizar, reducimos las distancias. Seleccionamos una característica al azar y la usamos como una categoría: judío, enfermo mental, juego, nación agresiva, etcétera. La característica se convierte, como si lo fuera, en aplicable a todos los miembros de esta categoría. Cuando es positiva, registramos nuestra aceptación; cuando es negativa, nuestro rechazo. Al particularizar, mantenemos la distancia y consideramos el objeto bajo la lupa como una divergencia del prototipo. Al mismo tiempo, procuramos detectar qué característica, moti-

vación o actitud lo distingue. Al estudiar las representaciones sociales del psicoanálisis, fui capaz de observar cómo la imagen básica del psicoanálisis podía, por la exageración de una característica específica — riqueza, estatus, implacabilidad— ser modificada y particularizada para producir la del “psicoanalista americano”, y que a veces se hizo hincapié en todas esas características al mismo tiempo. De hecho, la tendencia a clasificar ya sea por generalización o por particularización no es, de ninguna manera, una opción puramente intelectual, pero refleja una actitud dada hacia el objeto, un deseo de definirlo como aberrante o normal. Eso es lo que suele estar en juego en todas las clasificaciones de las cosas no familiares — la necesidad de definir las conforme a la norma—. Además, cuando hablamos de semejanza o disimilitud, identidad o diferencia, precisamente estamos diciendo, en forma independiente, que carece de consecuencias sociales.

Hay una tendencia, entre los psicólogos sociales, a ver la clasificación como una operación analítica que implica una especie de catálogo de características separadas —color de la piel, textura del cabello, forma del cráneo y de la nariz, y así sucesivamente, si es una cuestión de raza— con la que el individuo es comparado y luego incluido en la categoría con la que comparte más características. En otras palabras, podríamos adjudicar su especificidad o no especificidad, su semejanza o diferencia, según una característica u otra. Y es de extrañar que tal operación analítica haya sido prevista, ya que hasta la fecha solo se han considerado ejemplos de laboratorio y los sistemas de clasificación que no guardan relación con el sustrato de las representaciones sociales, por ejemplo, el punto

Por otro lado, es imposible, al mismo tiempo, clasificar sin nombrar. Sin embargo, se trata de actividades distintas. Nombrar, en nuestra sociedad, otorgar un nombre a algo o a alguien, tiene un significado especial y casi solemne.

de vista colectivo de lo que ya está clasificado. Por dicha tendencia sentí que debía decir algo más acerca de mis propias observaciones respecto a las representaciones sociales, que han revelado que cuando clasificamos siempre comparamos con un prototipo, siempre nos preguntamos a nosotros mismos si el objeto comparado es normal o anormal en relación con él y tratamos de responder a la pregunta: “¿Es o no como debería ser?”.

Esta discrepancia tiene consecuencias prácticas. Porque, si mis observaciones son correctas, entonces todos nuestros “prejuicios”, ya sean nacionales, raciales, generacionales o los que sean, solo pueden ser superados alterando nuestras representaciones sociales de la cultura, de la “naturaleza humana”, etcétera. Si, por otro lado, está la visión predominante que es correcta, entonces lo único que tenemos que hacer es persuadir a los grupos o individuos antagónicos que tienen muchas características en común, que son, de hecho, sorprendentemente semejantes, y habremos acabado con las clasificaciones rígidas y rápidas y con los estereotipos mutuos. Sin embargo, el limitado éxito de dicho proyecto hasta la fecha podría sugerir que el otro es digno de intentarse.

Por otro lado, es imposible, al mismo tiempo, clasificar sin nombrar. Sin embargo, se trata de actividades distintas. Nombrar, en nuestra sociedad, otorgar un nombre a algo o a alguien, tiene un significado especial y casi solemne. Al nombrar algo, lo liberamos de un anonimato inquietante para dotarlo de una genealogía e incluirlo en un complejo de palabras específicas, lo colocamos, de hecho, en la *matriz de identidad* de nuestra cultura.

En efecto, lo anónimo, lo innombrable, no se puede convertir en una imagen comunicable o ser inmediatamente vinculado con otras imágenes. Es relegado al mundo de la confusión, de la incertidumbre y la desarticulación, incluso cuando somos capaces de clasificarlo aproximadamente como normal o anormal. Claudine Herzlich (Herzlich, 1973), en un estudio de las representaciones sociales de la salud y la enfermedad, analizó admirablemente este aspecto difícil de alcanzar de los síntomas, luego, los intentos a menudo frustrados que todos hacen para contenerlos en el habla, y la forma en que evaden nuestro alcance como un pez se desliza a través de las mallas amplias de una red. Nombrar y decir que algo es esto o aquello —si es necesario, inventar palabras para el propósito— nos hace capaces de fabricar una malla suficientemente fina para evitar que los peces escapen y, por tanto, nos permite representar esa cosa. El resultado es siempre algo arbitrario pero, en la medida en que se establece un consenso, la asociación de las palabras con la cosa se vuelve habitual y necesaria.

Por lo general, mis observaciones prueban que nombrar a una persona o cosa es precipitarlo (como una solución química es precipitada) y que las consecuencias de ello son tres: *a)* una vez nombrada, la persona o la cosa, puede ser descrita y adquiere ciertas características, tendencias, etcétera; *b)* él o eso se vuelve distinto de los otros gracias a estas características y tendencias; y *c)* él o eso se convierte en el objeto de una convención entre aquellos que adoptan y comparten la misma convención. El estudio de Claudine Herzlich revela que la etiqueta convencional fatiga se relaciona con un complejo de síntomas vagos de ciertos patrones sociales e individuales, que la distinguen



de aquellos de la enfermedad y la salud y los hace ver aceptables, casi justificables, en nuestra sociedad. Por tanto, es permisible hablar acerca de nuestra fatiga, decir que sufrimos de fatiga y reclamar ciertos derechos que, normalmente, en una sociedad basada en el trabajo y el bienestar, estarían prohibidos. En otras palabras, algo que primeramente era negado hoy es admitido.

Yo mismo fui capaz de hacer una observación muy semejante. Me di cuenta de que términos psicoanalíticos tales como *neurosis* o *complejo* dan consistencia e incluso realidad, a estados de tensión, inadaptación o alienación que solían ser vistos a la mitad del camino entre la *locura* y la *cordura*, pero nunca se les tomaba en serio. Era obvio que una vez que se les había dado un nombre, dejaban de ser inquietantes. El psicoanálisis es también responsable de la proliferación de términos derivados de un único modelo por lo que vemos un síntoma físico etiquetado *complejo de timidez*, *complejo fraternal*, *complejo de poder*, *complejo de Sardanápalo*, los cuales no son términos psicoanalíticos pero sí palabras acuñadas para imitarlos. Simultáneamente, el vocabulario psicoanalítico se ancla en el vocabulario de la vida diaria y, por tanto, es socializado. Todo lo que ha sido inquietante y enigmático acerca de estas teorías está relacionado con síntomas o personas que parecían ser molestadas o molestas para constituir imágenes estables en un contexto organizado que no tiene nada de preocupante al respecto.

Al final, a aquello que no era identificable se le da una identidad social —el concepto social se integra al lenguaje común—, y los individuos o los síntomas no son más que términos técnicos y científicos conocidos. Se dota de significado a aquello que no lo tenía previamente en el mundo consensual. Casi podríamos decir que esta duplicación y proliferación de nombres corresponde a una tendencia *nominalista*, una necesidad de identificar seres y cosas encajándolos en una representación social predominante. Señalamos anteriormente que la multiplicación de “complejos” que

acompañaban a la popularización del psicoanálisis tomó el lugar de expresiones actuales, tales como *timidez*, *autoridad*, *hermanos*, etcétera. Por estos medios, aquellos que hablan y aquellos de los que se habla se ven obligados a entrar en una matriz de identidad que no eligieron y de la que no tienen el control.

Podríamos incluso ir más lejos y sugerir que es así como todas las manifestaciones normales y desviadas de la existencia social son etiquetadas —los individuos y los grupos son estigmatizados— ya sea psicológica o políticamente. Por ejemplo, cuando llamamos *enemigo de la gente* a una persona cuyas opiniones no se ajustan a la ideología actual, dicho término que, según tal ideología, evoca una imagen definitiva excluye a tal persona de la sociedad a la que pertenece. Por tanto, es obvio que nombrar no es una operación puramente intelectual destinada a una claridad o coherencia lógica. Es una operación relacionada con una actitud social. Tal observación es dictada por el sentido común y nunca debe ser ignorada, ya que es válida para todos los casos y no simplemente para los casos excepcionales que he dado como ejemplos. En pocas palabras, clasificar y nombrar son dos aspectos del anclaje de las representaciones. Las categorías y los nombres participan de lo que el historiador del arte Gombrich ha llamado *sociedad de conceptos*. Y no solo en su contenido, sino también en sus relaciones. Yo no niego, de ninguna manera, el hecho de que son naturalmente lógicos y tienden a la estabilidad y a la consistencia, como Heider y otros afirman. Ni que tal orden es probablemente convincente. No obstante, no puedo evitar observar que estas relaciones de estabilidad y consistencia son abstracciones altamente enraizadas y rigurosas que no participan ni directa ni operacionalmente en la creación de las representaciones. Por otro lado, en el trabajo se pueden ver diferentes relaciones inducidas por los patrones sociales, las cuales producen un caleidoscopio de imágenes y emociones. La amistad parece cumplir una función importante en la psicología de Fritz Heider cuando analiza las rela-

ciones personales. Sin duda, él lo llama por el nombre general de *estabilidad*, pero debe ser claro para todos que, entre cada ejemplo concebible de la estabilidad, él ha elegido este como el prototipo para los demás.

La familia es otra imagen muy popular de las relaciones en general. Por tanto, los intelectuales y los trabajadores son descritos como hermanos; los complejos como padres; y los neuróticos como hijos ('el complejo es el padre del neurótico como alguien re-

cientemente lo dijo en una entrevista"), y así sucesivamente. El conflicto representa otro tipo de relación y está siempre implícito en cualquier descripción de contraste de pares: lo que el término normal implica y lo que excluye; la parte consciente e inconsciente de un individuo, lo que llamamos salud y enfermedad. La hostilidad está también en el fondo cada vez que comparamos razas, naciones o clases. Y las relaciones de fuerza o debilidad frecuentemente definen



preferencias donde la jerarquía asienta las numerosas categorías de los nombres. Cito al azar, pero valdría la pena explorar, en detalle, las formas en que la lógica del lenguaje expresa la relación entre los elementos de un sistema de clasificación y el proceso de nombrar. Podrían surgir patrones más sugerentes que con los que estamos familiarizados en la actualidad. Nuestros patrones actuales son, en cualquier caso, demasiado artificiales desde el punto de vista psicológico y socialmente carentes de significado. El hecho es que, si nosotros visualizamos la estabilidad como una especie de amistad o conflicto como una franca hostilidad, es simplemente porque son más accesibles y concretos en tales formas y pueden ser correlacionados con nuestros pensamientos y emociones; somos capaces de expresarlos o incluirlos en una descripción que será inteligible para cualquiera. Este es el resultado de la *rutinización*, un proceso que nos permite pronunciar, leer o escribir una palabra o noción familiar en el lugar de, o con preferencia a, una palabra o noción menos familiar.

En este punto, la teoría de las representaciones acarrea dos consecuencias. *Primero que nada*, excluye la idea del pensamiento o la percepción sin anclaje. Esto excluye la idea del llamado sesgo en el pensamiento o la percepción. Todos los sistemas de clasificación y las relaciones entre los sistemas presuponen una posición específica, un punto de vista basado en el consenso. Es imposible tener un sistema general, imparcial, como tampoco existe un significado primario de cada objeto en particular. Los prejuicios que a menudo se describen no expresan, como dicen, un déficit o limitación social o cognitiva de parte de la persona, sino una diferencia normal en perspectiva entre individuos o grupos heterogéneos dentro de una sociedad. Y estos no pueden ser expresados por la simple razón de que su opuesto —la ausencia de un déficit o de una limitación social o cognitiva— no tiene sentido. Esto equivale a admitir la imposibilidad de una psicología social desde el punto de vista de Sirius,





como los de antaño querían que fuera quien pretendiera, a la vez y al mismo tiempo, estar en sociedad y observarla desde el exterior, quienes afirmaban que una de las posiciones dentro de la sociedad era normal y todas las demás, desviaciones. Esta es una posición totalmente insostenible.

En segundo lugar, los sistemas de clasificación y nomenclatura no son simplemente medios de categorización y etiquetado de personas u objetos considerados entidades discretas. Su objetivo principal es facilitar la interpretación de las características, la comprensión de las intenciones y los motivos detrás de las acciones de la gente, de hecho, para formar opiniones. En efecto, esta es una preocupación importante, y los grupos como los individuos están propensos, en ciertas condiciones tales como la sobreestimulación y la confusión, a lo que llamaremos *manía de interpretación*. Porque no debemos olvidar que para interpretar una idea o ser no familiar siempre requerimos categorías, nombres, referencias para poder integrarlo en la “sociedad de los conceptos” de Gombrich. Los fabricamos para este propósito, conforme van surgiendo los significados, los hacemos tangibles, visibles y semejantes a las ideas y a los seres que ya hemos integrado y que no son familiares. De esta manera, las representaciones preexistentes son algo modificadas y esas cosas a punto de ser representadas se modifican aún más, para que adquieran una existencia.

Objetivar: El físico inglés Maxwell dijo una vez que lo que parecía abstracto para una generación era concreto para la siguiente. Teorías asombrosas, increíbles, que nadie toma en serio llegan a ser normales, creíbles y llenas de realidad más tarde. Cómo un hecho tan improbable como un cuerpo físico produciendo una reacción a una distancia, en un lugar en el que realmente no está presente, puede convertirse, en menos de un siglo, en un hecho común, incuestionable, es al menos tan misterioso como su descubrimiento —y de mucha mayor consecuencia práctica—. Debemos en efecto





mejorar la enunciación de Maxwell añadiendo que lo que no es familiar y no percibido en una generación se vuelve familiar y obvio en la siguiente. Esto no se debe solo al paso del tiempo o a la costumbre, aunque ambos son probablemente necesarios. Esta domesticación es el resultado de la objetivación, que es un proceso mucho más activo que el anclaje, y uno que vamos a discutir ahora.

La objetivación satura la idea de lo desconocido con realidad, lo vuelve la esencia de la realidad. Percibido

primeramente en un universo puramente intelectual y remoto, luego aparece ante nuestros ojos físico y accesible. A este respecto estamos justificados al afirmar, con Lewin, que cada representación se da cuenta —en el sentido propio del término— de un nivel diferente de la realidad. Estos niveles son creados y sostenidos por una colectividad y se desaparecen con esta, pues carecen de realidad propia; por ejemplo, el nivel supranatural, el cual fue omnipresente y ahora no existe prácticamente. Entre la ilusión total y la realidad total hay

una infinidad de gradaciones que considerar, para eso las creamos, pero la ilusión y la realidad se consiguen exactamente de la misma forma. La materialización de una abstracción es una de las más misteriosas características del pensamiento y del lenguaje. Autoridades políticas e intelectuales de todo tipo lo explotan para someter a las masas. En otras palabras, tal autoridad se basa en el arte de convertir una representación en realidad de una representación, la palabra para una cosa en una cosa para la palabra.

Para empezar, objetivar es descubrir la calidad icónica de una idea o de un ser impreciso, reproducir un concepto en una imagen, comparar ya es imaginar, llenar lo que está naturalmente vacío con sustancia. Solo tenemos que comparar a Dios con un padre y lo que era invisible instantáneamente se vuelve visible en nuestras mentes, como una persona a la que podemos responder como tal. Un tremendo banco de palabras referidas a objetos específicos está en circulación en cada sociedad, y nosotros estamos bajo una constante compulsión de proveer sus significados equivalentes concretos. Puesto que suponemos que las palabras no hablan de “nada” estamos obligados a vincularlas a algo, a encontrar equivalentes no verbales para ellas. Al igual que la mayoría de los rumores se creen en virtud del dicho: “No hay humo sin un incendio”, entonces una colección de imágenes es creada en virtud del dicho: “Nadie habla acerca de nada”.

Sin embargo no todas las palabras que constituyen este banco pueden ser vinculadas a imágenes, ya sea porque no hay suficientes imágenes aún disponibles, o porque llaman al tabú. Aquellas que, debido a su capacidad de ser representadas, han sido selecciona-

das, se fusionan o más bien se integran en lo que he llamado un modelo de *núcleo figurativo*, un complejo de imágenes que visiblemente reproduce un complejo de ideas. Por ejemplo, el modelo de la psique heredada del psicoanálisis está dividida en dos, el consciente y el inconsciente —una reminiscencia de las dualidades más comunes como involuntario-voluntario, almalmente, interno-externo— situado en el espacio uno encima del otro. Se da la circunstancia de que la de encima presiona a la que está debajo y esta “represión” es la que da lugar a los complejos. También es digno de mencionar que los términos representados son los más conocidos y más comúnmente empleados. Sin embargo, la ausencia de la sexualidad o *libido* quizá sea sorprendente, ya que cumple una función muy importante en la teoría y es susceptible de ser fuertemente cargada con imágenes. No obstante, como es el objeto de un tabú, permanece abstracto. En efecto, he sido capaz de establecer que no todos los conceptos psicoanalíticos se someten a una transformación similar, no todos son igualmente favorecidos. Por tanto, parece que una sociedad hace una selección de aquellos a los que concede poderes figurativos, de acuerdo con sus creencias, y con el banco preexistente de imágenes. Así lo señalé hace algún tiempo: “Aunque un paradigma sea aceptado porque tiene un marco sólido, su aceptación también se debe a su afinidad con otros paradigmas actuales. La concreción de los elementos de este “sistema psíquico” se deriva de su habilidad para interpretar las situaciones ordinarias” (Moscovici, 1976).

Esto de ninguna manera implica que los cambios no ocurran subsecuentemente. Pero algunos cambios tienen lugar durante la transmisión de los contornos

La concreción de los elementos de este “sistema psíquico” se deriva de su habilidad para interpretar las situaciones ordinarias” (MOSCOVICI, 1976).

familiares que responden poco a poco a la entrada reciente, así como un lecho de río se ha modificado poco a poco por las aguas que fluyen entre sus orillas. Una vez que una sociedad ha adoptado tal paradigma o núcleo figurativo encuentra más fácil hablar acerca de lo que sea que el paradigma represente y debido a esta facilidad las palabras referidas a él se usan más seguido. A continuación surgen las fórmulas y los clichés que lo resumen y se unen imágenes que al principio eran distintas. No solamente se habla acerca de ello, sino que se le explota en diversas situaciones sociales como un medio para comprender a los otros y a uno mismo, para elegir y para decidir. Mostré (Moscovici, 1976) que el psicoanálisis, una vez popularizado, se convirtió en una llave que abría todas las cerraduras de la existencia privada, pública y política. Su paradigma figurativo fue separado de su medio original por el uso continuo y adquirió una especie de independencia, al igual que un dicho muy utilizado se separa poco a poco de la persona que lo dijo primero y se convierte en un hecho sin mediación. Por tanto, cuando la imagen vinculada a un objeto o idea se desprende y se suelta en una sociedad, es aceptada como una realidad, una convencional, por supuesto, pero no obstante, una realidad.

Aunque todos sabemos que un “complejo” es una noción cuyo equivalente objetivo es muy vago, todavía pensamos y nos comportamos como si fuera algo que en verdad existiera cuando evaluamos a una persona y nos relacionamos con ella. No se limita a simbolizar su personalidad o su forma de comportarse, pero sí la representa, es una personalidad “acomplejada” y una forma de comportarse. En efecto, se puede decir sin equivocarse que en todos los casos, una vez que la transfiguración se ha logrado, la idolatría colectiva es una posibilidad. Todas las imágenes pueden ser dotadas de realidad y de eficiencia para empezar y acabar siendo adoradas. Hoy, el diván o el psicoanalista o el “progreso” son ejemplos de este hecho. Esto ocurre en la medida en que la distinción entre la imagen y la realidad está destruida. La imagen del concepto deja

de ser un signo y se vuelve una réplica de la realidad, un simulacro en el verdadero sentido de la palabra. Entonces, la noción o entidad de la que procede pierde su abstracción, su carácter arbitrario y adquiere una existencia casi física e independiente. Tiene la autoridad de un fenómeno natural para aquellos que la usan. Tal es precisamente el complejo, al que tanta realidad se concedió como a un átomo o a un movimiento de la mano.

La segunda etapa, en la que la imagen está del todo asimilada y lo que es *percibido* reemplaza a los que es *concebido* es la consecuencia lógica de esta situación. Si las imágenes existen, si son esenciales para la comunicación y el entendimiento social, es porque no son (y no pueden permanecer) sin realidad así como no puede haber humo sin fuego. Ya que *deben* tener una realidad, nos encontraremos con alguna de ellas, sin importar qué. En consecuencia, por una especie de imperativo lógico, las imágenes se convierten en elementos de la realidad más que en elementos del pensamiento. La brecha entre la representación y lo que representa está ligada; las peculiaridades de la réplica del concepto se vuelven peculiaridades del fenómeno o del entorno al que se refieren, se vuelven el verdadero referente del concepto. Por tanto, en la actualidad, todo el mundo puede percibir y distinguir las “representaciones” de una persona o sus complejos como si fueran sus características físicas.

Nuestro entorno está compuesto en gran medida por tales imágenes, y siempre lo ampliamos o modificamos al descartar unas imágenes y adoptar otras. Mead escribe: “Acabamos de ver las imágenes que van en la estructura de los objetos, y que representan el ajuste del organismo de los entornos que no están ahí, que pueden servir a la reconstrucción del campo del objetivo” (Mead, 1934).

Cuando esto sucede, las imágenes ya no ocupan esa posición peculiar en algún lugar entre las palabras que se supone que tienen un significado y entre los objetos reales a los que solo podemos dar un significado, sino que existen como objetos, que son los que se significan.

La cultura —aunque no es ciencia— hoy nos incita a hacer realidad las ideas generalmente significativas. Existen obvias razones para ello, una de las más obvias, desde el punto de vista de la sociedad, es apropiar y hacer propiedad común lo que pertenecía a un campo o esfera específica. Los filósofos han pasado mucho tiempo tratando de comprender el proceso de transferencia de una esfera a otra. Sin las representaciones, sin la metamorfosis de las palabras en objetos, no puede haber transferencia. Lo que dije acerca del psicoanálisis es confirmado por una minuciosa investigación.

Al objetivar el contenido científico del psicoanálisis, la sociedad ya no confronta más al psicoanálisis o al psicoanalista, pero sí a un conjunto de fenómenos que es libre de tratar como le plazca. La evidencia de hombres en particular se ha vuelto la evidencia de nuestros propios sentidos, un universo desconocido es ahora un territorio familiar. El individuo, en contacto directo con este universo sin la mediación de expertos o de la ciencia, ha progresado de una relación secundaria a una relación primaria con el objeto, y esta asunción indirecta del poder es una acción culturalmente fructífera.

(MOSCOVICI, 1976, p. 109)

De hecho, encontramos así, incorporados de manera anónima en nuestro lenguaje, nuestros sentidos y en nuestro entorno, elementos preservados y establecidos como material ordinario de cada día, cuyos orígenes están olvidados y son oscuros. Su realidad es una laguna en nuestra memoria, pero ¿no es toda la realidad uno? ¿No objetivamos precisamente con el fin de olvidar que una creación, un constructo material es el producto de nuestra propia actividad, de que algo es también alguien? Como señalé: “En última instancia, el psicoanálisis podría estar muerto y enterrado, y aun así, como la física de Aristóteles, puede permear nuestra visión del mundo y su jerga puede ser utilizada para describir el comportamiento psicológico” (Moscovici, 1976).



El modelo en nuestra sociedad para todo aprendizaje es la ciencia de la física matemática o la ciencia de los objetos cuantificables y medibles. En la medida en que el contenido científico, incluso de una ciencia del hombre o de la vida, presupone esta especie de realidad, todos los seres a los que se refiere son concebidos de acuerdo con tal modelo. Ya que la ciencia se refiere a órganos físicos y ya que el psicoanálisis es una ciencia, entonces el inconsciente o un complejo, por ejemplo, serán vistos como órganos del sistema físico. Por tanto, un complejo puede ser amputado, injertado o percibido. Como se puede ver, la vida es asimilada como lo inerte, lo subjetivo como lo objetivo y lo psicológico como lo biológico. Cada cultura tiene su dispositivo básico para volver realidad sus representaciones. Algunas

veces la gente y otras los animales han servido a este propósito. Desde el inicio de la era mecánica, los objetos se han apoderado y nosotros estamos obsesionados con un *animismo reversivo* que puebla al mundo con máquinas en vez de con criaturas vivientes. Por tanto, podríamos decir que respecto a los complejos, átomos o genes nosotros no imaginamos tanto *un objeto*, creamos una imagen *con la ayuda* del objeto en general, con la que los identificamos.

No obstante, ninguna cultura tiene un dispositivo único y exclusivo. Porque el nuestro es parcial a los objetos, nos motiva a objetivar todo lo que nos encontramos. Personificamos indiscriminadamente sentimientos, clases sociales, grandes poderes, y cuando escribimos, personificamos la cultura, ya que es el lenguaje mismo el que nos motiva a hacerlo. Gombrich escribe:

Se da la circunstancia de que las lenguas indo-europeas tiendan a esta figura en particular a la que llamamos personificación, porque muchas de ellas han dotado a los sustantivos con un género que los hace indistinguibles de los nombres de las especies vivientes. Sustantivos abstractos en griego, latín, estos sustantivos casi regularmente asumen el género femenino y, por tanto, el camino está abierto para que el mundo de las ideas sea poblado por abstracciones personificadas tales como *Victoria*, *Fortuna* o *Justitia*.

GOMBRICH, 1972.

Pero el azar por sí solo no puede explicar la amplia utilización que hacemos de las peculiaridades de la gramática ni su eficiencia.

Esto se puede hacer mejor tratando de objetivar la gramática en sí, lo que se logra de manera muy sencilla, al poner sustantivos —que por definición se refieren a sustancias, a seres— en lugar de los adjetivos, adverbios, etcétera. Así, atributos o relaciones se convierten en cosas. De hecho, no hay tal cosa como *una* represión, ya que se refiere a una acción (reprimir un recuerdo) o *un* inconsciente, ya que este es un atributo *de* algo más

(los pensamientos y deseos de una persona). Cuando decimos que alguien está dominado por su inconsciente o sufre de represión como si tuviera bocio o dolor de garganta, lo que en realidad queremos decir es que él no está consciente de lo que hace y piensa; asimismo cuando decimos que él sufre de ansiedad queremos decir que él es ansioso o se comporta ansiosamente.

Sin embargo, una vez que hemos elegido utilizar un sustantivo para describir el estado de una persona, para decir que está dominada por su inconsciente o sufre de ansiedad en lugar de decir que su comportamiento revela una particularidad determinada (que está inconsciente o que es ansiosa) añadimos al número de seres el número de los sustantivos. Por tanto, hay una tendencia a convertir los verbos en sustantivos, o una parcialidad de estos entre categorías gramaticales de palabras con significados similares, es una clara señal de que la gramática está siendo objetivada, de que las palabras no solo representan cosas, sino que las crean y las emplean con sus propiedades. En estas circunstancias, el lenguaje es como un espejo que puede separar la apariencia de la realidad: separa lo que se ve de lo que es y lo representa inmediatamente en la forma de un objeto o una persona con apariencia visible y nos permite evaluar ese objeto o persona como si no fueran distintos de la realidad, como si fueran reales —en particular a uno mismo, con quien uno no se puede relacionar de otra manera. Por tanto, los sustantivos que inventamos y creamos para dar una forma abstracta a las sustancias o fenómenos complejos se vuelven las sustancia o el fenómeno, y eso es lo que nunca dejamos de hacer. Cada verdad evidente, cada taxonomía, cada referencia en el mundo representa un conjunto cristalizado de significaciones y de nombres tácitamente reconocidos; su carácter tácito es precisamente lo que asegura su principal función representativa: expresar primero la imagen y luego el concepto como realidad.

Para entender con mayor claridad las consecuencias de nuestra tendencia a objetivar, podríamos consi-

derar este tipo de fenómenos sociales disímiles, como la adoración del héroe, la personificación de las naciones, razas y clases, etcétera. Cada caso implica una representación social que transmuta palabras en carne, ideas en poderes naturales, naciones o lenguajes humanos en un lenguaje de las cosas. Eventos recientes han mostrado que el resultado de tales transmuciones puede ser siniestro y desalentador en extremo para aquellos de nosotros que quieren que todas las tragedias del mundo tengan un final feliz y para ver prevalecer lo correcto. La derrota de la racionalidad y el hecho de que la historia sea tan parca en sus finales felices no deben disuadirnos de examinar estos fenómenos significativos, en especial a partir de la convicción de que los principios en juego son simples y no muy diferentes a los que antes hemos considerado.

Por tanto, nuestras representaciones hacen conocido lo desconocido. Lo que es otra forma de decir que dependen de la memoria. La densidad de la memoria, por un lado, les impide someterse a modificaciones repentinas y, por el otro, les permite cierto grado de independencia de los eventos actuales —al igual que la riqueza acumulada nos protege de tener una existencia precaria—. A partir de este cúmulo de experiencias y recuerdos comunes dibujamos las imágenes, el lenguaje y los gestos necesarios para superar lo desconocido con sus ansiedades concomitantes. Las experiencias y los recuerdos no están inertes o muertos. Son dinámicos e inmortales. El anclaje y la objetivación son, por tanto, formas de manipular la memoria. El primero [el anclaje] se mantiene en movimiento; ya que está dirigido hacia el interior siempre está metiendo y sacando objetos, personas y sucesos los cuales clasifica de acuerdo con su tipo y con etiquetas. La segunda [la objetivación], más o menos dirigida, se basa en conceptos e imágenes de ella, para mezclarlos y reproducirlos con el mundo exterior, para hacer las cosas que se conocen a partir de lo que realmente se conoce. Sería apropiado citar a Mead nuevamente: “La peculiar inteligencia de la forma humana reside en ese complicado dominio logrado gracias al pasado” (Mead, 1934).

V. CAUSALIDADES DE DERECHA Y CAUSALIDADES DE IZQUIERDA

1. Atribuciones y representaciones sociales

Farr (1977) ha señalado con acierto que existe una relación entre la manera en que imaginamos una cosa para nosotros mismos y la manera en que la describimos a otros. Aceptaremos esta relación al tiempo que apuntamos que el problema de la causalidad ha sido siempre crucial para los interesados en las representaciones sociales, como Fauconnet, Piaget y, más modestamente, yo mismo. Sin embargo consideramos el problema desde un ángulo muy diferente al de nuestros colegas americanos —utilizamos la palabra americano en un sentido puramente geográfico—. La psicología social transatlántica basa sus investigaciones en la teoría de la atribución y está interesada, sobre todo, en cómo atribuimos causas a la gente y a las cosas que nos rodean. No sería exagerado decir que estas teorías están basadas en un único principio: el hombre piensa como estadista, y que solo hay una regla para su método: establecer la coherencia de la información que recibimos del entorno. En estas circunstancias, una gran cantidad de ideas e imágenes —en efecto, todas aquellas que la sociedad provee— o bien no concuerdan con el pensamiento estadístico y así se consideran insignificantes ya que no pueden ajustarse, o bien, desdibujan nuestra percepción de la realidad tal como es. Son, por tanto, pura y simplemente ignoradas.

La teoría de las representaciones sociales, por otro lado, toma como punto de partida la diversidad de los individuos, actitudes y fenómenos, en toda su extrañeza e imprevisibilidad. Su objetivo es descubrir cómo los individuos y los grupos pueden construir un mundo estable, predecible fuera de dicha diversidad. El científico que estudia el universo está convencido de que existe un orden oculto bajo el caos aparente, y el niño que nunca deja de preguntar *¿por qué?* no está menos seguro de ello. Es un hecho: si, a continuación buscamos una respuesta para el eterno *¿por qué?* no está en la fuerza de la información que hemos recibido, sino porque



estamos convencidos de que cada ser y cada objeto en el mundo es distinto de lo que parece. El objetivo final de la ciencia es eliminar este *¿por qué?*, mientras que las representaciones sociales difícilmente pueden prescindir de él.

Las representaciones están basadas en el dicho “no hay humo sin fuego”. Cuando escuchamos o vemos algo, de modo instintivo asumimos que no es fortuito sino que debe tener una causa y un efecto. Cuando vemos humo sabemos que un fuego se ha encendido en alguna parte, y para descubrir de dónde viene el humo, vamos en búsqueda de ese fuego. Por tanto, el dicho no es una mera imagen pero expresa un proceso de pensamiento, un imperativo: la necesidad de decodificar todos los signos que se producen en nuestro entorno social y que no podemos dejar en paz, siempre y cuando su significado, el “fuego oculto”, no ha sido localizado. Así, el pensamiento social usa mucho las sospechas que nos colocan en el camino de la causalidad.

Podría dar algunos ejemplos. Los más notables son aquellos juicios en los que los acusados se presentan

como culpables, malhechores y criminales, y los procedimientos solo sirven para confirmar un veredicto preestablecido. Los ciudadanos rusos o alemanes que vieron a sus compatriotas judíos o subversivos enviados a campos de concentración o embarcados a las islas de Gulag, ciertamente no pensaron que eran inocentes. Tenían que ser culpables ya que eran prisioneros. Buenas razones para ponerlos en prisión eran atribuidas (la palabra es apta) a ellos porque era imposible creer que fueran acusados, maltratados y torturados sin razón alguna.

Tales ejemplos de manipulación, no por decir de la distorsión de la causalidad, prueban que esta cortina de humo no siempre pretende ocultar astutamente las medidas represivas, sino que de hecho puede incluso llamar nuestra atención a estas por lo que los espectadores supondrán que había, sin duda, muy buenas razones para encender el fuego. Los tiranos suelen ser especialistas en psicología y saben que la gente va a proceder de manera automática a la sanción de los criminales y la delincuencia, con el fin de que estos extraños y horribles sucesos coincidan con su idea de juicio y de justicia.

2. Explicaciones bicausales y monocausales

La teoría de las representaciones sociales hace una suposición, basada en numerosas observaciones, de que por lo general actuamos en dos conjuntos de motivaciones. En otras palabras, ese pensamiento es bicausal más que monocausal y simultáneamente establece una relación de causa-efecto y una relación de fines y medios. En este punto, la teoría difiere de la teoría de las atribuciones y, en esta dualidad, las representaciones sociales difieren de la ciencia.

Cuando un fenómeno se repite establecemos una correlación entre nosotros y este, así encontramos una explicación significativa que sugiera la existencia de una regla o ley aún por descubrir. En este caso, la transición de la correlación a la explicación no es estimulada por nuestra percepción de la correlación o por la recurrencia de los eventos, pero sí por nuestra conciencia de una discrepancia entre esta correlación y algunas otras, entre el fenómeno percibido y el que habíamos anticipado, entre un caso específico y un prototipo, entre la excepción y la regla; de hecho, para utilizar los términos que he empleado anteriormente, entre lo familiar y lo desconocido. Esto es, en efecto, un factor decisivo. Citando a Maclver: “Es la excepción, la desviación, la interferencia, la anomalía la que estimula nuestra curiosidad y parece demandar una explicación. A menudo atribuimos a alguna “causa” todo lo que sucede, que caracteriza a la nueva o anticipada o alterada situación” (Maclver, 1943).

Vemos a una persona o una cosa que no concuerda con nuestras representaciones, que no coincide con nuestros prototipos (una mujer primer ministro) un vacío o una ausencia (una ciudad sin vallas publicitarias) o encontramos a un musulmán en una comunidad católica, un físico sin física (un psicoanalista), etcétera. En cada caso, nos sentimos desafiados a encontrar una explicación. Por un lado, hay una falta de reconocimiento, por el otro, hay una falta de cognición; por un lado, una falta de identidad, por el otro, un estado de falta de identidad. En estas circunstancias estamos obligados a detenernos y pensar y finalmente a admitir que no en-

tendemos por qué esta persona se comporta como lo hace o por qué tal objeto tiene tal o cual efecto.

¿Cómo podemos responder a este desafío? Esta *causalidad primaria* a la que de manera espontánea recurrimos depende de las finalidades. Ya que la mayoría de nuestras relaciones son con seres humanos somos confrontados con las intenciones y los propósitos de otros, los cuales, por razones obvias, no podemos entender. Incluso cuando nuestro automóvil se descompone o el aparato que estamos utilizando en el laboratorio no sirve, no podemos evitar pensar que el automóvil “se rehúsa” a ponerse en marcha, que el aparato hostil “se rehúsa a colaborar” y no nos permite continuar nuestro experimento. Todo lo que la gente hace o dice, todos los disturbios naturales, parecen tener un significado, intención o propósito oculto, que tratamos de descubrir. Asimismo, tendemos a interpretar polémicas o controversias intelectuales como conflictos personales y a preguntarnos qué razón puede haber para la animosidad de los protagonistas, qué motivos secretos están en el fondo de tales antagonismos.

En vez de decir: “¿Por qué razón se comporta de esa manera?”. Decimos: “¿Por qué propósito se comporta de esa manera?”. Y la búsqueda de una causa se convierte en la búsqueda de motivos e intenciones. En otras palabras, interpretamos, buscamos animosidades ocultas y motivos oscuros tales como el odio, envidia o la ambición. Estamos convencidos de que la gente no actúa por casualidad, de que todo lo que hacen corresponde a un plan. Hay la tendencia general a personificar motivos e incentivos, representar una causa imaginativamente como cuando le decimos a un disidente político *traidor, enemigo de la gente*, o como cuando utilizamos la expresión *complejo de Edipo* para describir cierto tipo de comportamiento, etcétera. La noción se convierte en un “agente” casi físico, un actor que en ciertas circunstancias lleva a cabo una intención precisa. Y dicha noción viene a encarnar la cosa en sí en vez de ser vista como una representación de nuestra particular percepción de esa cosa.

La *causalidad secundaria*, la cual no es espontánea, es una causalidad eficiente. Se encuentra dictada desde nuestra educación, nuestro lenguaje, nuestra visión científica del mundo; todo lo que hace que nos despojemos de las acciones, conversaciones y fenómenos del mundo exterior, de compartirlos y de su intención y responsabilidad y de verlos solo como datos experimentales que se estudiarán imparcialmente. Por tanto, tenemos la tendencia a reunir toda la información que podamos acerca de estos, con el fin de clasificarlos en una categoría dada y así identificar su causa, explicarlos. Tal es la actitud del historiador, del psicólogo o de cualquier científico. Por ejemplo, se infiere a partir del comportamiento de una persona que pertenece a la clase media o baja, esquizofrénica o paranoica, así explicamos su comportamiento presente. Procediendo del efecto a la causa, con base en la información que hemos recogido, nos relacionamos unos con otros, efectos atribuidos a causas específicas. Heider ya había presentado, hace tiempo, que el comportamiento de una persona se deriva de dos conjuntos de motivaciones, el interno y el externo, y que este último no se deriva de la persona, sino de su entorno, de su estatus social y de las compulsiones que otras personas ejercen sobre ella. Así, la persona que vota por un partido político, lo hace por convicción personal; pero en algunos países, el voto tal vez sea obligatorio y votar por un partido diferente o abstenerse del votar conlleva a la expulsión o la prisión.

Entonces, para resumir cómo opera el proceso de atribución, podríamos decir que, en primer lugar, existe un prototipo que sirve como una vara de medir para los comportamientos o sucesos considerados efectos. Si el efecto se ajusta al prototipo, se asume que este tiene una causa externa; si no, si el efecto no se ajusta, la causa se asume como específica e interna. Un hombre que viste una boina y lleva consigo una larga barra de pan francés es un francés, ya que tal es nuestra representación del sujeto. Pero si la persona resulta ser un americano, ya no se ajusta al modelo y asumimos que

su comportamiento es excepcional o hasta aberrante ya que no es fiel a la clasificación.

Todo esto es muy simplista. Lo que en verdad ocurre en la mente no se infiere con facilidad. Pero quería aclarar el siguiente hecho: en las representaciones sociales, las dos causalidades actúan en armonía, se fusionan para producir características específicas y de manera constante cambiamos de una a la otra. Por un lado, al buscar un orden subjetivo detrás de los fenómenos objetivos resultará una inferencia; por el otro, al buscar un orden objetivo detrás de fenómenos aparentemente subjetivos resultará una atribución. Por un lado, reconstruimos intenciones ocultas para explicar la conducta de una persona: esto es una causalidad de primera persona. Por otro lado, buscamos factores invisibles para entender una conducta visible: esta es una causalidad de tercera persona.

Se debe poner el énfasis en el contraste entre estos dos tipos de causalidad, ya que las circunstancias de la existencia social son con frecuencia manipuladas con el propósito de mostrar ya sea una o la otra, por ejemplo, para hacerse pasar por un efecto y terminar como tal. Por tanto, cuando los Nazis prendieron fuego al Reichstag, lo hicieron para hacer ver sus persecuciones no como la ejecución de un plan, sino como el resultado cuya causa era el fuego supuestamente encendido por sus oponentes y cuyo humo ocultaba un “fuego” muy diferente. Ni es raro que una persona provoque, en menor escala, un fuego de este tipo para obtener una promoción, por ejemplo, o incluso un divorcio. Además, estos ejemplos nos permiten ver que las atribuciones siempre implican una relación entre los fines o las intenciones y los medios. Como afirma Maclver: “el porqué de la motivación, se encuentra, a menudo oscuramente, detrás del porqué del objetivo” (Maclver, 1943).

Las ciencias biológicas y sociales intentan revertir el orden psicológico de las dos preguntas y de presentar las motivaciones como causas. Cuando estas ciencias examinan un fenómeno, preguntan: ¿A qué propósito

corresponde? ¿Qué función cumple? Una vez que se ha establecido el propósito o la función, presenta al primero como una causa impersonal y a la segunda como el mecanismo que lo desencadena. Tal fue el procedimiento de Darwin cuando descubrió la selección natural. El término *causalización* sería adecuado para este caso, pues sugiere que los fines se disfrazaron de causas, los medios de efectos y las intenciones de resultados. Las relaciones entre los individuos, así como aquellas entre los partidos políticos o grupos de cualquier tipo, recurren a dicho procedimiento cada vez que la conducta de los demás debe ser interpretada. De hecho, siempre que la pregunta *¿Por qué?* deba ser contestada. Y la respuesta dada con frecuencia basta para dejar que las mentes reposen de manera que se conserve una representación o para convencer a una audiencia que estaba más que dispuesta a ser convencida.

3. Causalidad social

Para resumir, una teoría de la causalidad social es una teoría de las atribuciones y de las inferencias que ha-

cen los individuos y también de la transición de una a la otra. Claramente, tal transición es inseparable de una teoría científica que se ocupe en este fenómeno. Sin embargo, los psicólogos están habituados a estudiar ya sean las atribuciones o las inferencias e ignorar la transición entre estas. Así que atribuyen causas a un entorno o a un individuo visto cada uno de manera independiente; lo que es tan ridículo como estudiar la relación de un efecto con su causa sin primero formular una teoría o definir un paradigma para explicar dicha relación. Ésta muy peculiar actitud tiene sus limitaciones como espero demostrar con el siguiente ejemplo.

La teoría de la atribución da un número de razones acerca de por qué un individuo atribuye ciertas conductas a otra persona y otras conductas al entorno, al hecho de que Pedro es bueno para los juegos o de que vive en los suburbios, por ejemplo. Pero, como antes mencionamos, están basadas en un principio único: el hombre es un estadista y su cerebro trabaja como una computadora infalible.¹ Los psicoanalistas, por otro lado, verían tales conductas como la simple racionalización



Así llego a la siguiente proposición: en las sociedades que habitamos hoy, la causalidad personal es una explicación derechista y la causalidad situacional es una explicación izquierdista.

de sentimientos hostiles o afines, ya que para el psicoanalista, todas nuestras evaluaciones están basadas en las emociones. Este superficial ejemplo ilustra con claridad el hecho de que cualquier explicación depende primariamente de la idea que tenemos de la realidad. Esta idea es la que gobierna nuestras percepciones y las inferencias que extraemos de ellas. Asimismo, gobierna nuestras relaciones sociales. Por tanto, podemos afirmar que cuando respondemos la pregunta *¿Por qué?* comenzamos por una representación social o por el contexto en general en el que se nos ha planteado para dar esta respuesta específica.

He aquí un ejemplo concreto: el desempleo hoy está muy extendido y cada uno de nosotros tiene al menos un hombre o una mujer desempleada entre nuestros conocidos. ¿Por qué este hombre o esta mujer no tiene un empleo? La respuesta a esta pregunta puede variar según el que habla. Para algunos, el desempleado no se molesta en buscar un trabajo, es muy melindroso o en el mejor de los casos, desafortunado. Para otros, los desempleados son las víctimas de una recesión económica, de despidos injustificados o, más comúnmente, de la inherente injusticia de una economía capitalista. Por tanto, los primeros atribuyen la causa del desempleo al individuo, a su actitud social, mientras que los otros la atribuyen a la situación política y económica, a su estatus social, a un contexto que hace dicha situación inevitable. Las dos explicaciones son opuestas y provienen de representaciones sociales distintas. La primera representación pone el énfasis en la responsabilidad y la energía individual —los problemas sociales solo pueden ser resueltos por cada individuo—. La segunda representación resalta la responsabilidad

social, denuncia la injusticia social y aboga por soluciones colectivas para los problemas individuales. Shaver ha señalado tales reacciones en los Estados Unidos de América:

Las atribuciones acerca de la razón para el bienestar conducen a discursos sobre “estafadores del bienestar”, llaman a un retorno a los días más simples o a la ética protestante, y a leyes diseñadas para hacer que la asistencia financiera necesaria sea aún más difícil de obtener. Las atribuciones situacionales, por otro lado, probablemente sugieren que el empleo con apoyo gubernamental ampliado, una mejor capacitación para el trabajo y el aumento de las oportunidades educativas proveerán reducciones más duraderas en la asistencia pública.

SHAVER, 1975, p. 133.

Sin embargo, no concuerdo del todo con mi colega americano. Yo mismo revertiría el orden de los factores implicados, enfatizando la primacía de las representaciones y diciendo que son estas, en cada caso, las que dictan la atribución ya sea para el individuo o para la sociedad. Al hacerlo, no niego la idea de la racionalidad y de una correcta manipulación de la información recibida, simplemente sostengo que lo que se tiene en cuenta, las experiencias que tenemos, esto es, las causas que seleccionamos, es dictado en cada caso por un sistema de representaciones sociales.

Así llego a la siguiente proposición: en las sociedades que habitamos hoy, la causalidad personal es una explicación derechista y la causalidad situacional es una explicación izquierdista. La psicología social no puede ignorar el hecho de que el mundo está estructurado y

organizado de acuerdo con esta división y que existe una permanente. En efecto, cada uno de nosotros está obligado a adoptar una de estos dos tipos de causalidad junto con la visión que la otra conlleva. Las consecuencias que se derivan de tal proposición no pueden ser más precisas: los motivos de nuestras acciones son dictados por la realidad social y están relacionados con ella; una realidad cuyas categorías contrastantes dividen el pensamiento humano tan claramente como lo hacen las dualidades tales como alto y bajo, masculino y femenino, etcétera. Tal parece que la motivación se había atribuido a un simple proceso de pensamiento y ahora resulta que es determinada por las influencias del entorno, por el estatus social, por la relación de una persona con los demás, por sus opiniones preconcebidas, todos los cuales cumplen su parte. Esto es muy significativo y, una vez que ha sido aceptado, se opone a la existencia de las categorías supuestamente neutrales de la atribución personal y situacional, y las reemplaza por categorías de motivación de derecha o izquierda. Incluso si la sustitución no se sostiene en todos los casos es en general observable.

Experimentos llevados a cabo por ciertos psicólogos (Hewstone y Jaspars, 1982) confirman la noción de tal sustitución. He aquí un típico ejemplo: el psicólogo americano Lerner ha sugerido que explicamos la conducta de alguien bajo la premisa de que “la gente solo tiene lo que se merece”. Esto se ha conocido como “la hipótesis del mundo justo”. Él ve que este es un modo de pensar casi innato. Los psicólogos canadienses Guimond y Simard intentaron fundamentar dicha teoría, y no se sorprendieron al encontrar que tal actitud era sobre todo la de la gente que pertenecía a una mayoría o a una clase dominante. Por otro lado, no había ni rastro de esta entre aquellos que pertenecían a una minoría o a clases privilegiadas. Para ser precisos, eran capaces de establecer que los angloparlantes canadienses tendían a ver a los francocanadienses como responsables de su estatus y proporcionaban explicaciones individualistas. Sin embargo, los francocanadienses hacían

responsables a los anglocanadienses y sus explicaciones implicaban a la misma estructura de la sociedad.

Si un experimento de laboratorio puede ser tomado como ejemplo de lo que ocurre en la sociedad, tal vez podríamos mejorar un poco estos resultados. Las clases dominantes y las clases dominadas no tienen una representación semejante del mundo que comparten pero que ven con ojos diferentes, lo juzgan de acuerdo con criterios específicos y de acuerdo con sus propias categorías. Para las clases dominantes, el individuo es el responsable de todo lo que le acontece, en especial de sus fracasos. Para las clases dominadas, los fracasos son siempre a causa de las circunstancias que la sociedad crea para el individuo. En este sentido, la expresión: causalidad de derecha/de izquierda (expresión que es tan objetiva y científica como las dualidades alto/bajo, persona/entorno, etcétera) se puede aplicar a casos concretos.



4. Conclusiones

Al restringirse a sí misma en un marco individual e inductivo de referencia, la teoría de la atribución ha demostrado ser menos fructífera de lo que podría haber sido. Este estado de cosas podría ser remediado: *a)* cambiando de la esfera individual a la colectiva; *b)* abandonando la idea del hombre como estadista y la de una relación mecanicista entre el hombre y el mundo; *c)* reinstalando las representaciones sociales como mediadores necesarios.

Las sugerencias para mejorar la teoría ya se habían planteado (Hewstone and Jaspars, 1982). Sin embargo, debemos tener en cuenta que la causalidad no existe por sí misma, sino solo en una representación que la reivindica. Tampoco debemos olvidar que cuando consideramos dos causalidades también debemos pensar en la relación entre estas. En otras palabras, siempre debemos buscar las supercausas, cuya acción es doble, ambas son los agentes y las causas eficientes que constituyen dicha relación. Cada creencia nuestra, cada proceso de pensamiento y concepción del mundo tiene una causa de este tipo, a la que hemos recurrido como última opción. En esta ponemos nuestra confianza y la invocamos en todas las circunstancias. Me vienen a la mente palabras como *Dios, Progreso, Justicia, Historia*: se refieren a una entidad o a un ser dotado de estatus social, y ambos actúan como una causa y como un fin. Son notables en cuanto a que representan todo lo que sucede en cada esfera de la realidad. No hay dificultad para identificarlas, pero pienso que sería difícil explicar su función y su poder extraordinario.

Estoy convencido de que tarde o temprano lograremos tener una idea clara de la causalidad. Y consideraré concluidas nuestras investigaciones presentes, incluso si su objetivo final no se alcanzara, cuando los psicólogos tengan a su disposición un lenguaje que les permita establecer una concordancia entre las formas de pensamiento de los individuos y el contenido social de dichos pensamientos.

VI. UN ESTUDIO DE LAS INVESTIGACIONES HECHAS HASTA LA FECHA

1. Algunos temas metodológicos comunes y vínculos con otras ciencias sociales

El cuerpo de la investigación en el que estas teorías se basan y del que participan está algo restringido. Pero es todo lo que tenemos hasta ahora. Cualquiera que sea el objetivo específico de estas investigaciones, comparten los cuatro siguientes principios metodológicos:

a) Obtener material de muestras de conversaciones normalmente intercambiadas en una sociedad. Algunos de estos intercambios tratan de temas importantes mientras que otros se refieren a temas que pueden ser ajenos a los del grupo —alguna acción, suceso o personalidad acerca de la que se preguntan: ¿De qué se trata?, ¿por qué sucedió?, ¿cuál era el propósito de tal acción?—, pero todas tienden hacia el acuerdo mutuo. Tarde (1910) fue el primero en sostener que las opiniones y las representaciones son creadas en el transcurso de las conversaciones como formas elementales de relacionarnos y comunicarnos. Demostró cómo emergen especialmente en lugares reservados (tales como salones, cafés, etcétera); demostró como son determinadas por las dimensiones física y psicológica de los encuentros entre los individuos (Moscovici, 1967) y cómo cambian con el paso del tiempo. Incluso elaboró un plan para una ciencia social del futuro que sería un estudio comparativo de las conversaciones. En efecto, las interacciones que ocurren de manera natural en el curso de las conversaciones les permiten a los individuos y a los grupos familiarizarse más con los objetos o ideas incongruentes para dominarlos (Moscovici, 1976). Tales infracomunicaciones y pensamientos, basados en el rumor, constituyen una capa intermedia entre la vida pública y privada y facilitan el paso de una a la otra. En otras palabras, la conversación está en el centro de nuestros universos consensuales porque da forma a las representaciones sociales y las alienta; así, les da vida propia.



b) Considerar las representaciones sociales como un medio para recrear la realidad: Por medio de la comunicación, los individuos y los grupos dan una realidad física a las ideas y a las imágenes, a los sistemas de clasificación y al nombramiento. Los fenómenos y la gente con que tratamos todos los días nos son por lo general datos en bruto, sino el producto o las realizaciones de una colectividad, una institución, etcétera. Toda realidad es la realidad de alguien o es la realidad de otra persona, incluso si es la de los laboratorios donde efectuamos nuestros experimentos. No sería lógico pensarlas de otra manera al sacarlas de contexto. La mayoría

de los problemas que afrontamos en el transcurso de nuestras actividades sociales e intelectuales no se derivan de la dificultad de representar las cosas o a las personas, sino del hecho de que son representaciones, es decir, sustitutos para otras cosas u otras personas. Por tanto, antes de embarcarnos en un estudio específico, debemos indagar en los orígenes del objeto y considerarlo como un trabajo de arte y no como materia prima. Sin embargo, para ser preciso, es algo rehecho, reconstruido en lugar de algo construido desde cero; es, por un lado, la única realidad disponible es la que ha sido estructurada por generaciones pasadas o por otro grupo; y

por el otro, la reproducimos en el mundo exterior y, por tanto, no podemos evitar distorsionar nuestras imágenes y modelos internos. De hecho, lo que creamos es un referente, una entidad a la que nos referimos, distinta a cualquier otra, que corresponde a nuestra representación de esta. Y su recurrencia —ya sea durante una conversación o en un entorno (por ejemplo un “complejo”, un “síntoma”, etcétera.)— asegura su autonomía, más al modo de un dicho se vuelve independiente de la persona que lo dijo primero cuando ha sido repetido con suficiente frecuencia. El resultado más notable de esta reconstrucción de abstracciones como realidades es que se vuelven independientes de la subjetividad del grupo, de las vicisitudes, de las interacciones y por tanto, del tiempo, así adquieren permanencia y estabilidad. Aisladas de la corriente, las comunicaciones que las produjeron se vuelven tan independientes como un edificio es independiente del plano del arquitecto o de los andamios empleados en su construcción.

Sería oportuno señalar unas cuantas distinciones que se deben tener en cuenta. Algunas representaciones se refieren a hechos y a otras ideas. La primera, el desplazamiento de su objeto abstracto a un nivel cognitivo concreto; la segunda, por medio de un cam-

bio de perspectiva, ya sea componiendo o descomponiendo su objeto —se puede, por ejemplo, presentar bolas de billar como la ilustración de un átomo, o considerar a una persona psicoanalíticamente como dividida en un consciente y un inconsciente—. Sin embargo, ambas crean marcos de referencia preestablecidos e inmediatos para las opiniones y las percepciones, en los que las reconstrucciones objetivas de ambas personas y situaciones se producen de forma automática y subyacen en la experiencia y el pensamiento individual. No es tanto el hecho de que tales reconstrucciones son sociales e influyen en todos, lo que es sorprendente y merece ser explicado, sino que la sociabilidad las requiere, expresa en ellas su tendencia a hacerse pasar por no sociable y como parte del mundo natural.

c) El carácter de las representaciones sociales se revela especialmente en tiempos de crisis y de agitación, cuando un grupo o sus imágenes están pasando por un cambio. Entonces la gente está más dispuesta a hablar, las imágenes y las expresiones son más vívidas, los recuerdos colectivos se agitan y la conducta se vuelve aún más espontánea. Los individuos están motivados por su deseo de comprender un mundo desconocido y perturbado. Las reconstrucciones sociales aparecen simples, ya que las barreras entre los mundos público y privado se han vuelto borrosas. Pero la peor crisis se produce cuando las tensiones entre los universos reificados y consensuales crean una grieta entre el lenguaje de los conceptos y las representaciones, entre el conocimiento científico y el conocimiento común. Es como si la sociedad se dividiera y no hubiera ya medios para reducir la brecha entre los dos universos. Tales tensiones pueden ser el resultado de descubrimientos, de nuevas concepciones, de su popularización en el discurso de diario y en la conciencia colectiva —por ejemplo, la aceptación de la medicina tradicional, de las teorías modernas como el psicoanálisis y la selección natural. Esto puede ser seguido de reales revoluciones



del sentido común, las cuales no son menos significativas que las revoluciones científicas. La forma en que estas se producen y reconectan un universo con otro emite una luz en el proceso de las representaciones sociales y le da una significancia excepcional a nuestras investigaciones.

d) Personas que elaboran este tipo de representaciones se ven como algo parecido a los eruditos aficionados, y los grupos que se forman como equivalentes contemporáneos de las sociedades de estudiosos aficionados que existían hace un siglo. Tal es la naturaleza de la mayoría de los agrupamientos no oficiales, discusiones en cafés y clubes o reuniones políticas donde los modos de pensamiento y de expresión reflejan las curiosidades que se expresan y los vínculos sociales establecidos en el momento. Por otro lado, muchas representaciones se derivan de trabajos profesionales que se destinan a este público aficionado; estoy pensando en los pedagogos, divulgadores de la ciencia y periodistas de cierto tipo (Moscovici, 1976) cuyos escritos hacen posible que cualquiera se vea a sí mismo como un sociólogo, un economista, un físico, médico o psicólogo. Yo mismo he estado en la situación del doctor de Agatha Christie quien señala: “La Psicología está muy bien si se le deja al psicólogo. El problema es que hoy cualquiera es un psicólogo aficionado. Mis pacientes me dicen exactamente los complejos y la neurosis que están sufriendo, y no me dan la oportunidad de decírselos yo” (Agatha Christie, 1957).

Tal vez, después de todo, este volumen aparece demasiado tarde. En efecto, algunas de mis teorías concuerdan con varias de las escuelas de sociología y las de sociología del conocimiento en países angloparlantes. Farr (1978, 1981) se refiere, en un par de artículos, a la relación entre las teorías esbozadas anteriormente y las teorías de la atribución, a la construcción social de la realidad, etnometodología, etcétera. Sin embargo, desde otro punto de vista, este volumen parece estar apareciendo en el momento justo para una reevalua-



ción del campo de la psicología social en relación con las disciplinas relacionadas.

No podemos negar que el programa para una sociología del conocimiento, discutido frecuentemente, no se ha comenzado. En efecto, trabajos como el de Berger y Luckmann (1967) se refieren a los orígenes del sentido común y de la estructura de la realidad, pero creo que esta teoría, a diferencia de la mía, no ha sido probada. En cuanto a la etnometodología, se originó entre la distinción de la “racionalidad” de la ciencia y la “racionalidad” del sentido común en su aplicación en la vida cotidiana. Se ha examinado esta distinción al dividir deliberadamente el tejido social y, a continuación, a la luz de los intentos por restablecer la unidad del tejido, la exposición de las normas y convenciones sociales que constituían su continuidad y textura. Una vez más, el resultado es una estructura de la realidad derivada de una elección, por lo general compartida, de reglas y convenciones.

Yo mismo, por otro lado, he encontrado más gratificante sacar ventaja de las rupturas que se producen de manera natural y que revelan tanto la propensión de los individuos y de los grupos a intervenir en la secuencia normal de los eventos y de modificar su desarrollo, y de cómo ellos logran su objetivo. De esta forma, no

solo las reglas o las convenciones salen a la luz, sino también las “teorías” en las que se basan y los lenguajes que las expresan. En mi opinión, esto es esencial —regularidades y armonía social figuran en una representación común y no pueden ser entendidas independientemente—. Además, el trabajo de construcción en el que los sociólogos están interesados consiste principalmente, en nuestras sociedades, en un proceso de transformación de un universo reificado a uno consensual, al que todo lo demás se subordina.

Elegí estos dos ejemplos para subrayar estas afinidades, pero se podría añadir otros. Lo que tienen estos en común es su interés en las representaciones sociales, y los investigadores harían bien en retomar el consejo de Durkheim: “Ya que la observación revela la existencia de un tipo de fenómeno conocido como representación, cuyas características específicas lo distinguen de otros fenómenos naturales, es impráctico comportarse como si este no existiera” (Durkheim, 1963).

Hoy, una gran proporción de la imaginación sociológica está preocupada por los universos consensuales, incluso hasta el punto de estar más o menos restringida a estos. Tal actitud puede ser justificada porque llena un vacío dejado por la psicología social. Pero sería mejor si hubiera un reagrupamiento de disciplinas alrededor de este “tipo de fenómeno conocido como representación”, con el fin de aclarar la tarea de la sociología y de dar a nuestra propia disciplina la amplitud de alcance que tanto necesita.

2. Una breve reseña de algunos de los principales campos de estudio

En una publicación reciente tuve el placer de señalar que, por fin, los psicólogos americanos están preparados para reconocer, aunque sin realmente mencionarlo, la importancia de las representaciones sociales: “Tales teorías tácitas globales, así como muchas teorías más específicas, incluyendo las teorías acerca de individuos específicos o clases de individuos, rigen nuestra comprensión y conductas, nuestra explicación informal del

comportamiento pasado y nuestras predicciones de comportamientos futuros” (Nisbett y Ross, 1980).

O podríamos agregar que sirven para ocultar, ignorar y reemplazar el comportamiento. Y puesto que los *Gedankenexperiments* (experimentos mentales) o los *Gedankenbehaviours* (conductas irreflexivas) son tan importantes en la vida cotidiana como lo son en la ciencia, sería un error ignorarlos solo porque no explican ni predicen nada. Pero la falta de interés en cualquier cosa escrita en idiomas distintos del inglés o de experimentos llevados a cabo en otro país —una falta de interés que, hace una generación, habría descalificado cualquier estudioso, ya sea en los Estados Unidos de América o en cualquier otro lugar— los lleva a afirmar con total confianza:

Sorprendentemente ha habido poca investigación sobre las creencias y teorías compartidas por las masas en nuestras culturas. Heider (1968) fue quizá el primero en resaltar su importancia, y Abelson (1968) fue el primero (y casi el único) investigador en tratar de estudiarlas empíricamente. La poca investigación que se ha hecho sobre las teorías de la gente se ha centrado en las diferencias individuales en las creencias y teorías.

NISBETT Y ROSS, 1980.

Ahora también se da que, en estas fechas precisas, la investigación sobre las teorías de la gente estaba prosperando y produciendo resultados muy aclamados. No estoy sugiriendo que tal investigación fue superior a la mencionada, o incluso excelente en sí misma, sino que se produjo y no se limitó al estudio de las “diferencias individuales”. Si los investigadores de nuestro campo continúan viendo la totalidad de la ciencia representada por la de su propio país, siempre habrá un Joe Bloggs o un Jaques Dupont que inventarán de todo como Ivan Popoff antes que ellos. Lo cual es algo de lo que podemos prescindir muy bien.

Como dijimos, durante el proceso de transformación los fenómenos son más fácilmente percibidos. Por tanto,

nos hemos concentrado en la aparición de las representaciones sociales: ya sea a partir de las *teorías científicas* —con el fin de seguir la metamorfosis de estas dentro de una sociedad y la manera en la que renuevan el sentido común— o a partir de *sucesos actuales*, experiencias y conocimiento “objetivo” que un grupo tiene que enfrentar para constituir y ordenar su propio mundo.

Ambos puntos de partida son igualmente válidos, ya que, en el primer caso, se trata de observar el efecto del cambio de un plano intelectual y social a otro; en el segundo, se trata de observar la organización de un complejo de objetos cuasi materiales y de incidentes en el contexto que normalmente son encapsulados en una representación. Los mecanismos implicados son, de cualquier manera, idénticos.

El sentido común está siendo creado continuamente en nuestras sociedades, en especial en la que el conocimiento científico y técnico se ha popularizado. Su contenido, las imágenes simbólicas derivadas de la ciencia en que se basa y su arraigo en las imágenes mentales que dan forma al lenguaje y al comportamiento se retocan de manera constante. Durante el proceso, el almacenamiento de representaciones sociales, sin las cuales una sociedad no puede comunicarse, relacionarse y definir la realidad, se repone. Por otra parte, estas representaciones adquieren una autoridad cada vez mayor a medida que recibimos más y más material, aunque su meditación —analogías, descripciones implícitas, explicaciones a fenómenos, personalidades, la economía, etcétera, junto con las categorías requeridas para tener en cuenta el comportamiento de un niño o de un amigo por ejemplo—, lo que, en el largo plazo, adquiere la validez de algo que nuestros sentidos o nuestro en-

tendimiento percibe directamente, siempre resulta ser el producto secundario, modificado, de la investigación científica. En otras palabras, el sentido común ya no circula de abajo arriba sino de arriba abajo; ya no es el punto de partida sino el punto de llegada. La continuidad que los filósofos estipulan entre el sentido común y la ciencia aún está ahí, pero no es lo que solía ser.

La propagación del psicoanálisis en Francia proporcionó un ejemplo práctico para empezar nuestras investigaciones sobre génesis del sentido común. ¿Cómo el psicoanálisis penetra las diversas capas de nuestra sociedad e influye nuestra perspectiva y comportamiento? ¿A qué modificaciones es sometido con el fin de hacerlo? Investigamos metódicamente los medios por los que sus teorías son ancladas y objetivadas, cómo un sistema de clasificación y de nombramiento de personas y conductas, se elaboró, un “nuevo” lenguaje derivado de los términos del psicoanálisis se creó y la función que desempeña la bicausalidad en el pensamiento normal. Aparte de esto, explicamos cómo una teoría transita de un nivel cognitivo a otro al convertirse en una representación social. Por supuesto, tuvimos en cuenta los trasfondos político y religioso y pusimos el énfasis en su desempeño en dichas transiciones. Al final, nuestra investigación nos permitió especificar cómo una representación moldea la realidad en que vivimos, crea nuevos tipos sociales —el psicoanalista, el neurótico, etcétera— y modifica la conducta en relación con esta realidad.

A la par, estudiamos el problema de la comunicación de masas y su función en el establecimiento del sentido común. En este caso, el sentido común podría ser elevado a la categoría de una ideología principal;

Durante el proceso, el almacenamiento de representaciones sociales, sin las cuales una sociedad no puede comunicarse, relacionarse y definir la realidad, se repone.

pues tal es el estatus del psicoanálisis en la Francia actual —comparable, en todo sentido, con la que en un credo oficial evidenció que, en lo que se refiere a la evolución, la presencia de una representación social constituye el paso previo necesario para la adquisición del estatus. Es más, podemos afirmar el orden definitivo de las tres fases de esta evolución: *a) la fase científica* de su elaboración a partir de una teoría por una disciplina científica (economía, biología, etcétera), *b) la fase “representativa”*, en la que se difunde dentro de una sociedad y sus imágenes, los conceptos y el vocabulario se reestructuran y se adaptan; *c) la fase ideológica*, en la que un partido, una escuela de pensamiento o un órgano de estado se apropia de la representación, y es lógicamente reconstruida para que un producto, creado por la sociedad como un todo, pueda ponerse

en vigor en nombre de la ciencia. Por tanto, todas las ideologías tienen estos dos elementos: un contenido, proveniente de abajo, y una forma proveniente de arriba que le da un aura científica al sentido común. Otras investigaciones se interesaban en teorías más científicas (Ackermann y Zygoris, 1974; Barbichon y Moscovici, 1965) y nuestros descubrimientos contribuyeron a la formulación de una teoría más general de la popularización del conocimiento científico (Roqueplo, 1974).

En una segunda serie de estudios examinamos más específicamente la dinámica de los cambios técnicos y teóricos. Para decirlo en pocas palabras, durante los años de 1950 a 1960, una amplia difusión de técnicas y teorías médicas se produjo en Francia como resultado del incremento en el consumo médico. Junto con una nueva relación doctor-paciente, una actitud del todo





nueva hacia la salud y el cuerpo fue transformando rápidamente imágenes y teorías que habían sido válidas durante mucho tiempo. Una de las primeras en estudiar esta situación fue Claudine Herzlich en su trabajo de las representaciones de la salud y la enfermedad. Su propósito era resaltar el surgimiento de un sistema de clasificación e interpretación de síntomas en respuesta a lo que un día tal vez se reconozca como una revolución cultural en nuestra visión acerca de la salud, de la enfermedad y la muerte (Herzlich, 1973). Uno se pone nostálgico al ver la desaparición de la muerte de nuestra conciencia y de nuestros rituales en estas épocas en que la confianza se ha puesto en los poderes científicos de la medicina.

Un estudio adicional acerca de la representación social del cuerpo reveló que nuestras percepciones y concepciones del cuerpo ya no se ajustaban a la realidad que

estaba tomando forma, y que era inevitable un gran trastorno. Por tanto, se analizaron estas representaciones; y en su debido momento, bajo la influencia de movimientos juveniles, la liberación femenina y la difusión de la biodinámica, etcétera, las formas de ver y experimentar el cuerpo cambiaron de modo radical. Retomar nuestra investigación después de que este profundo cambio de las representaciones había ocurrido nos permitió tomar ventaja de algo parecido a un experimento natural. En efecto, inmersos en una revolución cultural significativa, estábamos en posición de observar sus efectos, paso a paso, y de compararlos con lo que antes habíamos observado. En otras palabras, comenzamos a lidiar con el problema de la modificación en las representaciones sociales y de su evolución. Esto constituye la mayor parte del trabajo de Denise Jodelet (Jodelet y Moscovici, 1975) por el momento. Ella estaba bien preparada para tal

Además, estas discriminaciones se basaron en un vocabulario y en representaciones sociales que habían sido delicadamente elaboradas por las pequeñas comunidades.

investigación como resultado de su estudio con enfermos mentales ubicados entre los habitantes de varias aldeas francesas. Al observar esto, en un periodo de dos años, ella fue capaz de describir, con gran detalle, el desarrollo de las relaciones entre los aldeanos y los enfermos y de cómo, por su propia naturaleza, dio lugar a una discriminación dirigida al “situar”, en un mundo familiar, a los enfermos mentales cuya presencia era a todas luces molesta. Además, estas discriminaciones se basaron en un vocabulario y en representaciones sociales que habían sido delicadamente elaboradas por las pequeñas comunidades. De alguna manera, dichas comunidades se sintieron amenazadas por los inofensivos seres que habían sido ubicados en ellas por desgracia personal y rutina institucional.

Finalmente, un estudio completo y original de René Kaes (1976) en un grupo de psicoterapia muestra, por un lado, cómo dichos grupos producen ciertos tipos de representaciones que tenían que ver con lo que constituye un grupo y su funcionamiento y, por otro lado, cómo tales representaciones reflejaban la evolución del grupo. No cabe duda que tienen una significancia cultural, por no decir científica, y es sorprendente verlas emerger en tales circunstancias. No obstante, el hecho es que tales representaciones canalizan el flujo de emociones y de las fluctuantes relaciones interpersonales.

La colaboración de Denise Jodelete con Stanley Milgram (Jodelet y Milgram, 1977) en las imágenes sociales de París prueba que el espacio urbano, o la materia prima de la vida cotidiana, está completamente determinada por las representaciones, y de ninguna manera es tan artificial como tendemos a creer. Además, confirma, de manera admirable, nuestra afirmación de que el

pensamiento es un entorno, ya que nada puede estar más impregnado de ideas que una ciudad. Las teorías expresadas en las primeras cuatro secciones de este ensayo han sido corroboradas por esta primera generación de investigaciones. Otras que se refieren a la cultura (Kaes, 1968), a las relaciones intergrupales (Quaglino, 1979), a los métodos educativos (Gorin, 1980), etcétera, elaboraron ciertos aspectos que hemos pasado por alto, mientras que estudios de las representaciones del niño ponían el énfasis en la importancia heurística del sujeto como un todo (Chombart de Lauwe, 1971).

VII. EL ESTADO DE LAS REPRESENTACIONES: ¿ESTÍMULOS O MEDIADORES?

(1) Las representaciones sociales como variables independientes

J. A. Fodor escribió:

Ha sido un argumento principal de este libro que, si deseas saber qué respuesta provocará un determinado estímulo, debes encontrar qué representación interna le asigna el organismo al estímulo. Evidentemente, el carácter de tal asignación dependerá a su vez, de qué tipo de sistema de representaciones esté disponible para mediar el proceso cognitivo del organismo.

FODOR, 1975.

Una preocupación por la teoría y el hecho de las representaciones ahora se puede observar más o menos en todas partes. Por tanto, lo que ocurre en una sociedad se ha convertido en una preocupación importante, en lugar de como se crea y transforma el entorno. Pero aunque dicha preocupación exista es, sin embargo, esencial para protegernos contra las medias tintas tradicionales,

como aquellas que comprende la inyección de un mínimo de subjetividad y pensamiento en la “caja negra” de nuestros cerebros o simplemente añaden un exceso de alma a nuestro deshumanizado y mecanizado mundo.

En efecto, si el texto de Fodor —que resume una gran variedad de escritos— se lee con atención, el uso de dos palabras no puede dejar de asombrar: *interno* y *mediación*. Dichos términos implican que las representaciones transmiten el flujo de información que viene a nosotros del mundo exterior: que median los vínculos entre la causa real (estímulo) y el efecto concreto (respuesta). De esta manera ellas están mediando o cambiando las causas. Este conductismo recondicionado al que siempre recurrimos en tiempos difíciles es una ingeniosa pieza de bricolaje, pero es *ad hoc*, por definición, y no muy convincente.

Aquí hay que destacar la posición firme que la teoría de las representaciones ha tomado al respecto: *en lo que a la psicología social se refiere*, las representaciones sociales son variables independientes, estímulos explicativos. Esto no quiere decir que, por ejemplo, lo que se refiere a la sociología o a la historia y que para nosotros es explicativo por sí mismo no requiera explicación.² Es evidente por qué esto debería ser así. Cada estímulo es seleccionado de una amplia variedad de posibles estímulos y puede producir una infinita variedad de reacciones. Pero son las imágenes y los paradigmas preestablecidos los que determinan la elección y restringen el rango de reacciones. Cuando un niño ve a su mamá sonreír, percibe una serie de señales diferentes —ojos abiertos, labios distendidos, movimientos de la cabeza— que lo incitan a incorporarse, gritar, etcétera. Tales imágenes y paradigmas presagian lo que aparecerá al

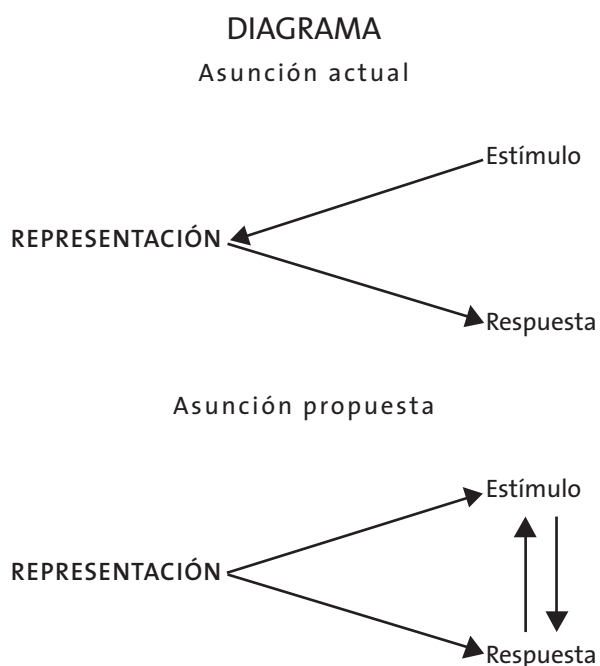
actor o al espectador como estímulo o respuesta: los brazos del niño extendidos hacia la cara sonriente de la madre o la cara sonriente de la madre bajando hacia los brazos extendidos del niño.

Las reacciones emocionales, las percepciones y las racionalizaciones no son respuestas a un estímulo exterior como tales, pero sí lo son para la categoría en la que clasificamos tales imágenes y los nombres que les damos. Reaccionamos a un estímulo en la medida en que lo hemos objetivado y recreado, por lo menos parcialmente, en el momento de su comienzo. El objeto al que reaccionamos puede asumir una serie de aspectos y el aspecto específico que asume depende de la respuesta que asociamos a él antes de definirlo. La madre ve los brazos del niño extendidos para ella y no para alguien más cuando ella ya está preparándose para sonreír y está consciente de que su sonrisa es indispensable para la estabilidad del niño.

En otras palabras, las representaciones sociales determinan tanto el carácter del estímulo y la respuesta que provoca. Al igual que en una situación en particular, estas determinan cuál es cuál. Conocerlas y explicar lo que son y lo que significan es el primer paso en cada análisis de una situación o de un encuentro social, y constituye un medio para predecir la evolución de las interacciones de grupos. De hecho, en la mayoría de nuestros experimentos y observaciones sistemáticas manipulamos las representaciones cuando pensamos que estamos manipulando las motivaciones, inferencias y percepciones, y es solo porque no tenemos en cuenta que estamos convencidos de lo contrario. El mismo laboratorio, donde una persona viene para ser objeto de un experimento, representa tanto para ella

La madre ve los brazos del niño extendidos para ella y no para alguien más cuando ella ya está preparándose para sonreír y está consciente de que su sonrisa es indispensable para la estabilidad del niño.

como para nosotros el prototipo de un universo reificado. La presencia de los aparatos, la manera en que el espacio está organizado, las instrucciones que se le dan, la misma naturaleza del compromiso, la relación artificial entre el experimentador y el sujeto, y el hecho de que todo esto ocurre en el contexto de una institución y bajo la tutela de la ciencia, reproduce muchas características esenciales del universo reificado. Es claro que la situación determina tanto las preguntas que le haremos y las repuestas que serán provocadas.



2. Las representaciones sociales en el laboratorio

Algunas investigaciones han tratado de restablecer significados y representaciones en el laboratorio para corroborar, en la medida de lo posible, el postulado teórico de su autonomía, sin el cual tanto el experimento como la teoría deben renunciar a gran parte de su significación. En 1968, Claude Faucheux y yo, tratamos de probar que las representaciones modelan nuestra conducta en el contexto de un juego competitivo. Basamos nuestros experimentos en juegos de cartas familiares. La variante que introdujimos fue que a algunos de los sujetos se les dijo que estaban jugando contra

la “naturaleza”, mientras que a otros se les dijo que su oponente era un programa de ordenador al azar. El primer término evoca una imagen más tranquilizadora y controlable del mundo, mientras que la idea del azar, subrayada aquí por la presencia de un paquete de cartas, evoca a la adversidad y a la irrevocabilidad. Como se esperaba, la elección de los sujetos y especialmente su conducta, difería de acuerdo con la representación de su oponente. Así, la mayoría de los sujetos que se confrontaron con la “naturaleza” pasaron un tiempo estudiando las reglas y haciendo estrategias. Mientras que los sujetos que enfrentaron al “azar” concentraron toda su atención en el paquete de cartas, tratando de adivinar qué carta sería repartida y no se preocuparon por las reglas del juego. Las cifras hablan por sí solas: 38 de 40 de aquellos jugando contra la “naturaleza” fueron capaces de racionalizar las reglas, mientras que solo 12 de 40 de los otros pudieron hacerlo (Faucheux y Moscovici, 1968).

Por tanto, nuestras representaciones internas, que tenemos ya sea heredadas o fabricadas por nosotros mismos, pueden cambiar nuestra actitud hacia algo fuera de nosotros. Junto con Abric y Plon (Abric, Faucheux, Moscovici y Plon, 1967) llevamos a cabo otra variante de este experimento. Aquí, a un grupo se le dijo que jugaría contra la computadora, que las elecciones que hicieran serían programadas y que la computadora, como ellos, debería tratar de acumular un máximo de puntos. El objetivo del otro grupo era el mismo, pero en su caso, se les dijo que jugarían contra otro estudiante como ellos, cuyas elecciones les serían comunicadas por teléfono. Una vez más, observamos estrategias y razonamientos diferentes e incluso contrastantes de acuerdo con el grupo. Comprensiblemente, surgió una relación más cooperativa hacia el otro que hacia la computadora. Otros experimentos hechos por Codol (Codol, 1974), que se interesaban en el proceso de anclaje de varias representaciones del yo (*self*) del grupo y de la tarea por cumplir, nos dan una explicación peculiar de su variedad y efecto en una situación

competitiva. Abric (Abric, 1976), en un experimento muy ambicioso y sistemático, analizó cada una de estas representaciones y mostró por qué se comportaban de esa forma. Una cuenta de la amplia gama de resultados obtenidos se publicará en breve.

En otra serie de experimentos igualmente convincentes y sencillos, Flament en colaboración con Codol y Rossignol (Codol y Flament, 1971; Rossignol y Flament, 1975, Rossignol y Houel, 1976) consideraron el mismo problema en un grado más significativo. En efecto, la psicología social tiene mucho que ver con el descubrimiento de los, así llamados, mecanismos universales, los cuales, escritos en nuestros cerebros o en nuestras glándulas, se supone que determinan cada una de nuestras acciones y pensamientos. Se producen en sociedad sin ser sociales. Son, además, mecanismos formales ajenos a un contenido individual o colectivo de cualquier tipo o individuo o de la historia responsable de dicho contenido. Uno de estos supuestamente únicos y universales mecanismos es el de la coherencia y la estabilidad. Esto sugiere que los individuos intentan organizar sus creencias en estructuras internas coherentes. En consecuencia, preferimos las estructuras estables a las inestables. El postulado implicado puede quedar así: las relaciones interpersonales positivas y negativas son determinadas por el principio de estabilidad. Las dos proposiciones que lo resumen —“los amigos de mis amigos son mis amigos” y “los enemigos de mis enemigos son mis amigos”— sirven como las leyes inmutables, sin relación con el significado implícito e independiente de cualquier circunstancia particular. En otras palabras, los dos dicho axiomatizados forman la base de una sintaxis de relaciones entre la gente y determinan su propia semántica y pragmática.

Sin duda era obvio antes de Flament que tales proposiciones funcionan solo para los “objetos” que tienen un marco común de referencia o que están situados a lo largo de una dimensión cognitiva (Jaspars, 1965). Pero el uso que Flament le dio a la teoría de las representaciones sociales le permitió ir más lejos y en pro-



fundidad. Para empezar, mostró que cada individuo que debe evaluar la relación entre una serie de individuos posee un intervalo de representaciones del grupo al que pertenecen y del tipo de vínculos que existen entre ellos. Esto podría ser convencional o incluso un poco mítico (e. g. el grupo fraternal o el grupo rousseausista, etcétera). El principio de estabilidad caracterizará tales relaciones solo si una persona ya tiene en mente la noción de un grupo básico, igualitario y amigable. Luego, él tratará de formar una opinión coherente de los

miembros que lo constituyen. En otras palabras, solo en un contexto social de este tipo, “los amigos” de mis amigos deben ser necesariamente “mis amigos”. En tales casos, el principio de cognición y afectividad de Heider expresa solo normas colectivas de un grupo en particular y vínculos internos, pero no una tendencia general. En efecto, de manera oportuna, Flament muestra que es la representación de tal principio la que da especial importancia a la amistad y al igualitarismo de sus miembros, y no a la inversa. En las representaciones



de otro tipo de grupo, la amistad y el igualitarismo no están necesariamente vinculados y no tienen el mismo significado. Al final, parece que la función del principio de estabilidad consiste en crear un paradigma social de relaciones interpersonales positivas o negativas y que su significado depende de este paradigma. Lo que significa que el principio de equilibrio, lejos de determinar, es determinado por cómo esté representado el contexto de las relaciones interpersonales. Y no es de extrañar que esto no haya surgido antes.

Muchos estudios contemporáneos de la psicología social toman como paradigma un grupo de personas con ideas afines que tienden a tener opiniones, gustos y ansiedades semejantes para evitar conflictos y para mantener el *statu quo*. Pero lo que pasan por alto es el hecho de que tal grupo es una objetivación de la noción tradicional y mítica de una comunidad ideal. En este caso, la tendencia hacia la estabilidad y la coherencia puede ser vista como un factor determinante de las relaciones interpersonales. Pero si comparamos esta representación social del grupo con otras, nos daremos cuenta de que tales tendencias “generales” son particulares a este [grupo], que hemos errado el efecto o la causa. Las investigaciones llevadas a cabo por Flament y su equipo de Aix-en-Provence hicieron posible que re-interpretáramos las teorías de Heider mediante una re-evaluación que tiene en cuenta las dimensiones social e histórica de nuestras percepciones y opiniones de otros.

Nos hemos referido a un número limitado de experimentos, ya que cada uno prueba, en su campo específico (competencia, consciencia de otros, etcétera), que nuestro postulado tiene una gran significancia. En lugar de motivaciones, aspiraciones, principios cognitivos y otros factores que se suelen presentar, son nuestras representaciones las que en última instancia determinan nuestras reacciones y su significado es, por tanto, el de una situación real. Por medio de ellas, la sociedad se comporta un poco como Marcel Duchamp, como este pintor con sus objetos ya hechos: pone su firma en los procesos ya hechos de la sociedad y así modi-

fica su carácter. Espero que hayamos demostrado que, en efecto, todos los elementos del campo psíquico se revierten una vez que la firma ha sido puesta en ellos.

La lección que se desprende de lo anterior es que la manera de proceder actual —que le debemos a Sherif y que consiste en mostrar cómo los mecanismos psíquicos se convierten en procesos sociales— debe ser revertida. Pues tal es el proceso de evolución mismo y, siguiéndolo, deberíamos ser capaces de comprenderlo. Es lógico considerar que los procesos social y público fueron los primeros en producirse y fueron interiorizados gradualmente para convertirse en procesos psíquicos. Por tanto, cuando analizamos procesos *psico-sociales* descubrimos que son *psico-sociales*. Es como si nuestra psicología contuviera nuestra sociología en forma condensada. Y una de las tareas más urgentes de la psicología social es descubrir al uno en el otro y comprender este proceso de condensación.

OBSERVACIONES FINALES

No puedo concluir esta exposición sin mencionar algunas de las implicaciones más generales de la teoría de las representaciones sociales. En primer lugar, el estudio de estas representaciones no se debe limitar a un mero cambio del plano emocional al intelectual y no se deben ver solo como preconductuales o anticonductuales. Si este fuera el caso, no habría ninguna razón para detenerse a pensar tanto en estas. No, lo que se requiere es que examinemos el aspecto simbólico de nuestras relaciones y de los universos consensuales en que habitamos. Toda “cognición”, “motivación” y toda “conducta” solo existe y tiene repercusiones en la medida en que significa algo, y significar implica, por definición, al menos a dos personas que compartan lenguaje, valores y recuerdos comunes. Esto es lo que distingue lo social de lo individual, lo cultural de lo físico y lo histórico de lo estático. Al decir que las representaciones son sociales, afirmamos que son simbólicas y poseen tanto elementos perceptuales como elementos cognitivos. Por eso consideramos importante su

contenido y nos negamos a distinguirlos de los mecanismos psicológicos como tales.

En otras palabras, nos dimos cuenta de que en diversas ocasiones, la psicología social tiende a destacar un simple mecanismo, sacarlo de su contexto, y luego atribuirle un valor general —al igual que los instintos fueron alguna vez señalados para un propósito similar. Algunos de estos son pseudomecanismos, como la “estabilidad” y la “coherencia”, los cuales parecen explicar lo que realmente definen. Puesto que el pensamiento tiende naturalmente a sustituir desorden por orden, diversidad por simplicidad, etcétera, afirmar que el pensamiento tiende hacia la coherencia equivale a poco más que decir que el pensamiento tiende hacia el pensamiento. Otros mecanismos tales como “disonancia”, “atribución”, “reactancia”, etcétera, son vistos como universales y son aplicados en todos los campos sociales, categorías o contenidos posibles. Se supone que procesan cierta información y que producen nueva, sin importar qué. Al evaluar la mayoría de los estudios que tienen esta base, Simon concluye: “cuando se identifican los procesos que subyacen en estos fenómenos sociales, como los presentados en los capítulos de este libro, en particular los de la segunda y la tercera partes, resultan ser los mismos procesos de información que encontramos en las cogniciones no sociales” (Carroll y Paine, 1976).

Esta es una coincidencia inquietante, ya sea que lo social tenga una existencia y un significado que deben producir ciertos efectos, o que el estudio de estos procesos de información, como mecanismos aislados, sea un error que crea la ilusión de un contacto posible y fácil con la esencia de la realidad.

Las representaciones sociales, así como las teorías científicas, religiones o mitologías, son las representaciones de algo o de alguien. Tienen un contenido específico, además de una aplicación específica, que difiere de una esfera o de una sociedad a otra. Sin embargo, dichos procesos son significantes en la medida en que revelan el nacimiento de tal contenido y sus variaciones. Después de todo, cómo pensamos no es distinto de lo que pensamos. Por tanto, no podemos hacer una clara distinción entre las regularidades en las representaciones y aquellas [regularidades] en los procesos que las crean. En efecto, si seguimos los pasos del psicoanálisis y de la antropología, encontraremos mucho más fácil entender lo que las representaciones y los mecanismos tienen en común.

La segunda implicación —una que ha pasado inadvertida— se puede expresar en pocas palabras: el estudio de las representaciones sociales requiere que volvamos a los métodos de observación. No tengo la intención de criticar los métodos experimentales. Su valor es indiscutible al estudiar fenómenos simples que pueden ser sacados de su contexto. Pero este no es el caso de las representaciones sociales, almacenadas en nuestro lenguaje y creadas en un medio humano complejo. Estoy consciente de que algunos de mis colegas desprecian las observaciones ya que las consideran una abdicación cobarde del rigor científico, un signo de prolijidad, pereza y falta de claridad. Pienso que son muy pesimistas. La psicología social ya no es lo que era hace medio siglo. Desde entonces, hemos llegado a valorar los requerimientos de la teoría, la exactitud del análisis de los fenómenos, pero también hemos llegado a valorar lo inverso, esto es, las limitaciones de las

Otros mecanismos tales como “disonancia”, “atribución”, “reactancia”, etcétera, son vistos como universales y son aplicados en todos los campos sociales, categorías o contenidos posibles.

Esto no implica que debemos descartar la teoría por una acumulación de datos sin sentido, pero sí implica que lo que queremos es una teoría que se base en observaciones adecuadas, lo más precisas posible.

teorías que explican solo lo que puede ser experimentado y del experimento como algo a lo que la realidad está ajustada. Y lo que requerimos de la observación es que preserve algunas cualidades del experimento, al tiempo que nos libera de sus limitaciones. Se ha logrado hacer en la etología, antropología y psicología infantil y no vemos por qué no pueda tener resultados semejantes en la psicología social.

Pero es claro que está en juego algo más que las ventajas comparativas de un método u otro. Y esto hay que decirlo sin ambigüedad; muy aparte de sus ventajas técnicas, ha llegado a representar la asociación exclusiva de la psicología social con la psicología general y su salida de la sociología y de las ciencias sociales. Sin duda esta no era la intención de sus fundadores, pero esa es la forma en la que ha evolucionado. Además, su plan de estudio, de investigación y enseñanza produce expertos en psicología, pero ignorantes en sociología. Durante la última década, estos han logrado avances significativos y han demostrado que se puede obtener descubrimientos sin rituales obsesivos, por lo que puede haber cosas peores que tomar nuestro lugar entre ellos.

La tercera implicación, que es una consecuencia natural de la segunda, se ocupa en la descripción. Durante cierto periodo estábamos preocupados solo por los mecanismos explicativos de los cambios de actitud, influencia, atribución, etcétera, sin pensar mucho en la recolección de datos. La recolección es vista como una actividad sin importancia, una prueba de la pereza intelectual e incluso como completamente inútil. Idear hipótesis y verificarlas en el laboratorio parece ser la voz de mando a la que nos movemos. Pero, contrario a

las apariencias, esta voz de mando no tiene nada que ver con la ciencia. La mayoría de las ciencias —de las lingüísticas a las económicas, de la astronomía a la química, de la etología a la antropología— describen fenómenos e intentan descubrir regularidades en las cuales basar una teoría general. Su integralidad consiste principalmente en el almacenamiento de datos y su disposición y en la significancia de las regularidades reveladas que teorías sucesivas interpretan. No tengo ningún deseo de analizar aquí las razones de esta voz de mando ni sus consecuencias negativas para nuestra disciplina. Cualesquiera que sean las razones, el hecho es que solo una descripción cuidadosa de las representaciones sociales, de su estructura y su evolución en diversos campos, nos permitirá entenderlas, y una explicación válida solo se derivará de un estudio comparativo de tales descripciones. Esto no implica que debemos descartar la teoría por una acumulación de datos sin sentido, pero sí implica que lo que queremos es una teoría que se base en observaciones adecuadas, lo más precisas posible.

Finalmente, la cuarta implicación se ocupa del factor tiempo. Las representaciones sociales son históricas en esencia e influyen en el desarrollo individual desde la infancia temprana, desde el día en que una madre, con todos sus conceptos e imágenes, comienza a preocuparse por su bebé. Dichos conceptos e imágenes se derivan de sus propios días de escuela, de los programas de radio, de las conversaciones con otras mamás, con el padre y de experiencias personales, y determinan la relación con su hijo, la significancia que le dará a su llanto, su conducta y cómo organizará el entorno en el que crecerá. El entendimiento de los padres de las modas de sus hijos y su personalidad allana el camino para





su socialización. Por eso asumimos: “Esa es la transmisión del entendimiento para el bebé, en lugar de su comportamiento o sus habilidades discriminativas, lo que debería ser motivo de preocupación central para los psicólogos del desarrollo” (Nelson, 1974. Véase también Palmonari y Ricci Bitti, 1978).

Las representaciones de nuestros cuerpos, de nuestras relaciones con otros, de la justicia, del mundo, etcétera, evolucionan de la niñez a la madurez. Un estudio detallado de su desarrollo podría explorar la manera en que una sociedad es concebida y vivida simultáneamente por diferentes grupos y generaciones. No habría ninguna razón para ver al joven adulto civilizado como el prototipo de la raza humana y por tanto ignorar todos los fenómenos genéticos. Esto nos lleva al concepto más general de un vínculo entre la psicología del crecimiento y la psicología social; la primera es una psicología social del niño y la última, una psicología del crecimiento de los adultos. En ambas, el fenómeno de las representaciones sociales ocupa una parte central y esto es lo que tienen en común. Si a estos añadiéramos ciertos aspectos de una sociología de la vida cotidiana —que no ha sido adecuadamente formulada—, podríamos reconstruir una ciencia general que encapsularía

una galaxia entera de investigaciones relacionadas. Lo veo como una realización completa de la observación de Vigotsky: “El problema del pensamiento y el lenguaje extiende así los límites de la ciencia natural y se convierte en el problema principal de la sociología histórica humana, i. e. de la psicología social” (Vigotsky, 1977).

Esta podría ser una ciencia de los universos consensuales en evolución, una cosmogonía de la existencia física humana. No desconozco las dificultades de dicha empresa, ni el hecho de que puede ser irrealizable, no más de lo que desconozco la brecha entre tal proyecto y los modestos logros hasta nuestra fecha. Pero no puedo ver esto como una razón suficiente para no considerarlo y establecerlo tan claramente posible con la esperanza de que otros compartirán mi fe en él. 🙏

NOTAS

1. Los experimentos de Tversky y Kahneman (1974) han tenido éxito al probar que esta suposición es infundada y debe su popularidad a un malentendido que surge de los dogmas artificiales.
2. Discutimos las representaciones sociales de nuevo después de que hemos esbozado las críticas niveladas al concepto actitud, que es, por definición, una causa mediática. De esta forma procuramos demostrar la autonomía de la psicología social e incluir una teoría que se ha vuelto muy individualista en el contexto colectivo (i. e. de las actitudes). El trabajo de Jaspars y Fraser da mucho peso a este punto de vista.

Así somos

● ALMA ANGÉLICA RODRÍGUEZ LÓPEZ

Si hay quien lo sabe,
yo lo sé más que ése, y si lo ignora,
más que ése lo ignoro.
Lucha entre este saber y este ignorar
es mi vida, su vida, y es la vida.

JUAN RAMÓN JIMÉNEZ




Estaba en una tarde de vacaciones haciendo tarea. Se supone que debía descansar como toda estudiante normal, pero no: llevaba todo el día haciendo resúmenes sobre enfermedades neurodegenerativas y psicofarmacología. Como sea, no es que porque de ñoñez, me gusta aprender (y no me gusta reprobar), además a veces uno se encuentra cosas interesantes estudiando, y quizá la mayoría de las veces cuando se trata de psicología. Una de esas cosas es el motivo porque quiero escribir. Momentos antes de comenzar a redactar lo que ahora leen, yo también leía, pero no un ensayo o lo que sea que esto sea, sino un libro donde me introducían a Piaget, a Vigotsky y Bruner, magníficos psicólogos, y algo estupendo ocurrió: si alguien sabe lo que es enamorarse, bueno, algo así es lo que me pasa ahora. Como todo buen flechazo, no es fácil de explicar; sin embargo uno sabe que está pasando, porque hasta cuesta trabajo encontrar las palabras, y dan ganas de llorar, correr y saltar a la vez, y uno empieza a decir cosas torpes, o a escribir *kadjgskfsae jahs gaf*. Ciertamente estos tres autores del enfoque constructivista son amables (en el sentido de que es posible quererlos), pero he de decir que tengo cierta predilección por los dos últimos, y si ahora digo que me enamoro es justo porque conocí a Bruner.

Como decía, leía acerca de Bruner y es imposible no encariñarse con su teoría de la psicología popular, de lo narrativo, del significado, pues es algo sumamente bello que, sin embargo, no comprendo completamente, ¿Qué es el significado?

¿Qué es la cultura? Y el lenguaje, ¿qué es exactamente? Pienso sobre ello, y entre más le doy vueltas, más me confundo. No es la primera vez que me encuentro con esas palabritas, he conocido otros autores que hablan de lo mismo y aunque crea que he entendido, al final descubro que me siento perdida, pero la mayoría de las veces, maravillada. La siguiente cuestión entonces es: ¿por qué me gusta tanto aun cuando no lo entiendo? Ya sé que no existe una ley que nos obligue a que nos guste solo lo que entendemos, pero igual me pregunto por qué, cuando se trata de psicología, es inevitable intentar comprender cosas tan paradójicas como los sentimientos. No quiero meterme a explicaciones del tipo de "el enamoramiento es una necesidad innata" o un "mira cómo te quiero porque corre tanta dopamina en mi cerebro", cuando precisamente estos autores nos hablan de que hay algo más allá de fondo, más que solo información y actividad neuronal, hay un pensar y un sentir, en conjunción, un significado.

En efecto, psicología es lo que estoy sintiendo y de lo que me gusta hablar, pero mi corta vida en la facultad me ha enseñado que en esta disciplina no solo no se habla de significado, sino que también, y lamentablemente antes que eso, importa hablar de cognición y de las bases biológicas. Kuhn me diría que, por novata e ingenua, lo más probable es que al llegar a la facultad me hubiese dejado convencer por la parte fuerte del quehacer científico, entonces seguro estaría encantada de la vida hablando de neurociencias o de cognición, pero eso no es el caso, porque

parecería que la psicología tiene algo que en definitiva no está allí, o no solo allí, no tanto allí. Y con el paso del tiempo me convenzo más, pues aunque los libros de neurofisiología y de ciencias cognitivas se muevan con la convicción de que uno piensa lo que piensa, hace lo que hace, y siente lo que siente porque tiene un sistema nervioso, cuya actividad neuronal y procesamiento de la información están mediados por lo que ha dictado la naturaleza y la interacción con el medio, a mí no me basta esa explicación. Y no dudo que exista una actividad neuronal cuando leo un poema de Borges o veo una portada de un libro de Paulo Coelho, pero ni porque me digan que se me activa el sistema límbico encargado de procesar información emocional, entenderé por qué el último me produce desagrado y el otro me parece fascinante. Si en eso está la psicología, en cómo pensamos y sentimos el mundo, definitivamente habrá explicaciones más adecuadas que otras. Pero, si lo psicológico no está allí (no solo allí, no tanto allí), ¿dónde más podría estar? En general nos hacen pensar que lo psicológico está dentro del cuerpos de las personas y, por ende, plantea la existencia de un interior, pero alguien una vez me dijo que la psicología está en todas partes, y si existe un interior necesariamente debe haber un exterior; entonces, ¿no debería la psicología estar fuera también? Sí, lo está, y si fuera no hay más que sociedad, debe estar flotando en ella. Esto suena bonito, pero quizá luego no guste tanto si pensamos que hoy en la psicología la idea de individuo y la idea de sociedad se plantean como una dualidad, por lo que se asume que la psicología como tal está partida en mitades de naturaleza irreconciliable; por lo tanto, se habla de realidades distintas: una orientada hacia dentro, con el individuo, y la otra hacia fuera, con la sociedad. Así, la idea de que la psicología está en todas partes no es del todo cierta, pero para nuestra suerte aún se puede abogar para que sea real, pues creer en algo así es bastante bonito, y vale la pena platicarlo para no matar la ilusión.

Entonces uno puede tomar la idea de la cultura para entenderla no en tanto algo externo a los individuos, sino como algo más grande que incluya, a un tiempo, lo que se conoce como propiamente social y a los individuos mismos, lo que realmente le daría carácter holístico. Quizá esto suene raro, ilógico, contradictorio, pues como decía, siempre tendemos a ver separadas estas dos partes; sin embargo, si uno se esfuerza un poquito, es posible entenderlo de otra manera, no es algo que deba comprenderse a fuerza de conocimiento lógico, sino como algo que tiene otro carácter, que lo rebasa incluso, mera cuestión gestáltica quizá, o un conocimiento de tipo intuitivo como diría Bruner. Con estas ideas pensemos en nosotros mismos, en nuestras memorias, en lo que queremos o nos disgusta, en nuestros anhelos, en todos nuestros pensamientos y sentimientos a lo largo de una vida; la verdad es que es difícil concebir lo que uno realmente es, pues parecería que paradójicamente la vida nos hace crecer una corporalidad más allá del cuerpo físico, que baila con el espacio y el tiempo, y al explicarlo ocurre lo mismo que cuando se habla de un enamoramiento, es un tanto inefable; pero lo curioso es que en la cultura de pronto uno se encuentra con lo musical, lo narrativo y lo poético y descubre que saben cómo asir de alguna forma lo que uno es y sorpresivamente uno se da cuenta de que existe, así, uno se encuentra en un pedacito de canción, un pedacito de relato, un pedacito de poema, pedacito que a su vez encierra a la vida entera, en tanto pasado, presente y futuro; por ende, uno sabe que está viviendo. ¿Y dónde más sino en la colectividad esto es una posibilidad? Así, la psicología hace acto de presencia a cada segundo, pues lo que se constituye como lo más profundo e íntimo en un ser humano es en realidad un acto colectivo, un acto con significado, vida pensada y sentida como cultura, nosotros le pertenecemos, formamos parte de ella, es lo que somos, todos. Quien quiera encontrarse, que empiece por mirar al mundo. 

La palabra y el silencio

● JUAN PABLO DUQUE



ψS

Pintaremos [lo que pasó]
POPOL-VUH

Las palabras se hicieron para usarlas. Para ponérselas y sacarlas a pasear. Para acariciarlas, en el caso de Gardel, y para arañarlas en el de Rimbaud. Ellas agradecen ambos usos. Disfrutan salir a la calle, o al aula, o a la habitación oscura a las tres de la mañana. Porque para eso son las palabras: para usarlas. Las palabras, per se, son testigos de su


época. Tal vez su conflictivo sonido, ruido o murmullo no sea una cualidad de su naturaleza sino de su uso. Hasta para nombrar el silencio se necesita una de ellas. A Borges, Cortázar, Neruda, Benedetti, García Márquez, Sabines y Octavio Paz no se les reconoce precisamente por su silencio; son reconocidos por hacer con la palabra historias, poemas, cuentos, rimas, sueños, música, dolores, felicidad... ¿Qué sería del mundo si ellos solo hubieran guardado silencio?

No hay nada que mate más a una palabra que quedarse flotando en el vacío, sobre todo si iba acompañada de un interrogante. Es como si nunca hubiera existido, es condenarla a cien años de soledad. La palabra y el silencio no se llevan bien. La humildad de ella, que se expone, se siente ofendida con la arrogancia de él. El silencio no es falta de palabras, claro está. Pero lo emergente en la actualidad de la protesta, la rebeldía y la indignación no es el silencio, sino el adecuado uso de la palabra. El silencio no le conviene a la muchedumbre, ni a las masas, ni a los estudiantes indignados, ni a los campesinos cansados ni mucho menos a los homosexuales excluidos. Ellos solo pueden resistir exigiendo, y con el silencio no se exige a los de arriba, porque ellos no oyen ni cuando gritan los de abajo.

En una era de información vacía, la palabra es víctima, pero no cómplice. Conocemos la dimensión fachosa, farandulera, farsante y risible de las palabras, pero hay otra que no vende, no se capitaliza. La palabra verdadera es la de los libros sensatos, la de la estética de las historias cotidianas subsumidas en emociones, la del afecto de los encuentros, y entendiblemente esta no es de la misma calaña que la palabra de la televisión, los videos, los libros de autoayuda, el posmodernismo y la publicidad. El silencio prefija un sentido pero la palabra adecuadamente usada, esa que genera, invita, inventa, sofoca e irrita, establece formas por las cuales se hace posible aguantar el tedio de vivir. Solo es posible el silencio después de un punto. Nunca después de una pregunta. Nunca.

Escribir es contar. Cuando las palabras se unen y generan algún significado, los aburridos le llaman sintaxis, los otros, los buenos, los que traspasaron la simple descripción le llaman narrar. Cuando se narra se hace historia. Ineludiblemente, la historia ha requerido las palabras,

pero no esa historia oficial aburrida, vertical, que borra a los de abajo y hace guerras mundiales. No, la historia que se hace con las palabras es la historia de las gentes, de la microhistoria de los subalternos en el caso de Ginzburg o de los vencidos en el de Benjamin. Las palabras narran historias que el poderoso silencio olvida, por eso las palabras tienen tanta capacidad de cambiar, ya que no son solo texto; también son tradición oral, costumbres, mitos, lenguajes y afectos.

Ahora, el silencio no es solo penas y desamores, también, como dice el subcomandante Marcos, "tiene su corazoncito". Sin él no es posible enmarcar el sentido de forma total. En la sociedad del ruido, de las músicas ligeras, de los discursos vacíos y reiterados, guardar silencio se va volviendo, cada vez más, un arte, que como los tradicionales, requiere práctica, disciplina y constancia; guardar silencio es también necesario. El silencio aparece en los momentos donde las palabras dejan de ser comunicación. Cuando los amantes prenden su fiesta fisiológica y hacen bailar sus poros, las palabras nada pueden hacer ahí, entonces el silencio se posa como máximo exponente del tiempo que se detiene. Entender el carácter del silencio es bastante difícil, ya que su uso compromete respeto, ignorancia, sabiduría, solemnidad, ausencia, vacío y también comunión y fraternidad. Se puede usar el silencio para todo igual que las palabras. Los buenos saben equilibrar estos dos regalos de la existencia; para resistir se necesitan palabras que se oigan y rechiflen los abusos de poder, la injusticia, la inequidad, la Reforma Energética, la ley Peña-Televisa y todos aquellos sustratos que lo único que buscan es vender lo que queda, pero para la reflexión, el silencio es bastante adecuado. Si faltara alguno de los dos, la dialéctica vida del lenguaje desaparecería. 

¡Ay, metrobús, que por ti muero!

● MONSERRAT MORALES RUVALCABA

Algunas cartas de amor o declaraciones de odio pueden llegar a nosotros con ninguna estructura o regla y un mínimo respeto al entendimiento del buen lector. Parecería que hay un esfuerzo en la creación de enredaderas de idiosyncrasias que aún guardan la esperanza de tener algo de coherencia. Para mi desgracia o la del lector, suelo tener esos momentos de "diarrea mental", pido disculpas en nombre de las ideas muertas o mal plasmadas.

A veces es mejor enfrentar ciertas situaciones con un poco de sensatez y cordura, más cuando algo, de comenzar siendo divertido, se convierte en una experiencia agria que tiene el descaro de volverse necesaria. Al principio yo tomaba la relación con el Metrobús como algo inevitable que debía ocurrir si quería llegar a la Facultad; algo así como las cosas ineludibles que tienes que vivir cuando te haces "mayorcita": la primera menstruación, el acné en la cara de pubertad, los cambios tan drásticos de humor y otras cosas más, incluso empezó a convertirse en igualmente indeseable. Todo eso pensaba del Metrobús hasta que me hizo valorarlo más, y es que en una semana intensa le fui infiel con el metro ¡Pero es que estar ahí es para vikingos y luchadores de la AAA! No es lo que uno piensa: ahí un sujeto puede llevar la cabeza de otro sujeto en bolsas oscuras, pero ¡por todos los cielos! ¿Cómo pueden hacer eso? ¡Que bárbaros! ¡De por sí el metro ya huele bastante mal...! Además, el metro lo hace todo más rápido que el Metrobús, y por ahí no van las cosas, a mí me gusta sentir el paso del tiempo para absorber lo que se atraviesa en él... ¡Total que no tengo nada que hacer en mi casa, ni por lo que deba llegar temprano!

El Metrobús y yo siempre hemos tenido una relación erótica apache. Sé muy en el fondo que adoro estar ahí y también sé que me duele, pero al menos (y lo repetiré mil veces) lo prefiero antes que el metro y sus doce mil olores raros, pues el Metrobús ha de tener tan solo nueve mil olores extraños. Es de mi conocimiento que la historia de amor no es solo conmigo, y que el muy maldito tiene otros millones de amantes diferentes cada día, además de que ni hace tantita distinción entre hombres, mujeres, homosexuales, transexuales, perros, gatos, clase media, media baja, media media, medio me quedo pobre, medio hipoteco mi casa, medio me muero de hambre, en fin, todas esas clasificaciones habidas y por haber.


La historia de las cosas lindas que suceden ahí podría ser tan larga como la *Historia interminable*, podría decir: "¡Sí! Llegar a la estación del Metrobús es tan bonito como ir a una reunión con Dios". Digo... es que los empujones en la "fila", las señoras rechonchitas y gritonas, los señores que se meten como bestias recién liberadas, el calor que hace dentro, las quejas de "¡Hay que no ven que ya no caben!", que en ocasiones aunque haya mucho lugar donde esparcirse cual verdolaga les encante invadir tu espacio vital de por lo menos diez centímetros de distancia, los señores de "seguridad" que con una seña del tipo "viene, viene" te indican la entrada al paraíso, etcétera. Bueno, todo eso no se compara con nada porque simplemente es de lo más hermoso que nos puede dar la vida junto con los hijos e internet. Y es que siempre que estoy ahí parada esperando que llegue mi rojo amante, planeando el ataque con la esperanza de alcanzar un lugar, me siento como cordero que debe entrar al corral junto con otros diez o veinte corderos

¡Ay, metrobús, que por ti muero!

(o luego más, depende de la hora). Por cierto, eso de alcanzar asiento está más difícil que ver a Peña Nieto leyendo aunque sea la TV Notas. Los lugares ahí parecen valer más que la vida, y lo digo en sentido literal porque a muchos no nos importaría perder los ojos, los miembros o hasta un órgano vital en los empujones que se arman con tal de ir sentaditos. Me es difícil imaginar que algo o alguien más pueda enloquecer de esa manera a la gente, ni siquiera los Beatles, y eso que eran más famosos que Jesucristo. De repente, el Metrobús se va convirtiendo en un lugar excelente para las súplicas, en las que prevalece un "Por favor, que no se suba un tipo o tipa en silla de ruedas, una mujer embarazada, un pobre ancianito o qué se yo que requiera el asiento que tanto trabajo me costó tener. Amén". Y qué mal si se sube alguien con esas características porque en serio que no queremos dar nuestro lugar, pues ¿qué más queda que hacerse patos viendo a la ventana? Igual y pasa Superman y nos salva de este embrollo o ya de perdis el Chapulín Colorado y, si ninguno de estos monigotes nos salva la vida, siempre quedará la "hora del sueño perdida y que puedes recuperar en el Metrobús"; en pocas palabras, siempre hay oportunidad para hacerse el dormido.

Si la descripción de los asientos sonó a batalla, lo siento, no es así: la verdadera línea de combate se encuentra en la zona exclusiva de mujeres. Ahí pasa de todo: señoras y no tan señoras dando el grito de guerra todos los días. Si un hombre osa pasar al Amazonas, casi lo matan o lo torturan con la mirada; si se sienta en esa zona, es aún peor: "Oiga, estos asientos son exclusivamente para mujeres". Una vez, una señora empuñó estas palabras contra un señor que se antojaba intrépido. Él, a pesar de estar avergonzado, se hizo el digno diciendo ser dis-

capacitado. Obviamente no lo era. Yo lo vi subir en perfectas condiciones y bajarse en no tan perfectas,; cojeando un poquitín trataba de dar prueba de su supuesta discapacidad. De manera sorpresiva, las palabras de la señora parecían haberle lesionado la pierna, y desde aquel día me creo más la frase "también las palabras matan" o te dejan medio cojo, en este caso. Por otro lado, si sufres de baja autoestima y necesitas caricias amorosas, siempre puedes ir a esta zona, aquí se practica el lema "Si somos mujeres y nos encontramos en el mismo espacio vital, tenemos derecho de condensarnos tanto como queramos una con la otra, nuestra mano ignorará lo que accidentalmente toque" ¡Total, todas somos mujeres y tenemos lo mismo!, aunque probablemente en diferentes proporciones.

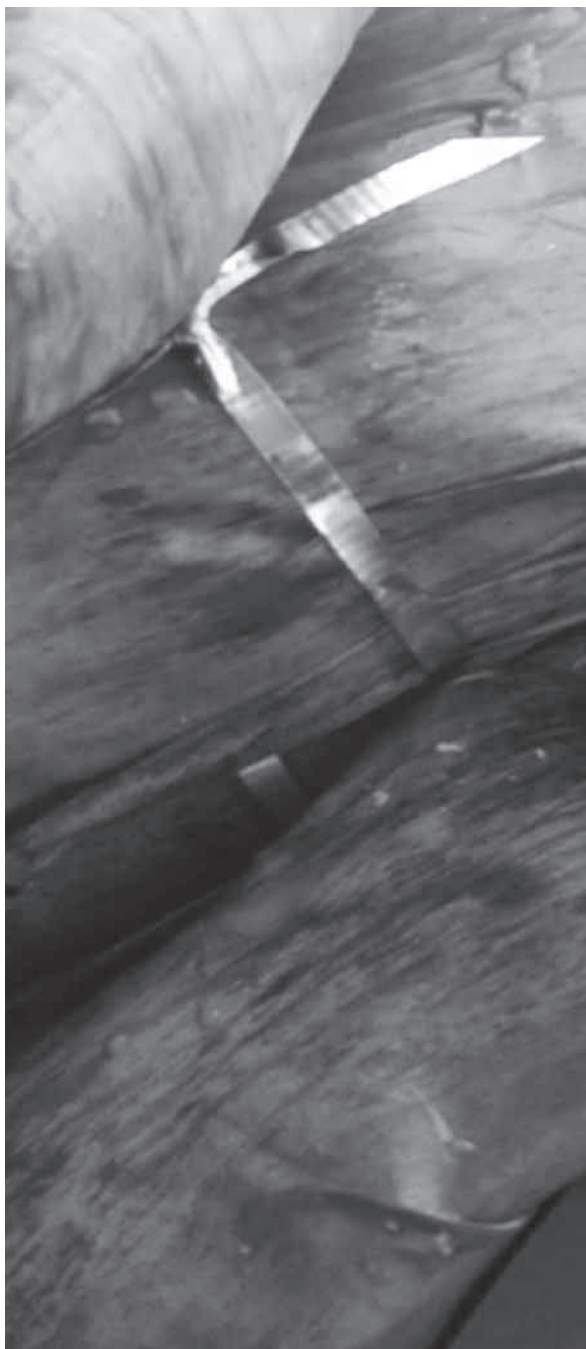
En la imposibilidad de seguir vomitando tanto amor dedicado a mi medio de transporte usual (bien por ir en contra de mis principios o bien porque ya se me acaba el espacio), solo me queda concluir explicando uno de los milagros de los que a veces nos hace participes u observadores mi querido amante. Y es que el Metrobús parece a veces dar a luz. Por lo general, esto sucede cuando quieres salir porque estas por llegar a la estación de destino: un montón de personas aglomeradas en la puerta hacen el favor de recorrerse lo suficiente a un lado (como medio centímetro) para dejarte salir, se abren las puertas, así sale primero tu cabeza y luego el resto de tu cuerpo a fuerza de manotazos, golpes, empujones, etc. Ya fuera, te das cuenta de que ha sido como si llegaras de nuevo a la vida, es decir, sales todo húmedo por el sudor, con unas cuantas prendas menos, sin alguna que otra pertenencia y, si llevabas un amigo, sales solo, casi, casi como llegaste al mundo... Así es, el Metrobús te ha adoptado. 

Guía práctica para cerrar *ranuritas* del corazón de la Abuela Jesús

● NORMA LILIA GARRIDO SÁNCHEZ

● **Eran** las cinco de la tarde cuando decidí que ya me había sumergido lo suficiente en mi propia miseria y que era momento de salir adelante. "Naciste sola y encuerada, y así te vas a ir", sonó la vocicita mandona de la abuela en mi cabeza. La frase estaba llena de sentido y parecía el combustible que le hacía falta al motorcito de mi vida. Total, no era ni la primera ni la última persona que pasaba por una decepción amorosa. Además, hoy ya nadie cree en el matrimonio y ni pensaba envejecer a su lado... Bueno, tal vez sí, un poquito, pero como ella también decía: "Mientras unos brazos te desprecian, otros te están esperando". Y eso era justo lo que yo necesitaba, necesitaba unos nuevos brazos, pero claro que esos brazos no iban a tocar a mi puerta, en especial porque no se tiene registro de brazos cariñosos que anden por ahí, deambulando entre las calles. Así fue como se me ocurrió que lo mejor que podía hacer para salir del bache era bañarme y producirme de tal manera que la seguridad regresaría y podría empezar por ahí una especie de nueva aventura amorosa, que, por efecto dominó, me permitiera olvidarme de la ranurita del corazón que me había dejado aquel desdichado y mentiroso.


● Sonó el teléfono cuando estaba a punto de meterme en mi entallado vestido negro, era Danna, una de las muchas amigas que habían venido a mi rescate después de la ruptura con aquel. Quería precisamente que saliéramos por ahí de conquista. No sonaba



mal, antes de mi última y fallida relación, ella y yo salíamos todo el tiempo. "Si vas a ser cabrona, sé cabrona sola", sonó el recordatorio que la abue había hábilmente tatuado en mi subconsciente después de que Laurita, la vecina de la esquina, se dedicara a contar todo lo que sabía de mí cuando teníamos 13 años. "Mejor otro día", le contesté, insistió un rato y después comprendió que era mejor dejar el asunto por la paz.

Eran las once de la noche cuando el antro empezó a llenarse, y para esa hora yo ya era perfectamente consciente de la práctica que había perdido y del poco éxito que estaba obteniendo de esta experiencia. Me habría ido en ese momento de no ser por el vibrato de mi celular, que, gracias a la música, resultaba prácticamente imperceptible. "Bueno", contesté mientras me tapaba un oído y hacia un esfuerzo por escuchar. En esta ocasión era Matt, ese hombre enamorado de una que acostumbra tratarnos tan bonito que lo convertimos en amigo y fingimos que no sabemos que nos desea. Le conté mi plan de buscar brazos nuevos pero, curiosamente no le agradó mi idea. "¿No te parece que es muy pronto? Ni siquiera lo has superado". Tenía razón, todo ese ruido y esa gente no me hacían sentir mejor. "Dame dinero, no consejos", se quejó la vocecilla de la abuela en mi cabeza. Ese argumento, en ese momento, valía más para mí que la lógica protectora de mi amigo enamorado. Así que proseguí con la misión, después de colgar el teléfono y prometerle a Matt que me iría a casa en aquel mismo instante.

"Hola", oí en un tono grave. "Hola", contesté, sonriendo. Para las dos de la mañana, me encontraba cansadísima de bailar y lista para aceptar que aquel naciente romanense y yo teníamos en común lo que dos gotas de agua: solo la constitución química. "A rajarse a su tierra", me animó la abuela (en mi ahora mareado imaginario), mientras miraba el caballito de tequila que me ofrecía mi galán instantáneo. Lo tomé de un solo trago, después de todo, la abuela también decía: "Lo bonito entra por la boca". Y juro que mi aventura romántica, a pesar de sus evidentes carencias, hubiera durado más de solo tres horas de no ser porque al improvisado pretendiente se le olvidó la cartera en su casa precisamente el día en que le tocó galantearme a mí. "Si eso hace de rendido, que no hará de arrepentido", mi abuelita tenía toda la razón. Además, yo, para encontrar patanes, me pinto sola y generalmente no tengo ni que pagarles la cuenta.

"No te preocupes", aseveré, "voy por mi cartera al guardarropa y regreso para pedir la cuenta". No hubo objeción. Caminé lo más derechita que pude, estiré la mano con una ficha por la que intercambié mi bolsa, busqué al mesero que nos atendía, le dejé una buena propina y le dije que aquel apuesto caballero que me acompañaba esperaba la cuenta. Una sonrisota me salió desde dentro, la más sincera de la noche y recordé la mejor de todas las frases de mi abuela, mientras me alejaba orgullosa de aquel contenedor de hormonas: "Yo estoy bien sola, me caigo muy bien". 

Psicología e imágenes

JUAN SOTO RAMÍREZ



E

INTRODUCCIÓN

Es común que las portadas de libros y revistas no guarden relación con los temas o los contenidos de los textos incluidos en ellos, hecho que no deja de ser paradójico. ¿Cuáles son los criterios de las editoriales para decidir sobre las portadas de libros y revistas? ¿Cuáles son los criterios de los editores de revistas para decidir sobre las imágenes que acompañarán los textos? Es y quizá seguirá siendo un gran misterio. Lo cierto es que la imagen de las portadas, al menos, pretende guardar cierta relación de ‘literalidad’ con el título, estrecha y “coherente”, aunque en muchas ocasiones es excesiva, ya que demasiada literalidad termina por producir, por lo regular, situaciones un tanto hilarantes. Para tal efecto se puede buscar el libro *La termodinámica de la pizza* y sacar sus propias conclusiones. Este pequeño ejemplo puede ayudarnos a preguntar cómo se utilizan las imágenes en psicología. Hay diversos modos. Sin embargo, en este breve texto solo se analizarán tres, a modo de ilustración, como objetos mágicos, y como ficciones realistas.

LA TRADICIÓN DE LA MONOGRAFÍA: ILUSTRACIONES

Monografía en su sentido etimológico quiere decir ‘yo escribo’ (del griego *mónos* ‘uno’, ‘solo’; y de *graphía*, ‘escritura’). En su acepción general se entiende como un documento o un estudio sobre un tema concreto y restringido. Pero en nuestro país, el término nombra un producto específico: una hoja de tamaño carta, aproximadamente, que en una cara contiene breves resúmenes acerca de algunos aspectos del tema que trata, la historia de México, por ejemplo, y en la otra, ilustraciones a color alusivas a estos. En los expendios de papelería es fácil hallar *monografías* acerca de temas muy diversos, sobre todo acerca de los incluidos en los planes y programas de estudio de los niveles básico y medio de nuestro sistema educativo. Son simpáticas en tanto que por un lado son iconocentristas y por el otro son logocentristas. Una acerca de la Independencia de México, por ejemplo, destaca algunos de los episodios del tema. No obstante, jamás quedan claros los criterios para incluir cierta información y excluir otra.

La utilización de estas monografías es una práctica bastante arraigada en los niveles básico y medio, por lo que un mexicano promedio se relaciona rápidamente con estos documentos visuales y textuales por el simple hecho de asistir a la escuela, pues se suele hacer transcribir a los alumnos en sus cuadernos de notas la información textual que contiene la monografía en una cara y recortar después la ilustración correspondiente para pegarla en el mismo cuaderno (el de Historia, por ejemplo).

Con ello se busca que la imagen cumpla la función de ilustrar el texto. Es una especie de *copy-paste* artesanal y una forma de no aprender casi nada de los temas a los cuales aluden estos simpáticos materiales de trabajo, que son una especie de cómics, pero un poco más serios en tanto que contienen información documentada. Al menos uno supone

eso. Los alumnos pueden dudar de lo que dice el profesor, pero no de la monografía. Tratan temas diversos, como el atletismo, las constelaciones zodiacales, el Día del Soldado, la Edad de Piedra o las leyendas de México. La calidad de la educación en el país puede quedar al descubierto con solo echar un vistazo a los temas de las monografías en tanto que son el reflejo casi fiel de los contenidos de los planes y programas de estudio de los niveles básico y medio de nuestro sistema educativo.

Más allá del nivel medio, es decir en el nivel medio superior de la educación en México, la tradición de la monografía parece extinguirse. Pero para ese momento el daño está hecho y parece irreversible. El uso de las monografías no solo afecta profundamente el proceso de enseñanza—aprendizaje, sino que tiene un efecto pedagógico malicioso en tanto que fija las bases de la forma en que entendemos la relación texto—imagen: las imágenes ilustran, los textos contienen conocimiento y saber. Y todo parece apuntar a que las monografías están diseñadas de ese modo, es decir, para que los alumnos transcriban los textos y después recorten las imágenes que les servirán de ilustración.

A ilustrar textos transcritos se aprende a muy temprana edad en el depauperado sistema escolarizado de nuestro país. Parece inevitable cursar la escuela primaria o secundaria sin utilizar una monografía. Y lo peor de todo es que no se cuestiona la efectividad de su utilización como parte del proceso de enseñanza—aprendizaje. Se confía en esa práctica tan antipedagógica y vernácula que, se podría decir, se ha convertido ya en una tradición educativa de México. Infinidad de generaciones, infinidad de investigadores en nuestro país se formaron en esta tradición educativa. Aprendieron a muy temprana edad que las imágenes se utilizan para ilustrar textos. Que las imágenes sirven para reforzar los significados de los textos. La imagen como complemento de la palabra.

Es cierto, “la afirmación de que los enunciados o declaraciones no pueden traducirse a imágenes suele ser recibida con incredulidad, pero la demostración más sencilla de su verdad es pedir a quienes dudan de ella que ilustren la proposición de la que dudan. No se puede hacer una imagen del concepto de enunciado más de lo que se puede ilustrar la imposibilidad de la traducción. El medio visual no solo elude el grado de abstracción del lenguaje [...] la palabra sale volando y la imagen se queda atrás” (Gombrich, 1982, p. 138-139). Pero ello no implica que no se pueda hacer investigación con imágenes. No obstante habría que entender que las imágenes no son representaciones fieles, ni siquiera objetivas, de las palabras o de los conceptos que utilizamos. “El valor real de la imagen estriba en su capacidad para transmitir una información que no pueda codificarse de ninguna otra forma” (Gombrich, 1982, p. 143). Más que simplemente ilustrar, es posible utilizar las imágenes de otro modo que no sea el de servir de complemento para el texto.

Si se mira con detenimiento, se puede descubrir que a las imágenes se les dan distintos usos sociales. Y de ahí se puede pensar en cómo se usan las fotografías en la vida social, por ejemplo. Las personas suelen guardar retratos de sus seres queridos. Suelen exhibirlos en las salas de sus casas, en los escritorios de sus oficinas. Otra práctica bastante extendida, lo sabemos bien, es portar en las cartenas fotografías de esos seres queridos. Y son, para ser más preciso, esos usos sociales —entre muchos otros— los que podrían importar a la psicología.

Pero habría que decir que el interés por trabajar con imágenes sin una teoría de la imagen no basta. Si apelamos a la imaginación, podemos tener un ejemplo: “la imaginación sociológica nos pide, sobre todo, que seamos capaces de «pensar distanciándonos» de las rutinas familiares de nuestras vidas cotidianas para poder verlas como si fueran algo nuevo” (Giddens, 1989, p. 26). Sin temor a equivocaciones ni sanciones al desacato, se puede decir que hay una realidad más allá de la psicología. Acercarse a los usos sociales de las imágenes implica tomar esa distancia de las rutinas de lo familiar. Las imágenes pueden utilizarse para algo más que ilustrar un texto o una exposición.

LAS IMÁGENES Y SUS SIGNIFICADOS OCULTOS

En psicología hay una idea bastante difundida, que ha impregnado, de un modo u otro, varios ámbitos de la vida cotidiana: en las imágenes existen significados que se pueden *descubrir* y analizar en tanto que en las imágenes se *proyectan* ciertos rasgos de la *personalidad*: a) bien de quien las observa, b) bien de quien las produce. El concepto *personalidad* es problemático en tanto que se cree que todos los individuos poseen una y que esta tiene, a su vez, rasgos característicos que distinguen a los unos de los otros.

Sin embargo, esto se puede someter a varios cuestionamientos. A lo largo de un día afrontamos distintas situaciones sociales y, salvo que seamos una especie de autistas culturales, nos comporta-

“la imaginación sociológica nos pide, sobre todo, que seamos capaces de «pensar distanciándonos» de las rutinas familiares de nuestras vidas cotidianas para poder verlas como si fueran algo nuevo”

remos según la situación nos lo exija. Transitamos por las situaciones y cambiamos en la medida en que estas lo hacen. La creencia en la personalidad o la individualidad no es más que un presupuesto de carácter moral que hemos asumido irreflexivamente y que ha pasado a ser una idea incuestionable. “Por más magnífica o heroica que la individualidad nos parezca, deberíamos admitir que esta perspectiva, desde la que escrutamos el universo y cuanto contiene, nace de las tendencias religiosas, políticas y culturales específicas de los últimos siglos” (Collins, 2005, p. 18).

Para entender a los individuos, es necesario entender las situaciones, y no al revés. Siguiendo la reflexión de Goffman podríamos decir sin temor a equivocarnos que “uno pone cierta cara, como se pone cierta ropa, para causar cierta impresión; es un modelo de gestión de impresiones” (Collins, 2005, p. 41). Y podríamos agregar que “hay experiencias formativas significativas que modelan a las personas: cuando esas pautas se consolidan, tendemos a llamarlas personalidades; cuando las abominamos, las llamamos adicciones” (Collins, 2005, p. 67). Al cambiar las situaciones, cambian nuestros comportamientos, nuestros sentimientos e incluso nuestros pensamientos, pero ha existido una especie de resistencia intelectual a aceptar esto que es tan naturalmente social. Oír a alguien decir que es auténtico porque se comporta de la misma forma con todas las personas y en todas las situaciones no es más que una gran mentira. Una de las peores que se pueden gritar a los cuatro vientos. Nadie puede ser el mismo en todas las situaciones sociales. Nadie es dueño de una individualidad inmutable a menos que esté muerto. Decir que alguien es simpático, según la lógica extendida de la inmutabilidad individual, implicaría suponer que esa persona (cuya *personalidad* está dotada de simpatía) nunca llora o casi nunca llora, lo cual es poco probable. De igual modo, si afirmamos que alguien es un gruñón, po-

dríamos suponer que se trata de una persona que no ríe, que casi no ríe o que difícilmente ríe, lo cual es igual de improbable que en el caso anterior. Es decir, hasta las personas que podríamos considerar antisociales (o autistas culturales) tienen amigos. Y las personas que podríamos considerar antipáticas suelen reír.

Esto por una sencilla razón, porque las situaciones hacen a los individuos y no los individuos a las situaciones. Pero ocurre que lo hemos pensado al revés en tanto que “nos lo han machacado como un principio moral: todos somos únicos, sé tú mismo, no cedas a la presión del medio social, sé fiel a ti mismo —lemas pregonados en todos los discursos, desde los sermones de los predicadores a las campañas publicitarias, y cuyos ecos resuenan por doquier, desde la cultura de masas hasta los gastadores de las vanguardias modernistas e hipermodernas del mundillo artístico e intelectual—” (Collins, 2005, p. 19). Y hay que poner énfasis en esta idea: uno no va desempeñando un papel social y luego otro (como lo apunta la teoría de los roles), sino que uno va de situación en situación y cada una tiene no solo atributos propios sino exigencias propias (materiales y simbólicas). Nuestras diferencias individuales están garantizadas en tanto que transitamos por *cadena de rituales de interacción* distintas. Esto es lo que particulariza nuestras biografías individuales, pero al fin y al cabo terminan pareciéndose a las de miles o millones de personas alrededor del mundo.

Todo esto viene a cuento porque en psicología se ha supuesto la existencia de un nexo entre la *personalidad* y las imágenes. Esto se debe en buena medida a un curioso psiquiatra y psicoanalista suizo (cuyo padre daba clases de pintura en una escuela preparatoria), nacido a finales del siglo XIX, llamado Hermann Rorschach quien, dicho sea de paso, acuñó el extraño concepto de *psicodiagnóstico*. Nombre con el que tituló un libro raro que publicó

en 1921 y donde se incluyó un test para evaluar la personalidad por medio de unas manchas de tinta. Dicha prueba consta de diez láminas que se le van mostrando a la persona, y de acuerdo con lo que esta diga se le evalúa en función de algunos criterios, como el tiempo que tarda en responder, qué ve, dónde lo ve, si aquello que ve está en movimiento o permanece estático, etcétera.

Esta forma de pensar a las imágenes asume que tienen el poder casi magnético de atraer la personalidad, es decir, de servir como algo en lo que la per-

sonalidad se proyecte. Esto habla bien de las imágenes y mal de la psicología, pues se considera que las imágenes tendrían la facultad mágica de poner en evidencia algunas situaciones que, de otro modo, sería imposible conocer. En este caso, las imágenes funcionarían como centros de atracción de la personalidad. Esta idea es algo a lo que la psicología recurre constantemente y de múltiples formas. Hay quienes suponen que lo que uno come dice mucho de una persona. Esto podría aplicarse a distintas prácticas sociales, como oír música, y asumir que según



Si al ver una mancha de tinta usted dice que ve una mariposa o una polilla no tendrá muchos problemas, pero si dice que ve a Batman o una máscara de Halloween, seguramente sí los tendrá.

el tipo de música que uno oye es su personalidad, situación un tanto problemática para aquellos a los que no les gusta la música. Y más problemática aún para quienes no pueden percibir la música o no pueden ejecutarla (Sacks, 2007).

Si al ver una mancha de tinta usted dice que ve una mariposa o una polilla no tendrá muchos problemas, pero si dice que ve a Batman o una máscara de *Halloween*, seguramente sí los tendrá. Sobre todo si usted está frente a un psicólogo —de los que asumen que hay una relación entre lo que usted diga de la imagen y su persona—. Sin la indicación “Dígame qué ve”, seguramente las personas no verían nada en las mencionadas manchas de tinta.

¿Qué ocurriría si usted perteneciera a un hábitat en el que las polillas o las mariposas simplemente no existieran? ¿Usted podría reconocer alguna en la imagen? Difícilmente. Imagine un mundo sin polillas o mariposas en intente responder con sensatez. ¿Qué podría decir que ve sin un referente que lo ligue con las polillas o las mariposas? Solo si usted supiera, de alguna manera, que las polillas o las mariposas existen, podría decir que se trata de alguna. Pero en caso de no contar ni siquiera con un referente simbólico, difícilmente uno podría decir que se trata de una. Es decir, nuestros referentes materiales y simbólicos nos ligan con las descripciones de todo cuanto vemos.

VER PELÍCULAS

Existe una práctica (podríamos decir un vicio, más bien) bastante extendida en el ámbito de la psico-

logía. La de ver películas en clase. Es una práctica *muy* universitaria que los profesores en vez de dar clase obliguen —literalmente— a sus estudiantes a ver una película que, de acuerdo con sus criterios de selectividad (que jamás revelan, por supuesto), sea provechosa para alcanzar los fines del curso o de la asignatura que imparten. Ver películas en clase se ha convertido en un elemento casi natural de la vida universitaria. Cursar la universidad y no haber visto una película (al menos) en una clase con los compañeros de generación es casi como no haber asistido a la universidad. Y seguramente muchos estudiantes deben disfrutarlo más que escuchar a algunos de sus profesores.

Si se estudia cine y los profesores no lo obligan a ver películas, se podría protestar. En este sentido es pertinente preguntarnos por qué los estudiantes que no hacen una carrera de cine tendrían que ver películas como parte de su formación. Ver películas se ha convertido en una práctica incuestionable acerca de cuya efectividad en la formación profesional no se conoce mucho. Tal vez sea un recurso de muchos profesores que no preparan la clase o de los profesores que, cautivados por una película, suponen que todos sus estudiantes deberían verla (así que los obligan). Por ello es pertinente preguntarse qué ideas o suposiciones motivan a los profesores para programar, como parte de las actividades de sus cursos, ver películas con los estudiantes. ¿Es realmente provechoso que los estudiantes vean películas con sus compañeros de clase?

Bajo el simpático título de: “Diez películas que todo estudiante de psicología y psicólogo tiene que ver”, el sitio de internet *Docsity*,¹ el 19 de mayo de 2014, recomendó diez filmes imperdibles cuyos títulos fueron: *Instinto* (*Instinct*, 1999); *Memento* (*Memento*, 2000); *Naranja mecánica* (*A Clockwork Orange*, 1971); *La isla siniestra* (*Shutter Island*, 2010); *Atrapado y sin salida* (*One Flew over the cuckoo's Nest*, 1975); *Inocencia interrumpida* (*Interrupted*, 1999); *El silencio de los inocentes* (*The Silence of the Lambs*, 1991); *Psicosis* (*Psycho*, 1960); *Taxi Driver* (1976); y *K-Pax* (2001). Nadie niega que ver películas y asistir al cine sea una actividad cultural que permita hacer de la formación estudiantil algo más sólido en ciertas circunstancias. Pero ver *Psicosis* (1960), esa estupenda realización del gran maestro de la cinematografía Alfred Hitchcock, les permite a los espectadores, por ejemplo, aprender de cine y no de psicología.

¿Por qué entonces los profesores de psicología insisten en obligar a sus estudiantes a ver *Psicosis* u otras películas que consideren provechosas para su formación universitaria? Porque han atribuido a las películas un carácter realista del que carecen. Le han otorgado una cualidad realista a una creación ficticia. Han hecho de estos una ficción realista. Es cierto que Hitchcock era un maestro de la cinematografía y del *suspense*, uno de los más grandes de la historia del cine, pero no de la psicología. ¿Por qué los profesores de psicología o de áreas afines buscan elementos de psicología en una gran realización de la cinematografía? Sería como buscar los principios del montaje cinematográfico en algún libro de Freud.

Resulta cómica dicha situación, sobre todo porque no se puede saber si los profesores que exhiben *Psicosis* a sus estudiantes están al tanto de que la película es una adaptación que hizo Hitchcock de la novela *Psycho* de Robert Bloch (1959). Dicha novela, a su vez, estuvo inspirada en los crímenes del





famoso asesino en serie Edward Theodore Gein, mejor conocido como Ed Gein. ¿No deberían los profesores de psicología analizar con sus alumnos el caso Ed Gein en lugar de ver una película como *Psicosis*? Ver películas sin un dispositivo metodológico preciso ni un conjunto de conceptos que guíen el análisis de dichos documentos sería muy parecido a mirar nubes y encontrarles parecido con objetos o personas, reales o imaginarios. Procediendo sin técnicas ni conceptos es muy probable que las personas terminen por ver lo que quieran ver. Y en ese nivel será sencillo confundir trastorno mental con actuación, por ejemplo.

En torno al tema del análisis cinematográfico existe infinidad de materiales propios de la investigación en cinematografía. El análisis de una película exige no solo el gusto por el cine, sino planificar diversas estrategias para trabajar con él. Difícilmente se podría decir algo al respecto sin saber si se comprende a la obra como objeto, como lugar de representación, como momento de narración, como unidad comunicativa, etcétera. Una película, por ejemplo, puede ser analizada, en definitiva, como un texto (Casetti y di Chio, 1990). Y diversas han sido las aproximaciones al cine. Para discutir el cine es necesario establecer un conjunto de posicionamientos en torno a él. ¿Cómo se entenderá el cine? (Caparrós, 1997, p. 13), es una pregunta obligada, sin lugar a dudas, para decir algo de este. Es decir, si al cine se le concibe como arte, los aspectos analíticos de su discusión serán muy precisos, totalmente distintas de los que se establecerían si se respondiera que es un espectáculo y una industria o un medio de comunicación social o un lenguaje. Estas distinciones elementales y necesarias pasan inadvertidas y parecen insulsas en el momento en que el profesor decide poner una película a sus estudiantes para reforzar el proceso de enseñanza-aprendizaje. Sería recomendable que los profesores de psicología a quienes les gusta exhibir películas

a sus estudiantes se acercaran más a la cinematografía y al análisis cinematográfico, así como que no perdieran el cariño por dicha actividad, que sin duda es necesario profesionalizar. Hay que hacer del cine algo más que una actividad propia de los miércoles. Tal como lo ha dicho Verdú (2005, p. 21-23), “el día del espectador es el miércoles, rescatado de la mediocridad para que no quede jornada sin su acontecimiento propio, día de la semana sin su ración de poder [...] Después de la cinta no hay nada sino el discurrir por el centro comercial, y antes de la cinta no hay nada sino el paso de presentes continuo ante los escaparates, el yo incluido en el reflejo del consumo”.

Considerar las actuaciones como casos de la vida real implica haber sido persuadido (por no decir engañado) por la magia del cine, tal y como los primeros espectadores que asistían a las funciones de los hermanos Lumière que, para evitar que la locomotora en la pantalla los arrollara, asustados, se movían de sus asientos. Haber sido engañado por la magia del cine implica comportarse como aquellas personas que asisten a una función en 3D e insisten en intentar tocar los objetos o los personajes de la película. Cualquiera que haya asistido a una función de una película en 3D ha presenciado esa situación cuando las personas intentan tocar o atrapar la imagen que *se sale* de la pantalla.

“Desde sus orígenes hasta nuestros días, la investigación del cine que se ha realizado en el país se ha visto reducida, en su mayor parte, a perspectivas provenientes del periodismo y de la historia, y en

mucho menor medida, de la sociología, la psicología o la crítica literaria. Ello ha significado dejar de lado completamente todo interés por la teoría cinematográfica y por los métodos especializados de análisis” (Zavala, 2003, p. 87). Para que ver películas sea una actividad provechosa se requiere, entonces, no solo saber cómo se hace una película sino también cómo se analiza. “Mientras la *crítica* se pregunta por el valor de una película (aplicando un criterio estético o ideológico), en cambio el *análisis* se pregunta por lo que determina la especificidad de cada película particular (aplicando una o varias categorías teóricas a una dimensión o un fragmento de esta película). En otras palabras, el análisis cinematográfico es la actividad que se realiza siguiendo un método sistemático de interpretación que parte de un proceso de fragmentación y que está apoyado en la teoría cinematográfica” (Zavala, 2003, p. 6). Siendo sinceros el recurso didáctico de ver películas difícilmente lleva la discusión que vaya más allá del goce, es decir, del *sí o no me gustó, me aburrí, no le entendí o están padres los efectos*. El análisis de una película en el marco de una discusión provechosa para la psicología o cualquier disciplina afín tendría que superar este nivel elemental.

Ver películas será provechoso en tanto se les enseñe a los alumnos a analizar y apreciar las obras de la cinematografía con base en teorías y conceptos pertinentes; mientras ello no ocurra, todo quedará, como se había mencionado, en el simple goce, sin llegar jamás a la *delectación*. Si se puede entender

Tal como lo ha dicho Verdú (2005, p. 21-23), “el día del espectador es el miércoles, rescatado de la mediocridad para que no quede jornada sin su acontecimiento propio, día de la semana sin su ración de poder [...]



que nadie se convertirá en historiador viendo el *History Channel*, también podrá entenderse que nadie aprenderá psicología viendo *Psicosis*.

Si esta práctica está tan extendida en las universidades es porque no se ha puesto en tela de juicio el valor pedagógico de las imágenes, aunque muchas veces no lo tengan. Así como existen buenos y malos libros, también hay buenas y malas películas. Y si el espectador es incapaz de distinguir entre unas y otras, estará en graves problemas. Poco se puede aprender de una mala película. Los espectadores que terminan asustados con una magnífica obra como *Psicosis* también estarán en problemas en tanto que no habrán pasado del *goce*. Ir más allá del *goce* implica entrenar la mirada, es decir, adiestrarla con conceptos y teorías, con reflexiones y discusiones.

Es importante poner el énfasis en una afirmación: “No solo no existe una teoría unificada del cine, sino tampoco ningún método universal de análisis de films” (Aumont y Marie, 1988, p. 13). Pero esto no quiere decir, tampoco, que analizar una obra de la cinematografía implique decir cualquier cosa que se le ocurra a alguien acerca de una

película. Quiere decir, sin embargo, que no hay un método o una técnica universal para el análisis de las películas y que se renuncia “de entrada, a erigir un método (una *clave*, como se dice a veces de manera un tanto artificial), para intentar, por el contrario, reseñar, comentar y clasificar los análisis más importantes practicados hasta hoy, con el fin de que surjan por sí solas las experiencias metodológicas y de esbozar la posibilidad de una aplicación de estas experiencias más allá del objeto inicial” (Aumont y Marie, 1988, p. 13). Una noción esencial en el análisis de los datos visuales es que “el material documental que le presentan [al investigador-espectador] es fruto de una manipulación inherente a los planos filmados y al montaje: las imágenes de los documentales y de los noticiarios tan solo presentan «la superficie de las cosas», o «la apariencia de los hechos», no son el núcleo de los acontecimientos históricos” (Sand, 2004, p. 486). Y no, no es que deliberadamente los cineastas y los editores nos mientan, sino que todo proceso de edición implica una manipulación deliberada de las imágenes que, no siempre, es mentirosa.

Ver películas, por ejemplo, debería ser una actividad construida como una experiencia de investigación, más que como una mera experiencia de entretenimiento, dentro y fuera de las aulas de clase. En muchas sociedades como la nuestra, ir al cine es una práctica extendida y se asiste al cine por razones extracinematográficas: para convivir en familia, para *ligar*, para llenar esos huecos infestados de ocio o tiempo libre, etcétera. Ir al cine se ha convertido en un ritual de convivencia en las sociedades contemporáneas, lo que certifica el poder de convocatoria que tiene la industria de las imágenes cinematográficas.

COMENTARIOS FINALES

Las diversas formas en que hemos aprendido a utilizar las imágenes han modificado sustantiva-


mente nuestra relación con la realidad y las relaciones entre nosotros mismos. “La Guerra Civil española (1936-1939) fue la primera guerra atestiguada («cubierta») en sentido moderno: por un cuerpo de fotógrafos profesionales en la línea de las acciones militares y en los pueblos bombardeados, cuya labor fue de inmediato vista en periódicos y revistas de España y el extranjero. La guerra que Estados Unidos libró en Vietnam, la primera que atestiguaron día tras día las cámaras de televisión, introdujo la teleintimidad de la muerte y la destrucción en el frente interno. Desde entonces, las batallas y las masacres rodadas al tiempo que se desarrollan han sido componente rutinario del incesante caudal de entretenimiento doméstico de la pequeña pantalla. Crear en la conciencia de los espectadores, expuestos a dramas de todas partes, un mirador para un conflicto determinado, precisa de la diaria transmisión y retransmisión de retazos de las secuencias sobre ese conflicto. El conocimiento de la guerra entre la gente que nunca la ha vivido es en la actualidad producto sobre todo del impacto de estas imágenes” (Sontag, 2003, p. 8). Y podríamos agregar que la primera guerra transmitida en vivo y que se anunció como un suceso televisivo a escala mundial fue la Guerra del Golfo (1990). Y que el primer atentado terrorista transmitido en vivo, también a escala mundial, fue el del 11 de septiembre del 2001 ocurrido en Nueva York. “Luis Rojas Marcos, presidente del Sistema de Sanidad y Hospitales Públicos de Nueva York, testigo presencial del suceso, dio cuenta de ese efecto descentralizador en su libro *Más allá del 11 de septiembre* (2002): “Por unos segundos creí que me encontraba en Hollywood” (Verdú, 2003, p. 114). Debido a las imágenes es difícil, a veces, separar la realidad del suceso de la fantasía editada de la realidad. No siempre ocurre así, pero esa iconolatría que hemos desarrollado permite que los referentes visuales sean tomados como guías para pensar, vi-



vir, describir y experimentar la realidad: “como en un cuento de hadas”, “como de película”, “como de telenovela”, etcétera. “El punto de partida real es progresivamente invisible y lo retransmitido alcanza el estatus de axioma siendo, entonces, la realidad su espejo. De esta manera el efecto y la causa se conmutan, porque cuando la apariencia triunfa por completo desaparece la apariencia y la pantalla se convierte en un cristal que permite ver todo lo que hay que ver. Todo lo que hay por ver” (Verdú, 2003, p. 114-115). Podríamos decir que en algún momento la fantasía imitó a la realidad y que hoy la realidad, muy a menudo, imita a la fantasía. Y así, en esta conmutación se produce una fusión o confusión entre ambas. Gracias al poder evocativo y de certificación de la realidad de las imágenes mismas. Hemos llegado a un momento interesante en el que la certificación de los acontecimientos o los sucesos de la vida en general se da gracias a las imágenes. Certifique que visitó París tomándose una fotografía al pie de la Torre Eiffel o con esta detrás. Cosa que hacen millones de turistas a diario en París.

“La imagen es un soporte de la comunicación visual que *materializa* un fragmento del ambiente

óptico (universo perceptivo), capaz de subsistir a través del tiempo, y que constituye uno de los componentes principales de los *mass-media* (fotografía, pintura, ilustraciones, esculturas, cine, televisión)” (Moles, 1981, p. 154). En este sentido, las imágenes (datos visuales), pueden estar contenidos en el menú de un restaurante, en la portada de una revista o en sus ilustraciones, en las fotografías de la sala de su casa, en los cuadros de un museo, en las películas de los miércoles, en los programas de televisión, en los manuales que indican cómo poner un preservativo o cómo evacuar un avión, etcétera. Es decir, en cualquier material que utilice la imagen como soporte de la comunicación visual. Por ello es complicado decir a los lectores *haga primero esto y luego aquello* en tanto que dar recomendaciones a ciegas sobre cómo analizar imágenes puede conducir a abusos y errores.

No se olvide de que el trabajo con imágenes fijas e imágenes móviles es esencialmente distinto. Las pinturas y las fotografías exigen técnicas de análisis distintas que el cine, el video y la televisión, por ejemplo. Es importante señalar que “desde hace tiempo, la antropología y la sociología visuales vienen reclamando la necesidad de consolidar un marco teórico propio, replantear objetivos y refinar categorías conceptuales así como sistemas de representación fotográfica y cinematográfica, sea documental, etnográfica o ficcional. La complejidad actual de las tecnologías de representación visual extiende los problemas y plantea nuevas exigencias de alfabetización visual que implican romper los marcos y renovar perspectivas, esto es, seguir cruzando dinteles, abriendo estrategias de conocimiento hacia territorios donde explorar la visibilidad actancial y diseñada de los sistemas culturales, sea en la vida social, en las vidas imaginadas a través de las pantallas o en los modelos conceptuales abstractos de las imágenes del ordenador” (Buxó, 1999, p. 22). 

REFERENCIAS

- Aumont, J. y Marie, M. (1988). *Análisis del film*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Buxó, M. J. (1999): “...que mil palabras” en Buxó, M., J. y Miguel, J. M. (eds.). *De la investigación audiovisual. Fotografía, cine, video, televisión*. Barcelona: Proyecto A, pp. 1-22.
- Caparrós, J. M. (1997): “Proceso de análisis e investigación”, en *Revista Anthropos Huellas del conocimiento*, 175(9-37), noviembre-diciembre. Barcelona, Anthropos.
- Casetti, F. y di Chio, F. (1990). *Cómo analizar un film*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Collins, R. (2005). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco; Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Giddens, A. (1989). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Gombrich, E. (1982). *La imagen y el ojo*. Madrid: Debate, 2000.
- Moles, A. (1981): “La imagen como cristalización de lo real” en *Image 1. Teoría francesa y francófona del lenguaje visual y pictórico*. La Habana: Criterios, 2002, pp. 150-188.
- Sacks, O. (2007). *Musicofilia*. Barcelona: Anagrama, 2009.
- Sand, S. (2004). *El siglo XX en pantalla*. Barcelona: Crítica, 2005.
- Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Santillana.
- Verdú, V. (2003). *El estilo del mundo*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (2005). *Yo y tú, objetos de lujo*. Barcelona: Debate.
- Zavala, L. (2003). *Elementos del discurso cinematográfico*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2005.

NOTAS

- ¹ Para obtener mayores detalles, entre al sitio (<http://es.docsity.com/noticias/vida-del-estudiante/10-peliculas-todo-estudiante-de-psicologia-psicologo-tiene-ver/#sthash.fcxnvHTG.dpuf>).

Suscripciones

El costo de la suscripción a *El Alma Pública* es de **\$230.00**, lo que te da derecho a recibir en tu domicilio (sólo en México) los dos ejemplares del año **(primavera-verano y otoño-invierno)**. Para suscribirte debes hacer el pago mediante alguna de las dos siguientes modalidades.

DEPÓSITO BANCARIO

Scotiabank
Sucursal 059 de México, D. F.
Cuenta: 00104238911
o

TRANSFERENCIA BANCARIA

Scotiabank
CLABE: 044180001042389114

Una vez hecho el pago, envía a elalmapublica@elalmapublica.net la siguiente información:

Nombre Completo

Dirección (Calle y número, Colonia, Delegación o Municipio, Código Postal, Entidad)

Dirección electrónica (para informarte sobre el envío)

Ficha de depósito digitalizada o aviso de transferencia bancaria



Colaboradores

Alma Angélica Rodríguez López. Facultad de Psicología de la UNAM.

Juan Pablo Duque. Facultad de Psicología de la UNAM.

Montserrat Morales Ruvalcaba. Facultad de Psicología de la UNAM.

Norma Lilia Garrido Sánchez. Facultad de Psicología de la UNAM.

Juan Soto Ramírez. Psicólogo social aficionado Titular y de Tiempo Completo del Departamento de Sociología de la UNAM IZTAPALAPA

Integrantes

DIRECTORA EDITORIAL

Angélica Bautista López. Profesora Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Identidad y Cultura.

COMITÉ EDITORIAL

Salvador Arciga Bernal. Profesor Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Psicología Política.

Claudette Dudet Lions. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Pablo Fernández Christlieb. Profesor Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinador del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Ma. de la Luz Javiedes Romero. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Gustavo Martínez Tejeda. Profesor Titular en la Licenciatura de Psicología Educativa de la Universidad Pedagógica Nacional. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Jahir Navalles Gómez. Profesor Asociado del Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Estudios Socioespaciales.

Rodolfo Suárez Molnar. Profesor Titular en el Departamento de Humanidades de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Acción y Formas de Vida.



VISITA NUESTRA BIBLIOTECA DIGITAL:



WWW.ELALMAPUBLICABIBLIOTECA.NET



PARA CRÍTICAS, COMENTARIOS, SUGERENCIAS Y ADQUISICIÓN DE NÚMEROS ATRASADOS, FAVOR DE ESCRIBIR A elalmapublica@hotmail.com o elalmapublica@elalmapublica.net



DE VENTA EN LIBRERÍA GANDHI, MIGUEL ÁNGEL DE QUEVEDO

WWW.ELALMAPUBLICA.NET

REVISTA EL ALMA PUBLICA



7 151060 001551