

Tecnologías sociales de la comunicación

Adriana Gil Juárez (coordinadora)
Blai Guarné Cabello
Daniel López Gómez
Israel Rodríguez Giralt
Anna Vítóres González



Tecnologías sociales de la comunicación

Tecnologías sociales de la comunicación

Adriana Gil Juárez (coordinadora)

Blai Guarné Cabello

Daniel López Gómez

Israel Rodríguez Giralt

Anna Vítores González



Diseño del libro, de la portada y de la colección: Manel Andreu

Primera edición en lengua castellana: septiembre 2005

Primera edición en formato digital: noviembre 2014

©Adriana Gil Juárez, Blai Guarné Cabello, Daniel López Gómez, Israel Rodríguez Giralt, Anna Vítors González, del texto

©Editorial UOC (Oberta UOC Publishing, SL), de esta edición, 2014

Gran Via de les Corts Catalanes, 872, 3a. pl.

08018 Barcelona

www.editorialuoc.com

Realización digital: MIDAC

ISBN: 978-84-9064-331-0

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño general y la cubierta, puede ser copiada, reproducida almacenada o transmitida de ninguna forma, ni por ningún medio sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico, grabación, fotocopia, o cualquier otro, sin la previa autorización escrita de los titulares del copyright.

Adriana Gil Juárez

Autores

Adriana Gil Juárez

Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Magíster y doctora en Psicología Social por la Universitat Autònoma de Barcelona. Profesora coordinadora de Psicología Social y Cultural en los Estudios de Psicología y Ciencias de la Educación de la Universitat Oberta de Catalunya. Coordina el grupo de investigación JovenTIC, que estudia las dinámicas de consumo de las TIC y su relación con la identidad de los adolescentes y el grupo de investigación E-rmeneuTIC: Estudios e Investigación Metodológica de los Nuevos Espacios y Usos de las Tecnologías de la Información y de la Comunicación.

Blai Guarné Cabello

Antropólogo social, especializado en el ámbito de la representación, los estudios asiáticos y la antropología de la comunicación. Ha desarrollado su trabajo de campo en Latinoamérica, Europa y Japón. Docente e investigador en la Universitat de Barcelona, en la Universidad Nacional de Misiones (Argentina) y en la Universidad Eötvös Loránd de Budapest (Hungría), forma parte del cuadro docente de la Universitat Oberta de Catalunya. Actualmente es *visiting researcher* en el Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Tokio.

Daniel López Gómez

Investigador del Departamento de Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona. Miembro del GESCIT (Grupo de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología). Su ámbito de estudio son las nuevas formas sociales que se abren con la implementación de las TIC. Actualmente participa en dos investigaciones financiadas por el Ministerio sobre el impacto de las TIC en las instituciones sanitarias: la primera, sobre la teleasistencia domiciliaria, donde se analizan las nuevas espacialidades del poder y la apropiación de la tecnología por parte de sus usuarios; y la segunda, sobre la telemedicina, donde se estudian las variables psicosociales que inciden en su implementación y el modo en el que será apropiada por profesionales y usuarios.

Israel Rodríguez Giralt

Licenciado en Psicología por la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha sido *visiting scholar* de la Loughborough University (Reino Unido). Actualmente es profesor coordinador de Psicología Social e Intervención Social en los Estudios de Psicología y Ciencias de la Educación de la Universitat Oberta de Catalunya. Co-coordina el grupo de investigación TIC y Acción Social que analiza procesos de transformación social vinculados al rol de las TIC como agentes de transformación social. Ha participado en distintos proyectos de investigación vinculados siempre al estudio del impacto social de las TIC. Por ejemplo, en el terreno asistencial, en las instituciones sanitarias, en la escuela y en el campo de los movimientos sociales.

Anna Vitores González

Licenciada en Psicología y Magíster en Psicología Social. Investigadora en de Departamento de Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona y miembro del GESCIT (Grupo de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología). Ha participado en distintos proyectos de investigación centrados en el análisis de las transformaciones sociales y culturales asociadas a la implementación y uso de las innovaciones tecnocientíficas. Su línea de investigación se centra en el estudio de los cambios en las formas de concebir y ejecutar el control social en las sociedades contemporáneas y en el análisis de las vinculación de esos cambios con la implementación, usos y comprensión de las TIC.

Índice

Presentación

Capítulo I. La comunicación, los sistemas de escritura y las tecnologías de la información y la comunicación

Adriana Gil Juárez

1. Los indígenas zapatistas: tierra y libertad también en el ciberespacio
2. ¿Somos *cyborgs*?
 - 2.1. Las transformaciones personales relacionadas con el uso del teléfono móvil
3. Comunicación sí, pero ¿cómo?

Capítulo II. Oralidad, escritura y tecnologías modernas de la comunicación

Blai Guarné Cabello

1. Comunicación y pensamiento
 - 1.1. Las lógicas del pensamiento
 - 1.2. La lógica del *pensamiento salvaje*
 - 1.3. Estructuralismo y postestructuralismo
 - 1.4. Más allá de buscar diferencias en el pensamiento
2. Comunicación y oralidad
 - 2.1. Lenguaje y conocimiento en la sociedad oral
 - 2.2. Tradición y cambio en la sociedad oral
3. Comunicación y escritura
 - 3.1. Escritura y sociedad letrada
 - 3.2. Las implicaciones sociales de la escritura
4. Comunicación y medio
 - 4.1. Medio y referencialidad
 - 4.2. Oralidad y escritura resignificadas
 - 4.3. Propuesta para la reflexión

Capítulo III. Psicología social de la comunicación

Daniel López Gómez

1. Comunicación y psicología social: desde la transmisión a la orquesta
 - 1.1. La comunicación, un objeto de estudio borroso
 - 1.2. Psicología social y comunicación
 - 1.3. Formas de entender la comunicación: del telégrafo a la orquesta
2. Comunicación interpersonal
 - 2.1. La Escuela invisible de Palo Alto
 - 2.2. Comunicación no verbal
 - 2.3. Las microsociologías de la interacción: la dramatización de la comunicación de Erving Goffman
3. Comunicación de masas y medios de comunicación
 - 3.1. La sociología funcionalista de la comunicación de masas
 - 3.2. Medios de comunicación, industria cultural y cultura de masas
 - 3.3. Los efectos sociales de los medios de comunicación de masas
 - 3.4. La cotidianidad del consumo: ¿Y qué hace el público silencioso?

Capítulo IV. Discurso y comunicación *Visión de los fenómenos comunicativos desde una perspectiva discursiva*

Anna Vitores González

1. Comunicación y significado

- 1.1. Una metáfora inadecuada
- 1.2. Lenguaje, mundo, pensamiento: ¿entidades separadas?
- 1.3. Significado y uso
- 1.4. El carácter descriptivo o realizativo del lenguaje

2. Análisis de la conversación

- 2.1. Análisis de la conversación y etnometodología
- 2.2. El arte de la conversación
- 2.3. Regularidades de la conversación

3. Perspectiva discursiva

- 3.1. Discurso y análisis del discurso
- 3.2. Aproximación al concepto de *discurso*
- 3.3. Aspectos clave sobre el discurso
- 3.4. Análisis del discurso en psicología social
- 3.5. Ideología
- 3.6. Identidad

4. Narraciones

- 4.1. Narraciones y vida social
- 4.2. Características de la narración
- 4.3. Cultura y narraciones
- 4.4. Narración: ¿vestimenta o construcción?
- 4.5. El yo narrativo

Capítulo V. Las TIC y el hecho comunicativo

Israel Rodríguez Giralt

1. La construcción de una nueva sociedad basada en el intercambio de información y de comunicación

- 1.1. Hacia la sociedad de la información y de la comunicación
- 1.2. La comunicación y la mediación tecnológica
- 1.3. Nuevas tecnologías comunicativas, nuevas formas de organización
- 1.4. Internet, un nuevo tejido social

2. Aspectos comunicativos y relacionales de la información

- 2.1. La comunicación en línea
- 2.2. La sociabilidad en Internet
- 2.3. El ciberespacio y la cibercultura: impactos sociales y culturales

3. La transformación de los espacios públicos de opinión y de política

- 3.1. La multiplicación de realidades
- 3.2. Transformaciones en la identidad
- 3.3. La necesidad de un mapa
- 3.4. La etnografía virtual como herramienta metodológica
- 3.5. ¿Hacia dónde van el conocimiento y la cultura?

Bibliografía

Presentación

Tecnologías sociales de la comunicación es un libro que se suma a aquellos que pretenden recuperar el carácter social del estudio de la comunicación y que quieren abandonar de una vez por todas el esquema, tan arraigado ya en el sentido común, de Claude E. Shannon: emisor-mensaje/canal -receptor. Se interesa prioritariamente por la naturaleza de las construcciones sociales, simbólicas, tecnológicas e históricas, que permiten atribuir un significado y un sentido a los objetos culturales como son las tecnologías, las ideas, las teorías, los saberes científicos, las creencias, las relaciones, las personas o las identidades.

En efecto, la comunicación es un proceso social y colectivo, mediante el cual construimos nuestra realidad y que tiene una vital importancia en sí mismo. Más que ser el simple contenedor de la información a transmitir, la comunicación es lenguaje que se comparte y crea realidad y la memoria social es su huella, transgresora o institucionalizada. Como proceso histórico, requiere que estos objetos culturales mencionados sean analizados en su singularidad, en su ubicación en un momento concreto y en el uso que las personas les damos, cosa que podremos hacer si analizamos los soportes materiales, tecnológicos, de dichos objetos.

Estos soportes o estas tecnologías sociales de la comunicación no son un simple transporte material, ni una mera manera de difundir dichos objetos culturales. Se trata de un conjunto de prácticas sociales, de emociones que conllevan, de dispositivos de control que implican, articulados específicamente, constitutivos y constituyentes de una época dada. Gracias a estas prácticas, los objetos culturales son un bien común, transmisible y transformable, pero al mismo tiempo, limitan y posibilitan imaginar los objetos posibles en el presente y en el futuro. Sin olvidar claro está, que dichos objetos y dichas tecnologías de su comunicación, son interpretadas, creadas, significadas por todos los autores que conformamos una sociedad.

Capítulo I

La comunicación, los sistemas de escritura y las tecnologías de la información y la comunicación

Adriana Gil Juárez

No creemos que sea necesario justificar demasiado la importancia de los procesos comunicativos para las personas ni por qué la psicología debe estudiarlos. Quizá, bastaría con recordar que vivimos en una época que muchos han calificado como la *era de la comunicación* (o de la información, o del conocimiento; no importa, porque más allá de las precisiones académicas, todo es uno). La era del consumo de información mediante los medios de comunicación de masas nos ha despertado el interés por unos procesos que hace años, y siglos, cambian a las personas. La comunicación fue el primer proceso que cambió al ser humano hace miles de años, y aún hoy día lo continúa haciendo. Cada cambio en las modalidades con que las personas nos comunicamos es un cambio también en nuestra manera de pensar, comportarnos, relacionarnos y, en definitiva, para decirlo vulgarmente, en nuestra psicología.

La reflexión sobre la comunicación, los sistemas de escritura y las tecnologías de la información y la comunicación se nos hace necesaria cuando intuimos que las denominadas *nuevas tecnologías* ya no lo son tanto y que ya forman parte de nuestra vida cotidiana de una manera muy natural en casi todos sus aspectos y en casi todos sus niveles, incluso en aquellos casos en los que no tenemos muy claro cómo funcionan aun conviviendo con ellas, como en el caso de la tele asistencia, por ejemplo.

En esta obra queremos examinar de qué manera la forma de almacenar, reproducir y transmitir la producción cultural de una sociedad la transforma y le da un sello particular. Es decir, la manera de comunicarnos en un momento social e histórico determinado le acaba dando forma, al mismo tiempo que el instante concreto acaba transformando los modos en que nos comunicamos.

A estas alturas ya se sabe que el punto de vista teórico determina radicalmente lo que puede verse, hasta el punto de que un constructor diría que lo construye. Por esta razón, un libro que pretenda transmitir la idea de que la comunicación es un proceso fundamental, requiere un marco teórico satisfactorio.

No es suficiente, pues, con postular que la comunicación entre personas es un intercambio, más o menos simple, de estímulos y respuestas, como dirían los conductistas. De hecho, la visión de que la comunicación es un proceso de intercambio, ya sea de estímulos o de información, es altamente problemática porque presupone que hay procesos anteriores a la comunicación. Éstos pueden ser el pensamiento, la identidad personal, las emociones, etc., y habitualmente son imaginados como antecedentes de la comunicación. Con frecuencia se dice que son su origen, es decir, que primero pensamos, o nos emocionamos, y después expresamos este pensamiento o emoción, lo cual genera, por lo tanto, un proceso comunicativo. Ésta ha sido durante muchos años la visión habitual del proceso comunicativo, tanto, que seguramente muchos todavía recordarán este famoso esquema de la comunicación:

Emisor → (Canal) → Receptor

Este esquema tiene un problema grave: la descontextualización, y, por lo tanto, la simplificación

del proceso. Este proceso no se da aislado en la vida real, pero en algún momento de la historia pareció que, si se simplificaba, quizá se podría contribuir a comprenderlo. Un esfuerzo loable, ciertamente, pero problemático, porque no es correcto simplificar el objeto de conocimiento con el fin de facilitar su comprensión. La realidad es compleja y necesita modelos complejos. Para empezar, el receptor de este esquema también es un emisor, un emisor que emite hacia el primer emisor y hacia otros emisores/receptores. Todo el mundo es, simultáneamente, emisor y receptor. Además, lo que denominamos *canal* y que está fuera de ambos extremos en el esquema no está realmente fuera, sino que condiciona la comunicación, por no decir que la determina completamente. Por consiguiente, tanto el emisor como el receptor tienen que adaptarse al canal de comunicación si quieren participar en la acción comunicativa.

Tomando este postulado radicalmente, encontramos que en realidad el emisor y el receptor no son entidades autónomas separadas del canal, sino que dependen de éste. Si a ello sumamos el hecho de que la comunicación es constante y permanente, y que los mensajes no paran de circular, nos daremos cuenta de que tal vez lo importante no son los extremos del esquema, sino su parte central, el canal y los mensajes. Podría ser que canal y mensajes fuesen, pues, los causantes que perciben la existencia de emisores y receptores. Si llegamos al límite, tanto el emisor como el receptor quizá no son más que una consecuencia del canal y de los mensajes, y no su causa.

Por esta razón, tampoco es satisfactorio estudiar el modo en que nuestro cerebro procesa la información, como se propone desde el cognitivismo, dado que se trata de un proceso eminentemente social que se da en todo caso *entre* los cerebros y no *dentro* de éstos. Necesitamos un punto de vista que otorgue al significado, que al fin y al cabo es de lo que hablamos cuando nos referimos a comunicar, todo el protagonismo que se merece.

Ésta era una característica de la corriente de la psicología social sociológica que se denominó *interaccionismo simbólico*. Como explica Blumer (1982, p. 2), esta corriente partió de tres premisas claras:

- 1) El ser humano orienta sus actos hacia las cosas según lo que significan para él.
- 2) El significado de estas cosas se deriva de la interacción social que cada uno mantiene con otras personas o surge como consecuencia de éstas.
- 3) Los significados se manipulan y modifican mediante un proceso interpretativo desarrollado por la persona al enfrentarse a las cosas que encuentra a su paso.

Más tarde, el *construccionismo social* ha puesto de relieve que estos procesos, que efectivamente se producen mediante la interacción social y la interpretación activa del sujeto, tienen lugar en un contexto histórico y social mayor que la mera interacción entre personas que regula la forma como pueden ser interpretados. Sin embargo, al mismo tiempo, este contexto es un producto de las interacciones entre personas y de la interpretación activa que éstas hacen de la situación. De este modo, el significado pasó a ser entendido no sólo como una característica más de los objetos cuando los humanos tropiezan con ellos, sino como la realidad misma de estos objetos. Lo que éstos significan es lo que son realmente, ya que no existe otra forma de relacionarnos con los mismos que no pase por el significado.¹

Éste es el ámbito teórico que nos permite estudiar los procesos comunicativos asumiendo todas las consecuencias que comporta considerarlos centrales en la vida humana. La *comunicación* es el proceso mediante el cual nuestro entorno adquiere realidad. Ocurre, pasa a existir, para nosotros. Y, claro está, es parte de nuestro entorno, somos nosotros mismos. No sólo las sillas adquieren realidad

en los procesos comunicativos, también lo hacen las personas, los amigos, los familiares, los vecinos y los políticos. Lo hacen las casas y los árboles, pero también lo que denominamos *procesos psicológicos*: la mente, el pensamiento, la motivación, las emociones, la memoria, etc.

El estudio de la comunicación va más allá de la comprensión de los procesos de difusión de determinadas informaciones, trata, como queremos transmitir en este libro, de la forma en que toda la percepción de la realidad está mediatizada por procesos comunicativos. Seguiremos con dos ejemplos que nos permitirán entrar de lleno en el contenido de los capítulos: el primero será el caso de los zapatistas de México, una guerrilla más comunicativa que violenta; el segundo, el concepto de *cyborg*, una metáfora posibilitada por la tecnología, que se utilizó para comprender las relaciones sociales.

1. Los indígenas zapatistas: tierra y libertad también en el ciberespacio

El caso de los zapatistas en México. El 1 de enero de 1994, un hasta entonces desconocido Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ocupó San Cristóbal de las Casas, la capital del Estado de Chiapas, en México. Aquel mismo día entraba en vigor el Tratado de libre comercio entre Estados Unidos, Canadá y México. De este modo, un momento en el que se debía elogiar el progreso que supuestamente aporta el neoliberalismo al mundo, se convirtió de repente, en un día, unas semanas, unos meses e incluso algunos años para reflexionar sobre la exclusión de la población indígena y pobre del proceso de globalización.

El EZLN podía haber sido una guerrilla más, como cualquier otra, perdida en el mar de la información que ahora llega y se va, con más razón que un santo, pero sin ningún tipo de posibilidad de sobrevivir a la indiferencia mediática de los países occidentales (incluyendo México). Pero no fue así. Por una vez, la acción traspasó las fronteras nacionales del estado implicado. Esto generó un movimiento social de solidaridad en muchos países, que aún hoy día no ha terminado, hasta el punto de que, por las íntimas relaciones que han mantenido ambos movimientos, podríamos decir que en Chiapas empezó el actual movimiento global antiglobalización neoliberal.² En palabras del *subcomandante Marcos*:

“Nos vemos como un grupo que plantea una serie de demandas y tiene la fortuna de que esas demandas encuentran coincidencias, reflejos o espejos en las demandas de otras partes del país y del mundo. En todo caso, el mérito del EZLN es haber encontrado la frecuencia de comunicación para que se produjera ese reflejo múltiple, primero en el México urbano, en el México campesino e indígena. Pero también en otros países y en minorías excluidas de otros países. La demanda del ‘¡Ya basta!’ encuentra su reflejo en otras partes. Tuvimos la fortuna de encontrar la sintonía para no sólo comunicarnos con esos grupos, sino que esos grupos se sintieran interpelados y armados por el discurso”.

Publicado en *El País* (21 de febrero de 1999).

Sin embargo, ni Chiapas ni el EZLN existirían en el imaginario social contemporáneo, no ya sin los medios de comunicación, sino sin las tecnologías de la información y la comunicación, las TIC, que han permitido esta caja de resonancia que todos encontraron. Aun así, la fortuna no viene sola, sino que aparece cuando se le da la oportunidad. Marcos y sus “trabajadores sociales” revolucionarios dominan el sentido de la oportunidad y el discurso necesario para conectar con la sensibilidad de mucha gente que esperaba algo así. Aparecieron el día adecuado para lanzar su mensaje a todo el mundo, pero ya sabemos de sobra que esto no es suficiente para mantenerlo.

Después había que configurar un discurso de izquierdas que valiera la pena ser escuchado, un discurso que hacía años que mucha gente buscaba, porque es imprescindible para sobrevivir, y que no encontraba en los mensajes de la izquierda tradicional. Como puede verse, palabras como *comunicación*, *discurso* y *mensaje* aparecen porque sin éstas no hay realidad. No hay muertos, no hay asesinatos masivos de indígenas, no hay enfermedades ni caciquismo (excepto para las víctimas).

La revolución del EZLN no es sólo una revolución armada, una lucha en un territorio concreto como Chiapas, también se trata de un fenómeno social cualitativamente distinto del que nuestra sociedad oral o impresa podría haber producido nunca. Sin embargo, para conseguir esto, era necesario modificar el lenguaje y conectar con símbolos determinados, entender el espíritu de nuestra época.

“AUTOR: Volvamos al lenguaje. Ofrecéis una propuesta lingüística nueva, que se vale de metáforas indígenas, de la capacidad de representar mediante lo simbólico. A eso le añades elementos culteranos, creas una especie de sincretismo lingüístico. Como la situación es nueva, ¿estáis proponiendo una nueva manera de leer, de interpretar?”

MARCOS: Lo que queremos es darle a la palabra otro uso. No más allá del que tiene pero sí retomar el uso que había perdido. La palabra en política, y sobre todo en México, en la política mexicana había sufrido un desgaste continuo. Conceptos como patria, nación, revolución, cambio, justicia social, libertad, democracia estaban completamente vacíos. Lo que decidimos es darles un nuevo contexto y volverlos a nombrar. Recordar viejas cuestiones pendientes, recordar viejas deudas y llamar a la gente a trabajar sobre esos puntos. No pensamos que la palabra vaya produciendo una revolución, no le apostamos tanto. Pero sí pensamos que la palabra puede producir reflexión, puede producir conciencia de lo que está ocurriendo. Cuando reutilizamos palabras como patria, democracia, libertad y justicia, conceptos que se manejan en el discurso del poder y en cualquier discurso político convencional, lo hicimos tal como las sienten e interpretan las comunidades indígenas respaldadas por la acción del EZLN. Se da paso a un nuevo significado, como si la palabra “patria” fuera nueva y en ese juego más tarde coinciden los sectores urbanos que se acercan al zapatismo. Como tú dices, se produce un cierto sincretismo entre el lenguaje urbano y el lenguaje indígena. Eso comunica que es posible hacer otras cosas, sin acabar de fijar un modelo alternativo de país, ni de sociedad. Nuestro programa no es un programa de gobierno, es un programa de transformación. El país ¿cómo va a ser? Va a ser producto del encuentro de todas esas fuerzas, reconociendo que unos son diferentes de otros y que unos y otros pueden tener un lugar. Ése es el espacio que hay que abrir. Entonces, y sólo entonces, decimos nosotros: es posible una revolución. Hagamos una revolución para abrir el espacio que haga posible la revolución.

AUTOR: Eso es fruto de un juego dialéctico, interactivo entre vuestro lenguaje original que traducía el desorden tal como vosotros lo veáis y el de los indígenas, que era también su representación del mismo desorden. Es la constatación de la no-función del lenguaje político revolucionario habitual, del desuso en el que ha caído. Toda esa jerga que hemos asimilado en una época de nuestra vida, las condiciones objetivas, las subjetivas, la contradicción fundamental, la de primer plano... Toda esa jerga traduce casi un no saber en el mundo en el que estamos. Saber el mundo en el que estamos requiere buscar un lenguaje para expresarlo.

MARCOS: Sí, de eso sí somos conscientes. Pensamos que es necesario construir el lenguaje usando otra vez la imagen del espejo y del cristal para poder ver lo que está ocurriendo y sobre este nuevo lenguaje es posible construir el cristal por el que podamos ver al otro lado. En ese sentido, sí somos conscientes de que eso es una aportación fundamental a la que estamos contribuyendo, aunque no somos los únicos protagonistas tampoco, porque hay otros movimientos y sectores, sobre todo culturales, que están aportando ese nuevo código político y cultural, que apunte a ver otras cosas.

AUTOR: Habéis creado, al menos, una poética revolucionaria alternativa. Códigos nuevos, para describir una nueva situación. Ejemplificáis las propuestas políticas mediante fábulas, a veces incluso la descripción de una situación. El uso fijo de la máscara y la utilización del concepto de máscara alcanza un nivel polisémico de expresión. La máscara primero es un elemento defensivo para que los represores no os identifiquen, pero llega un momento en que eso es lo de menos. La máscara deviene metáfora. La sociedad está enmascarada y vuestra máscara le ayuda a contemplar su propio rostro enmascarado.

MARCOS: Precisamente, la máscara es un símbolo que se construye no propositivamente, sino que es producto de la lucha. En realidad, el símbolo de los zapatistas no son las armas, ni la selva, ni las montañas. El símbolo zapatista es la máscara, el pasamontañas... Y eso se va repitiendo una y otra vez. Cuando nos dicen o nos critican ¿por qué usan máscaras? ¿Por qué se esconden? Un momento. A nosotros nadie nos miraba cuando teníamos el rostro descubierto, ahora nos están viendo porque tenemos el rostro cubierto y si hablamos de máscaras vamos a hacer cuentas de lo que oculta la clase política de este país y de lo que muestra. Vamos a comparar el tamaño y el sentido de sus máscaras y de las nuestras.

AUTOR: Da la impresión de que valoráis lo que en comunicación se llama el *feed-back*, es decir, estáis muy pendientes del eco de lo que proponéis. Para empezar modificáis vuestra propuesta y su lenguaje, frente a la rigidez mesiánica de un revolucionarismo vanguardista. De la máscara para defenderos pasáis a la máscara como reflejo de la doble verdad del PRI y del sistema de dominación en general.

MARCOS: Exactamente. ¿Qué es lo que ocurre en la montaña antes de 1994, cuando entramos en contacto con las comunidades? Hacemos nuestra propuesta política. No pasa, rebota, la vamos modificando, aprendemos, pues, a escuchar y a hablar. Entonces, a la hora en que salimos afuera, hacemos lo mismo: llamamos a la puerta y por aquí es, esto sirve y esto no sirve. Lo que queremos es que nos entiendan. Así, vamos modificando y modificándonos, sin alterar lo sustancial.

AUTOR: El gran éxito lo tuviste cuando, tras las supuestas revelaciones sobre tu identidad a cargo de Zedillo, tú propusiste a una convención de zapatistas: ¿Queréis que me quite la máscara? y te contestaron que no, no te la quites. Eso demuestra que la gente ha entendido el sentido de la máscara.

MARCOS: Que ya no importaba lo que estaba detrás de la máscara, sino lo que simbolizaba.

AUTOR: Ya me has explicado que vuestras pautas lingüísticas y simbólicas fueron el resultado de una interacción del lenguaje urbano, universitario, y el indígena. A ti se te han aplicado muchas metáforas. Te planteo una: “mito instantáneo”. Todos los mitos de la segunda mitad del siglo XX son casi instantáneos, están creados mediáticamente, no como los mitos de la Antigüedad que tardaban generaciones y generaciones en consolidarse. Ahora, el papel del mito instantáneo, para mí, es una de las bases del éxito de la propuesta del zapatismo. El mito es un referente simbólico de consumo, de uso. La gente necesita mitificar a Marilyn Monroe o a Kurt Cobain y que una propuesta revolucionaria irrumpa en el mercado de los mitos demuestra que es un producto necesario, y estoy utilizando muy conscientemente el lenguaje del marketing, el lenguaje que ellos emplean para justificar su cultura, su política, su verdad de mercado. Es como si la banalidad de la posmodernidad hubiera actuado como un *boomerang*. Han consumido mitológicamente al Che por su condición de maldito, de perdedor, aun a riesgo de que pueda reinar después de morir. La burguesía ha convertido al Che en un póster que puede tener hasta en el retrete. A ti te tienen que aceptar como un engorroso competidor mediático.

MARCOS: Y de ahí, el énfasis de la derecha y de los intelectuales de derecha de querer ponerle nombre a la máscara, cualquiera que ése sea. Contra la máscara no podemos pelear, contra ese mito no podemos discutir. Necesitamos darle nombre y apellido.

AUTOR: Te reprochan que no seas un cadáver como el Che. ¿Con lo bien que le sienta el luto a Electra!

MARCOS: El reproche que hacen es: si es tan revolucionario, ¿por qué no se muere peleando? No nos pueden perdonar que vivamos.

AUTOR: Es algo parecido a cuando la derecha europea trata de descalificar a los partidos de izquierda porque no son lo suficientemente de izquierdas. Izquierdistas, piden, no votéis a las izquierdas porque ya no son de izquierdas. Se ha calificado la revolución zapatista como posmoderna. Supongo que por su ubicación en el tiempo, una revolución después de la revolución, también por el sincretismo cultural y lingüístico. Por una parte hay una lectura crítica de la realidad y por otra la propuesta de una lectura crítica del mundo desde una cosmogonía indígena. Por todo lo cual te han llamado “posmoderno”. Habida cuenta de que como se había terminado una idea de modernidad y de progreso, de alguna manera había que llamar a eso. El zapatismo puede también contemplarse como una marcha constructiva de una nueva idea de progreso que pasado el interregno posmoderno retoma el discurso de otra modernidad.

MARCOS: Para el intento uniformador del neoliberalismo, a pesar de las fisuras que debe atender su manera de normalizar, el zapatismo es el desafío de lo novedoso, muy difícil de meter en categorías anteriores. El neoliberalismo no es otra cosa que el liberalismo renovado, modificado. El zapatismo es el neozapatismo, el zapatismo modificado. En ese sentido, también se nos cataloga como posmodernos. Son intentos de catalogar que una y otra vez entran en quiebra. Porque somos muy escurridizos. Somos tan escurridizos que no nos podemos explicar ni nosotros mismos. Entre otras cosas, fundamentalmente, porque somos un movimiento, nos estamos moviendo. Tenemos nuestra ruta general y en este sentido nos movemos, vamos y venimos de acuerdo a cómo vemos, a cómo sentimos que somos recibidos.

AUTOR: Parte del impacto de esta nueva propuesta es que el personaje Marcos que representa un colectivo, el portavoz de un colectivo, se atreve a decir lo que nadie se atrevía a decir de esa manera tan audazmente irónica. Tú introduces una distancia entre lo que crees y lo que dices, esa distancia se llama ironía. Eso en lenguaje político no había existido nunca. Al contrario, el político hablaba desde una gran seguridad y de una gran firmeza de lo que proponía porque la ironía da la impresión de que estás proponiendo a la gente que dude de su propia duda o que dude de tu propia duda. Estás proponiendo una interacción en ese sentido. Eso es algo que hasta ahora en el código político sobre todo de estas características, habiendo armas por en medio además, que lo complica todo

mucho, no se había producido. Como un ejercicio sistemático. Tú a veces formulas una propuesta y de pronto cuando se ha producido un encantamiento de comunicación convencional, introduces la ironía. Entonces, rompes un cierto encantamiento y obligas a pensar, abres otra ventana, otra dimensión.

MARCOS: Es que necesitamos esa retroalimentación, necesitamos receptores. Una y otra vez estamos insistiendo: nosotros no fijamos la línea hacia la que avanzar. Vamos construyendo esa línea. Queremos construir otra forma de hacer política y tiene que ver con la forma del poder. Nosotros no estamos buscando seguidores, sino interlocutores porque sabemos que eso que queremos construir no lo vamos a poder hacer solos. Además hemos de poner en crisis continuamente la imagen del caudillo o del líder. Si no nos cuestionamos a nosotros mismos, vamos a crear una secta que puede ser muy amplia o puede ser muy restringida, depende, pero que no va a resolver los problemas.

AUTOR: ¿Le gusta dudar a la gente? Cada vez hay menos capacidad de matices. Casi todos se han acostumbrado a la seguridad acústica, a oír lo que se quiere oír, la ratificación del propio criterio y a veces cuando le llega algo que no sabe cómo escuchar, lo rechaza inmediatamente porque no lo entiende y se siente agredido.

MARCOS: Nosotros apostamos al revés. Esa seguridad acústica produce aceptación o rechazo, y desgastado como está el discurso político produce rechazo. Entonces, el hecho de decir verdades, o lo que nosotros suponemos verdades, va a causar efecto, aunque nos limitemos a provocar dudas, porque eso acentúa el desgaste del discurso oficial y de momento tenemos éxito porque recibimos retroalimentación. De una u otra forma desde 1993, o desde antes, la relación del EZLN con su entorno social ha sido el diálogo, la consulta, decimos nosotros. Por una consulta se decide la guerra, por consulta se deciden los mandos, los organizadores o la jefatura organizativa, y luego conforme va avanzando el proceso una y otra vez hemos ido consultando sobre cómo vamos a hacer las cosas. Más que saber lo que piensa la gente, nada más. Lo que queremos es que se dé este va y viene del diálogo, este va y viene de las ideas y sobre este va y viene, empezar a construir cosas. El primer resultado es que estamos encontrando que hay muchos que piensan como nosotros, que tienen que reconocerse las diferencias, que tiene que abrirse el espacio para muchas iniciativas, que se tiene que abrir el rango para la creatividad, que es posible hacer otras cosas de otras formas. Aunque las banderas sean las mismas, no es posible que una misma bandera, la de la libertad por ejemplo, produzca necesariamente sólo una forma de luchar por la libertad, sólo una forma de nombrarla, sólo una forma de pelear por ella. Hay muchas formas de nombrarla, muchas formas de pelear por ella, y muchas formas de defenderla.

AUTOR: En todo proceso creativo, sea literario o político, cuando la política es creación, el sujeto –sea el escritor, sea el político– tiende a convertirse en un personaje. Y el personaje en literatura y en política, condiciona una manera de ver la realidad. Por ejemplo, Lenin, aparte de ser un líder o un revolucionario, es un personaje, Castro es un personaje, Guevara o Mandela actúan como personajes, tú eres un personaje. Según la connotación de cada personaje hay una propuesta de diferente realidad alternativa. Por ejemplo, yo no me imagino a Castro expresándose como tú.

MARCOS: Si así hiciera, lo fusilan.

AUTOR: ¿Quién fusila a Castro? Tampoco lo veo suicidándose. Está incapacitado para salir de su propio código. El tuyo te permite, porque habéis adoptado en general el movimiento continuo, el que la gente participe, porque la vuestra es una mirada incontrolada, es decir, no tenéis rostro. Pero ahí también puede darse la clave de vuestra supervivencia. Kalfon, el que ha hecho una biografía de Guevara, te compara con el Che y dice: Guevara era el revolucionario oculto, que basaba su eficacia en estar oculto. En que nadie supiera cómo era, dónde estaba. El éxito de Marcos es haber salido en la televisión. Porque en la sociedad actual el que te hayan podido ver te convierte en indestructible, porque no te pueden matar en una esquina o en un rincón del mundo. Te tendrían que matar en un plató de televisión. Eso les crea una contradicción, yo creo, muy irritante”.

M. Vázquez Montalbán (1999). *Marcos: El señor de los espejos* (pp. 142-149). Madrid: Aguilar.

Para muchas personas que viven muy lejos de Chiapas, este lugar ya no es sólo una región periférica del territorio de México, sino que ahora es un referente para otros procesos de exclusión similares, un indicador de la realidad mexicana, incluso puede que el indicador más genuino, mediáticamente hablando. Para algunos, es parte de la propia identidad, social y política, articulada gracias a las TIC y a la red social que estas tecnologías posibilitan y que muchos han hecho suya. Para los zapatistas, es la materialización de su lucha: tierra y libertad, que ha dejado de ser la historia de un individuo, Zapata, para convertirse en la realidad de una *red*. Una red que protagonizaron en algún momento los indígenas, quienes aunque no han conquistado aún la tierra, sí que han conquistado parte del ciberespacio.

2. ¿Somos cyborgs?

Cyborg es una palabra que apareció en ciencia-ficción y que fue adoptada por los primeros trabajos en robótica y en teoría de la información, hacia los años cincuenta. Indica la conjunción entre la palabra *cibernética*, la ciencia informática de la complejidad de los sistemas informativos que busca extraer el máximo partido del cálculo y los diseños de elementos tecnológicos, y de la raíz que nos define, *organismos vivos*. *Cyborg* no indica otra cosa que estas amalgamas tecnológicas, materiales, con organismos vivos. Hoy día, la palabra y su sentido llegan a ser cada vez más populares. Llevar un marcapasos, o gafas, o relacionarnos mediante computadoras ya no parece una tarea de ciencia-ficción. No nos resulta difícil, por lo tanto, entender que cada día franqueamos con nuestras relaciones esta barrera entre lo artificial y lo natural, entre la máquina y el hombre.

El subcomandante Marcos usa la ironía ampliamente en sus comunicados y Donna Haraway, en su “Manifiesto para *cyborgs*”, dice lo siguiente:

“La ironía se ocupa de las contradicciones que, incluso dialécticamente, no dan lugar a totalidades mayores, se ocupa de la tensión inherente a mantener juntas cosas incompatibles, consideradas necesarias y verdaderas. La ironía trata del humor y de la seriedad. Es también una estrategia retórica y un método político [...]”.

D. Haraway (1991/1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres* (p. 253). Madrid: Cátedra.

En este contexto comunicativo que pone de relieve el papel de la contradicción irónica como herramienta política, es decir, como herramienta de transformación social (por lo tanto, individual), hay que entender el surgimiento de la figura del *cyborg* como metáfora para comprender las relaciones sociales. El *cyborg*, como ser simultáneamente cibernético y orgánico, representa la disolución de algunas dicotomías que parecían esenciales: la diferencia entre humanos y animales, entre animales/humanos y máquinas, y entre lo que es físico y lo que no lo es (lo virtual). En nuestro mundo, la tecnología y la persona se fusionan constantemente y cada vez es más difícil distinguir dónde acaba una y empieza otra, porque una asume funciones de la otra, se incorpora en su definición. ¿Cuál es la distancia entre un marcapasos y el corazón? ¿Entre unas gafas y la vista? ¿Entre un teléfono y el habla? Pero nada de esto es del todo nuevo...

“Un *cyborg* es una criatura híbrida compuesta de organismo y máquina. Pero se trata de máquinas y organismos especiales, apropiados para este final de milenio. Los *cyborgs* son entes híbridos posteriores a la segunda guerra mundial compuestos, en primer término, de humanos o de otras criaturas orgánicas tras el disfraz –no escogido– de la ‘alta tecnología’, en tanto que sistemas de información controlados ergonómicamente y capaces de trabajar, desear y reproducirse. El segundo ingrediente esencial en los *cyborgs* son las máquinas, asimismo aparatos diseñados ergonómicamente como textos y como sistemas autónomos de comunicación”.

D. Haraway (1991/1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres* (p. 62). Madrid: Cátedra.

La escritura, sobre todo gracias a la imprenta en su momento, o bien el ciberespacio ahora, nos hacen diferentes, cambian nuestra forma de ser, de modo que perdemos irremediabilmente la imagen de nosotros mismos que teníamos hasta entonces y las formas de relacionarnos. Tener que ver a alguien para decirle algo es sustancialmente distinto de enviarle una nota, telefonarle o comunicarse con él mediante un *chat*.

“Muchas de las características que hemos dado por sentadas en el pensamiento y la expresión dentro de la literatura, la filosofía y la ciencia, y aun en el discurso oral entre personas que saben leer, no son estrictamente inherentes a la existencia humana como tal, sino que se originaron debido a los recursos que la tecnología de la escritura pone a disposición de la conciencia humana. Hemos tenido que corregir nuestra comprensión de la identidad humana [...]”.

Por ejemplo, la memoria, tan estudiada por los psicólogos, es una herramienta esencial para la comunicación, pero también depende de ella. No es independiente del sistema que utilizamos para registrar la información, o bien oral (palabras encadenadas mediante reglas particulares, como en el caso de las narraciones), inmediato o diferido, o bien escrito, manuscrito, impreso o electrónico.

“[...] en el fondo tengo la sospecha de que en aquellos tiempos la gente adiestraba mejor la memoria que nosotros y que la confianza en la palabra impresa ha mermado nuestra facultad de memorizar. Si se han leído muchas menos palabras en la vida y quizás se han leído esas pocas palabras una y otra vez, seguramente es más fácil recordar muchas de ellas”.

J. O'Donnell (1998/2000). *Avatares de la palabra* (p. 18). Barcelona: Paidós.

Como puede observarse, la metáfora de ciencia-ficción del *cyborg* no es ningún disparate ni es tan utópica. La palabra y la escritura son tecnologías de la comunicación cotidianas que nos han transformado sustancialmente. Ahora nuestro interés está en saber cómo lo hacen las tecnologías de la información y la comunicación, pensemos en un ejemplo.

2.1. Las transformaciones personales relacionadas con el uso del teléfono móvil

Un ejemplo de las transformaciones personales que están relacionadas con la tecnología es el caso de la difusión masiva del teléfono móvil. El móvil es un elemento más de nuestra condición *cyborg*, da valor al individuo que lo tiene y es un símbolo de estatus. En este sentido, constituye un elemento de exhibición por parte del individuo, que le ayuda a mostrarse como miembro de un grupo y no como solitario. De hecho, no tener móvil empieza a ser problemático y dice mucho de alguien, más que tenerlo. El móvil nos permite mostrarnos como un *yuppie* de las relaciones, que se gestionan de la misma manera que otros aspectos de la vida: mientras esperamos a alguien, hablamos con otra persona por el móvil. Ahora quedan lejos los tiempos del teléfono único para todo un barrio, cuando todo el mundo sabía quién nos llamaba, y pronto quedará lejos el teléfono de casa, que hace participar a todos los miembros de la familia de cada una de las llamadas. El móvil nos hace más *individuos* que nunca. El móvil también representa la disponibilidad permanente: mediante el móvil siempre estamos potencialmente accesibles, porque aun cuando no hayamos contestado la llamada por cualquier motivo, ésta queda registrada, hay huella de la interacción, trazos de las intenciones de los otros, a las cuales tendremos que dar contestación.

Ahora la comunicación interpersonal no es una situación de un momento, sino un estado virtual permanente. Representa la inmediatez por encima del aplazamiento, todo es comunicable en el momento en que sucede. Se pueden improvisar las relaciones sociales sobre la marcha; la planificación, de hecho, sobra. Las situaciones se hacen tomando los elementos que estén disponibles en aquel momento, y esto se consigue utilizando el móvil. En cualquier momento alguien nos puede llamar. En este sentido, se trata de una nueva forma de autocontrol. Siempre estamos visibles. Es el nuevo panóptico, ya que cuando nos llaman tenemos que rendir cuentas de dónde estamos y qué hacemos. Si no hemos estado localizables o hemos desconectado el teléfono, a la primera llamada tendremos que justificar plausiblemente por qué no nos podíamos poner.

El móvil también es una exigencia de controlar a los demás. También les exigimos que estén permanentemente accesibles. Si no localizamos a alguien, cuando le hablemos, le pediremos una

explicación sobre las razones de esto. Se establece un nuevo sistema de justificaciones legítimas: estar en un lugar público (reunión, teatro, etc.) es una justificación razonable, mientras que desconectar el móvil para estar solo, evidencia un problema que hay que tratar. Sin embargo, también es un espacio de libertad para las minorías estigmatizadas y amenazadas: jóvenes, mujeres y personas mayores que pueden tener más libertad de movimientos, y pueden salir de manera que los padres, maridos e hijos estén más tranquilos. También diluye algunas oposiciones tradicionales, como la de trabajo-ocio. El futuro, desgraciadamente, ya no será el aumento del tiempo de ocio y la disminución del de trabajo, ya que ambos conceptos se transforman miméticamente. Ahora, el tiempo libre se gestiona mediante el móvil y el trabajo surge en cualquier momento del día (el valor es trabajar en lo que nos gusta y, por lo tanto, en el fondo, trabajar más horas: el jefe puede encargarnos un trabajo inmediatamente, convocarnos a una reunión, podemos comunicar resultados, trabajar en casa, leer mensajes de la Red, etc.).

Las relaciones humanas enfocadas desde el prisma de la metáfora del *cyborg* ya no pueden verse simplemente como una interacción. Ésta es la razón principal por la cual el interaccionismo simbólico ha sido reescrito por el construccionismo (aunque se trata de un hecho más complejo). La metáfora de la *hibridación*, tan usada cuando hablamos de mestizaje cultural, por ejemplo, nos dice que lo que antes considerábamos entidades separadas ahora tienen que ser vistas como mutuamente interdependientes, o mejor dicho, como inextricables. Los extremos se tocan porque uno hace al otro. Sin embargo, cabe señalar lo difícil que es deshacernos de la metáfora de la dualidad. Estamos acostumbrados a percibir el mundo desde una óptica dual, hablamos sin problemas del bien y el mal, los hombres y las mujeres, el individuo y la sociedad, la ciencia y la superstición, la verdad y la mentira, el pasado y el futuro, etc. Sin embargo, nos cuesta pensar en lo intermedio, el presente es difícil de pensar. ¿Puede haber algo que sea medio falso y medio verdadero? ¿Qué hay entre los hombres y las mujeres?

La comunicación no puede ser entendida como lo que dos entidades separadas constituyen; no es un resultado, sino lo que constituye las partes, el origen de la realidad. Las identidades personales son un resultado de los procesos de comunicación en que intervienen, de forma híbrida, y éstos se constituyen mutuamente unos en otros: organismos, máquinas, discursos, escritos, relaciones de poder, etc. Todos somos *cyborgs*, y reconocerlo es quizá un paso más hacia la comprensión de los procesos que nos construyen

3. Comunicación sí, pero ¿cómo?

Para pensar en la comunicación, es necesario deshacerse previamente de la visión dualista, maniquea, del mundo. No hay dos personas en comunicación, sino una red. Hombres y mujeres no son tan simples, elementos de la definición de uno forman parte de la definición del otro, y las identidades reales siempre son puntos en un continuo cultural que va de uno a otro. Lo que está bien y mal nunca es absoluto, sino que depende de la situación, de los protagonistas, de las razones, de las circunstancias, etc. El presente, que es el futuro del pasado, rescribe constantemente el pasado para regular el futuro posible. El individuo y la sociedad son una sola cosa. Lo que hoy es ciencia mañana será superstición...

Como se dice en el tiempo de las TIC, “tenemos que cambiar el chip”. No podemos continuar pensando y estudiando la sociedad y a las personas como si se comunicaran y, por lo tanto, tuviesen

una realidad como la de hace unas décadas, que ya no es la única. Ahora, además, hacen, son y construyen otras cosas, y por ello tenemos que recordar cómo hemos cambiado otras veces nuestras sociedades y averiguar así algunas pistas sobre cómo lo haremos ahora y en un futuro próximo. Una manera de averiguarlo reside en la propuesta que les presentamos en los capítulos siguientes. Aunque en cada uno de ellos hacemos referencia a un ámbito de sentido concreto, en conjunto, en todos ellos se presenta una opción para abordar el hecho comunicativo. Veamos pues qué hay en cada capítulo.

En el capítulo II, “Oralidad, escritura y tecnologías modernas de la comunicación”, podemos ver que la historia es una de las *cosas* más útiles que hay en el mundo, por dos buenas razones. Por una parte, porque si la observamos con cuidado, encontraremos las claves que nos explican cómo nos hemos llegado a convertir en lo que somos ahora, qué cosas hemos dejado atrás y cuáles no se han hecho nunca para que las que sí se han hecho ganen la partida. Por este motivo decimos que la historia nos explica de dónde venimos y quiénes somos ahora mismo. Por otra, porque si sabemos interrogarla bien, también nos da las claves para averiguar quién podríamos llegar a ser en un futuro y qué cosas de las que hay de forma potencial en nuestro presente se pueden desarrollar o no, si continuamos o abandonamos ciertas direcciones.

Este capítulo es un recorrido privilegiado por nuestra historia como seres humanos. Permite que uno se visualice a uno mismo como parte de la sociedad de la escritura y, más concretamente, de la sociedad de la imprenta. Permite *descubrir* que muchas de las cosas que damos por sentadas de la “naturaleza humana”, se corresponden más exactamente con cambios bastante recientes que han aparecido con las *tecnologías de la escritura* (W. J. Ong, 1982), pero que ha habido, hay y sin duda habrá otras maneras de entender, fijar, reproducir, transmitir y recrear nuestro mundo. Es decir, las TIC son recientes y todavía es necesario desarrollarlas en muchos aspectos, en relación con las tecnologías de la escritura, con las tecnologías de la palabra (O’Donnell, 1998), o con las tecnologías del intelecto (J. Goddy e I. Watt, 1968). Son nuevas en lo que respecta a las otras formas de almacenar, mantener y transformar nuestro mundo.

“La palabra escrita o impresa no ha suplantado la palabra hablada, la ha completado. Cada nueva generación de avances tecnológicos se añade a las antiguas posibilidades y hace más complejas las relaciones entre los diferentes medios. Ganamos y perdemos al mismo tiempo”.

J. O’Donnell (1998/2000). *Avatares de la palabra* (p. 11). Barcelona: Paidós.

También se debe estar preparado para la complejidad del recorrido que iniciamos. Sabemos que cambiamos como sociedad según la forma que tenemos de comunicarnos, y que el modo como nos comunicamos nos convierte en la sociedad que somos, pero ello no debe entenderse nunca como si cada cambio que ha producido una sociedad nueva fuera necesario y lógico en la cadena de la evolución, o como si, hablando del caso que nos ocupa, las nuevas tecnologías fueran el peldaño más “perfeccionado y bueno” de la humanidad. Se trata de un hecho más complejo: las antiguas maneras de comunicar conviven con las actuales y las futuras. Cada una aporta una comprensión y una actuación en el mundo diferente de la otra y todas tienen aspectos positivos y negativos, pero lo más curioso es que todas están mezcladas al mismo tiempo, dentro de las mismas personas, espacios, puntos de vista y grupos sociales de aquí y ahora.

Es decir, la cultura oral no es algo superado o que haya que superar, se trata de una forma de comunicar, situacional, contextual y subjetiva, que se recrea en la repetición, que genera propositivamente la retórica y donde la invención y la novedad en cada versión son altamente valoradas. En la cultura escrita en cambio, no es tan peligroso que la situación y el contexto se pierdan un poco, de hecho, incorporar todas las aportaciones al conocimiento que se construye

requiere eliminar un poco de la situación en que cada aportación fue generada, para elaborar, así, una nueva aportación donde todas las anteriores encuentren un fondo común. Y con respecto al dinamismo y cambio constante que promueve la oralidad, la cultura escrita pretende todo lo contrario. El valor de lo escrito reside en la capacidad de mantener intacto lo que fue una comunicación en un momento dado y prolongarla, así, mucho más allá de su tiempo, no iría cambiando a medida de las personas y los acontecimientos. En la cultura digital, la de las tecnologías de la información y la comunicación, este valor de lo escrito perdura, no ha caducado, aunque las TIC disfruten de espontaneidad y de improvisación como la oralidad. Las TIC tienen, por ejemplo, una capacidad amplia y duradera de registro que le falta a la oralidad, y que se valora mucho en la actualidad.

Con lo anteriormente dicho, podemos intuir que en las nuevas tecnologías, la diferencia entre oral y escrito no tiene demasiado sentido, y la linealidad y el discurso cerrados, efectos de esta distinción, tampoco. Así pues, en un mismo espacio y momento podemos utilizar la oralidad, la escritura y las TIC, al mismo tiempo que las mantenemos y transformamos. Este capítulo I nos ayudará a ver las intersecciones y enlaces entre todas estas tecnologías y a aprehender la complejidad de la magia de la comunicación.

“Cuando entramos en el ciberespacio, no nos transformamos en una nueva especie, pero los factores psicológicos que influyen en nuestra conducta en la vida real actúan de una manera distinta en la red porque los entornos con los que nos podemos encontrar son muy distintos”.

P. Wallace (1999/2001). *La psicología de Internet* (p. 301). Barcelona: Paidós.

A diferencia de Wallace, después de estudiar este capítulo, sí que podremos decir que nos transformamos y nos hemos transformado en una *especie* diferente, pero no cuando entramos en el ciberespacio, sino cuando construimos cosas como el ciberespacio, cuando hacemos surgir figuras como el autor, cuando para recordar, utilizamos un invento como la imprenta o cuando para charlar es más cómodo hacerlo con el móvil, etc. Estos inventos y otros nos han transformado de manera radical, pero también debemos observar que la transformación la hemos hecho nosotros como sociedad y que empieza cuando, de todas las posibles cosas que podríamos haber producido, acabamos haciendo justamente el ciberespacio, el autor, la imprenta, el móvil, etc. Las tecnologías viejas y las nuevas son al mismo tiempo causa y efecto de nuestra realidad social.

Al llegar al capítulo III, “Psicología social de la comunicación”, estamos ya situados y tenemos claro que las TIC no han surgido de la nada, o como hubiera dicho Bateson, comunicar es entrar en la orquesta. A lo largo de la historia hemos creado y utilizado tecnologías del intelecto distintas, que son al mismo tiempo producto y motor de las diferentes sociedades, y que conviven, bien como hecho o bien como posibilidad, en cada uno de los momentos. Puesto que también sabemos ya que las TIC no son una cosa inevitable y sobrehumana, sino que como sociedad las hemos hecho posibles y reales, y que todos estos cambios los llevamos a cabo mediante un proceso vital que se denomina *comunicación*, se hace necesario profundizar más en qué quiere decir comunicar y cómo se ha estudiado este proceso social tan importante.

Antes de profundizar en esto y de abrir la puerta a los contenidos de este capítulo III, hay que dejar en la entrada todas las definiciones y nociones de sentido común que la palabra *comunicación* lleva consigo, y que más bien estorban. Aunque ya se ha hecho énfasis antes en el hecho de que comunicar no es sólo un intercambio de información, y que no se trata únicamente de los medios de comunicación, es mejor echar un vistazo a todo lo que hay que olvidar sobre la comunicación, para retomarlo después desde otro punto de vista:

comunicación (Del lat. *communicatio*, *-ionis*).

1. f. Acción y efecto de comunicar o comunicarse.
2. f. Trato, correspondencia entre dos o más personas.
3. f. Transmisión de señales mediante un código común al emisor y al receptor.
4. f. Unión que se establece entre ciertas cosas, tales como mares, pueblos, casas o habitaciones, mediante pasos, crujiás, escaleras, vías, canales, cables y otros recursos.
5. f. Cada uno de estos medios de unión entre dichas cosas.
6. f. Papel escrito en que se comunica algo oficialmente.
7. f. Escrito sobre un tema determinado que el autor presenta a un congreso o reunión de especialistas para su conocimiento y discusión.
8. f. *Ret.* Figura que consiste en consultar la persona que habla el parecer de aquella o aquellas a quienes se dirige, amigas o contrarias, manifestándose convencida de que no puede ser distinto del suyo propio.
9. f. pl. Correos, telégrafos, teléfonos, etc.

medio de ~

vía de ~

La recomendación es distanciarse de lo que se sabe sobre la comunicación, porque es una de las mejores formas de aprender y entender todas las aportaciones que se han hecho desde diferentes disciplinas con el fin de comprender el fenómeno comunicativo. A continuación, contrastaremos estas aproximaciones con las nuevas propuestas de redefinición, reconceptualización y estudio de la comunicación, que también son interdisciplinarias.

En efecto, lo primero que hay que retener sobre el proceso comunicativo es que se trata de un proceso complejo, heterogéneo y diverso, que necesariamente debe ser abordado por varias disciplinas como la historia, la antropología, la sociología, la filosofía, la matemática, la ingeniería, la lingüística, las ciencias de la comunicación, la psicología o como defendería Régis Debray, por la mediología:

“La etnología es la ciencia de la diversidad de las sociedades, y la tecnología la de la uniformidad de las panoplias. La Mediología, entre ambas, plantea la cuestión de su compatibilidad (la intersección como problema). Se pregunta cómo pueden coexistir sobre el planeta la singularidad de las culturas, todas diferentes, y la alineación de las redes, por doquier las mismas. ¿Cómo interactuarán subjetividades territoriales y normalizaciones tecnocientíficas?

Reorganización de los materiales y permanencia de las identidades: esta paradójica aleación no entraba en el programa del cientificismo de antaño. Su combinación ha constituido, sin duda, la gran sorpresa del siglo XX, su aportación más inesperada al conocimiento del hombre. Los efectos de esta de- y re- estructuración cultural de las innovaciones técnicas, condicionamientos técnicos de mutaciones culturales: que se toman en un sentido o en el otro (top down o botton up), la agrimensura mediológica retoca el orden del día (racionalización técnica por un lado, excepciones culturales por el otro), en más de un punto”.

R. Debray (2000/2001). *Introducción a la mediología* (p. 247). Barcelona: Paidós.

Sin embargo, desde la psicología social, estamos en las mejores condiciones para entender este proceso como el proceso constitutivo de la realidad, ya que desde esta disciplina damos cuenta de los factores de la creación tanto en el plano microsocia como en el macrosocia, el mantenimiento y el cambio de la sociedad, pues está situada precisamente en esta intersección. Por ello, desde este

punto de vista, sabemos que la comunicación no sólo nos une, comunica o ayuda a establecer relaciones con los demás, sino que también gracias a ella cambiamos las relaciones con los demás y el mundo, las rompemos y, por lo tanto, nos *incomunicamos* de los demás, pero también interpretamos, significamos y dotamos de sentido nuestra vida. Se trata del proceso compartido que nos hace *seres humanos* y, por lo tanto, nos iguala, pero es justamente el espacio donde se producen las diferencias y construimos nuestra diversidad.

Esta diferenciación que producimos en la comunicación está hecha de información, de nueva información que permite que lo establecido se transforme, se resignifique y cambie eventualmente, porque se conjuga con lo que ya damos por hecho y lo que somos capaces de considerar posible. La acción comunicativa es, por lo tanto, mucho más que la suma de cada pequeña interacción. Precisamente por este motivo, sabemos que es un proceso eminentemente social en el que cada uno tiene un lugar y un papel que cambia en cada situación, ya que se negocia en todo momento con los demás (individuos, grupos, instituciones, etc.). De este capítulo podemos aprender que este lugar y este papel en una situación concreta, que hacemos y que atribuimos a los demás, llega a ser lo que denominamos *identidad*.

Una vez captada la profundidad del proceso comunicativo, será muy fácil distinguir que precisamente lo que hacen los *medios de comunicación* no deberíamos entenderlo como comunicación, ya que éstos sólo establecen relaciones unidireccionales, que tienen la finalidad de “vender” *bienes simbólicos* y generar la industrialización de las producciones culturales, crear lo que denominamos *cultura de masas*, que nos homogeneiza como población de consumo.

Sin embargo, nuevamente, la psicología social nos ofrece la posibilidad de entender por qué, aun no siendo la intención de los medios de comunicación ofrecer espacio a la diferencia, la diversidad y la subversión, la cultura de masas sufre transformaciones no deseadas y genera efectos desconcertantes y sorprendentes, en tanto que somos capaces de resignificar y transformar nuestra realidad, por muy consumidores irreflexivos que nos consideremos.

Al acabar el capítulo III, habremos hecho un recorrido por las perspectivas clásicas y de vanguardia de la psicología social de la comunicación. Sabremos qué se ha entendido por comunicación y qué cosas se han podido comprender gracias a estas teorías y categorías clásicas, y también tendremos muy claras sus limitaciones. Además, puesto que nos habremos introducido en las nuevas aproximaciones al estudio y comprensión del proceso comunicativo, es probable que alberguemos impaciencia por profundizar en ellas. En el capítulo IV, “Discurso y comunicación”, encontraremos una visión de los fenómenos comunicativos desde una perspectiva discursiva. Efectivamente, daremos un paso adelante y podremos ver qué ha ocurrido con el tema de la comunicación después del giro lingüístico.

El *giro lingüístico* es un movimiento filosófico que ha producido una auténtica revolución en las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX. En esta corriente, podemos situar a pensadores como Wittgenstein, Rorty, Foucault, Bakhtin, Gadamer, Austin, Vattimo, etc. Esta corriente representa la transición del estructuralismo al postestructuralismo, de la modernidad a la posmodernidad, en definitiva, de la idea de que la experiencia sensorial era el medio para representar la realidad a pensar que lo era el lenguaje. Esto produce una crisis en la idea de representación, por la cual se entendía el conocimiento como la representación, imagen casi de espejo, de la realidad. Si el lenguaje, que es social, actúa de intermediario entre la realidad y nosotros, entonces la representación fiel de la realidad se convierte en una quimera. Al hacer esto, el giro lingüístico se aleja de los dualismos epistemológicos que separan descripción de explicación o bien objetividad de subjetividad y entra en un terreno difícil, pero fascinante: el de la construcción social y lingüística de

la realidad.

Lo que ha sido quizá una conclusión exagerada, derivada de las propuestas del giro lingüístico de algunos autores que no son afines al mismo, es la afirmación de que no hay nada fuera del texto (incluso entendido amplia y generosamente), porque uno de los temas recurrentes de todo análisis de la comunicación (conversaciones, discursos, narraciones), como se verá en este capítulo, es precisamente el de describir lo que no aparece en el texto, afirmando que es tan significativo como lo que aparece. Por ejemplo, las nociones de la pragmática de *presuposición* y de *implicación* ayudan a entenderlo. Hablan de cosas que no están presentes en el texto analizado, pero que son, respectivamente, el antecedente necesario para comprenderlo y todo lo que se deriva de aquí. Las implicaciones y las presuposiciones remiten al exterior del texto analizado, tanto si este exterior es otro texto como si es la realidad que construye. Las implicaciones y presuposiciones del texto son las que, al definir un espacio de comunicación, de significados comunes con el lector, crean la realidad misma de la cual el texto *no* habla explícitamente.

Tomemos por ejemplo la frase siguiente, dicha por un hombre que está en su casa enfermo de gripe cuando su mujer le lleva un té o un poco de agua: “Déjalo estar, mi amor, no hace falta que te preocupes tanto, haz tus cosas, sal un poco, distráete, no te quedes aquí de enfermera: seguro que tienes muchas cosas que hacer...”. Obviamente, en nuestro contexto de relaciones de género, lo que implica esta frase es lo siguiente: “Por favor, quédate aquí y cuida de mí”. La razón es que contiene un exceso de preocupación, que habitualmente no aparece. Esta situación es la única en que el marido dice este tipo de frases. Si no está enfermo, no lo hace, a pesar de que su mujer también puede tener mucho trabajo en otros momentos. Por otra parte, también presupone que una buena esposa tiene que cuidar del marido en estas circunstancias.

Como se puede ver, el significado de las palabras no depende de alguna propiedad intrínseca de las mismas, ni se mueve siguiendo las reglas de la lógica formal (decirle a alguien que es el menos tonto de sus amigos no es lo mismo que decirle que es el más listo, aunque formalmente las dos frases son idénticas), sino que depende del contexto de uso, qué otras palabras tiene alrededor, cómo se utilizan, cuáles son las normas que rigen su utilización y, en definitiva, como decía Wittgenstein, del juego del lenguaje que nos permite jugar.

Acabamos de hacer un pequeño análisis casero, pero tenemos vías diferentes para llegar a este tipo de conclusiones o a otras que nos enseñen en qué realidad vivimos y cómo la creamos, reproducimos y transformamos diariamente. En este capítulo se encuentran diferentes instrumentos para hacerlo. En primer lugar, están las herramientas que nos proporciona el análisis de la conversación; en segundo lugar, la perspectiva discursiva y, en tercer lugar, el estudio de las narraciones. Las tres herramientas interpretativas parten de la misma base filosófica y epistemológica, aunque ponen énfasis en aspectos diferentes. El *análisis de la conversación* se centra en el estudio del carácter efectivo de las conversaciones, es decir, en la manera como sirven para *hacer* cosas más que para *decirlas*. La *perspectiva discursiva* va más allá de la interacción conversacional e interpreta el mundo social como un *texto*, un conjunto de representaciones, signos y prácticas sociales, que pueden ser interpretados y leídos dependiendo de los efectos de realidad que producen. El *estudio de las narraciones* se propone poner énfasis en las estructuras narrativas convencionales que utilizamos para describir según qué objetos. De la misma manera que un cuento tradicional tiene una estructura identificable entre “Había una vez...” y “... fueron felices y comieron perdices”, también narramos a lo largo de la vida aspectos de nosotros mismos (quiénes somos, qué queremos hacer, qué nos ha pasado, etc.) siguiendo una serie de estructuras habituales.

En resumen: en este capítulo entenderemos la comunicación como fenómeno discursivo, en

constante transformación. Es aquí donde se entra en materia y se observa concretamente todo lo que se había visto en los dos primeros capítulos de manera general. Es decir, la comunicación no es una de las cosas que pasan en la realidad, sino que la realidad es lo que construimos cuando nos comunicamos.

Gracias a comprender la comunicación como el proceso de construcción de la realidad, en el capítulo V “Las TIC y el hecho comunicativo”, podremos adentrarnos en lo que podemos llegar a ser, ya desde el presente que estamos viviendo. Ahora mismo ya somos diferentes, pero no tanto porque las nuevas tecnologías nos hayan rehecho de arriba abajo, sino porque hay una mezcla, reconfiguración y combinación de las maneras de comunicar viejas con las nuevas que nos conforman un panorama bastante interesante. Ciertamente, hay cosas muy nuevas que ni siquiera parecían posibles y otras que todo el mundo habría dicho que desaparecerían ya hace tiempo, y que perduran, pero todo en conjunto nos sitúa en una nueva sociedad, y la cualidad de esta nueva sociedad es lo que trataremos de averiguar.

En este capítulo se repasan las principales transformaciones provocadas por las innovaciones tecnológicas, tanto en lo que respecta a las características y los formatos de la comunicación como desde el punto de vista social y cultural. Pero más importante aún, se pone énfasis en el hecho de que estas tecnologías no sólo son una mejora de procedimiento, técnica, o de rapidez y eficiencia sociales, sino que, de hecho, se trata del material gracias al cual nuestras sociedades se mantienen, se consolidan, cambian y en suma se construyen. Es decir, no son una tecnología más o sólo una tecnología como parece decirnos la propaganda actual: estamos ante una forma de organización social.

“Si en la red hay alguna vida que valga la pena vivir, entonces nosotros mismos somos parte de esa vida y podemos encontrarnos en la posición de guiar esta tecnología y lo que ocurra dentro de ella. Sin embargo, ¿hasta qué punto los usuarios ordinarios de la red pueden influir verdaderamente en la dirección de un coloso tecnológico como Internet? [...] ¿En qué medida pueden ciertas invenciones como Internet dirigir la historia social cuando su implantación ya se ha consolidado? Por ejemplo, el comentario de Karl Marx, según el cual el molino de sangre nos trajo al señor feudal y el molino a vapor nos trajo al capitalista industrial, da a entender que aún estaríamos viviendo como siervos o nobles si esas intervenciones concretas nunca se hubieran producido.

Está claro que ocurrieron y que desencadenaron unos cambios sociales radicales. Cuando apareció la tecnología necesaria para impulsar la producción a gran escala en una sede centralizada, la economía del poder y la supervivencia cambió y nuestras estructuras sociales cambiaron profundamente influenciadas por las innovaciones tecnológicas. Por ejemplo, la introducción de la ametralladora durante la Primera Guerra Mundial desbarató la noción hasta entonces imperante de lo que significaba ser un verdadero soldado. En el otro extremo de este debate se encuentra la postura de la construcción social según la cual las innovaciones tecnológicas son más efectos que causas. Las fuerzas sociales y culturales se van acumulando y establecen las condiciones para un gran avance tecnológico, quizá dirigiendo la energía humana y el capital hacia la solución de problemas existentes.

En el popular concurso de la televisión estadounidense Jeopardy, una *respuesta* típica para la que hay que encontrar la pregunta correcta dice algo parecido a esto: ‘En 1895 inventó la radio, que marcó el nacimiento de una nueva era en las comunicaciones inalámbricas’. Si nuestra respuesta es ‘¿Quién era Guglielmo Marconi?’ ganaremos un punto, pero pensemos en todas las tecnologías que llenan nuestra vida diaria y cuyos inventores no podemos recordar. En parte, esto se debe a que no hay una persona responsable; las fuerzas sociales hicieron que muchas personas pensaran en un problema y propusieran soluciones. Cuantas más personas trabajen en un problema técnico, más probable será que alguien *invente* una solución. En algunos casos esto está muy claro, como cuando el conflicto entre Estados Unidos y la Unión Soviética durante los años sesenta hizo que se destinaran unas enormes cantidades de dinero a la carrera espacial y a muchos adelantos tecnológicos nuevos relacionados con el espacio en los dos países. En ocasiones, las fuerzas sociales subyacentes no son tan claras pero pueden estar ahí, firmemente entrelazadas con la difusión de una nueva tecnología. Con todo, las innovaciones tecnológicas pueden ser tanto la causa como el efecto del cambio social y ciertos aspectos de ellas pueden influir en su oscilación entre un extremo y otro”.

P. Wallace (1999/2001). *La psicología de Internet* (pp. 298-299). Barcelona: Paidós.

Las tecnologías de la información y la comunicación se diferencian de las otras por su alcance

mundial, por su gran velocidad y capacidad de almacenar la información y porque permiten o pueden permitir su utilización masiva, en comparación con otras tecnologías. A diferencia de los medios de comunicación, que sólo quieren implicar un consumo pasivo y unidireccional, aunque no sea así exactamente en las prácticas sociales cotidianas, las TIC ya desde sus orígenes, por *naturaleza*, son una red, son interdependientes por definición. Este hecho implica dinamismo, interactividad, temporalidad, asincronía y sincronía al mismo tiempo, globalidad y localidad juntas. Esto da lugar a nuestra conocida sociedad virtual, que potencia los procesos propios de las tecnologías de la escritura y que recupera algunas de las tecnologías orales y da como resultado una nueva especificidad, un espacio integrado que *soporta* todas las cosas que necesitábamos para comunicarnos y más, una nueva realidad, a la cual, por encima de todo, le es indispensable *conectar*. Y es en estas conexiones donde se disuelven dicotomías y distinciones antiguas como espectador-productor, autor-lector, creador-consumidor, etc. En esta realidad diferente, ideas antiguas sobre la identidad, el individuo y la sociedad cobran sentido y finalmente son aprehensibles en la experiencia cotidiana de todo el mundo:

“A finales de los años sesenta y principios de los setenta se vivía en una cultura que enseñaba que el yo está constituido por el lenguaje y a través del lenguaje, que el encuentro sexual es el intercambio de los significantes, y que cada uno de nosotros es una multiplicidad de partes, fragmentos y conexiones deseantes. Esto ocurrió en el hervidero de la cultura intelectual parisina cuyos gurús incluían a Jacques Lacan, Michel Foucault, Giles Deleuze y Félix Guattari. Pero a pesar de estas condiciones ideales para el aprendizaje, “mis lecciones de francés” quedaron en ejercicios meramente abstractos. Estos teóricos del posestructuralismo y lo que vendría a llamarse posmodernismo hablaban un lenguaje dirigido a la relación entre la mente y el cuerpo pero, bajo mi punto de vista, tenían poco o nada que ver conmigo. En mi falta de conexión con estas ideas, no estaba sola.

Para poner un ejemplo, para mucha gente es complicado aceptar cualquier reto a la idea del ego autónomo. Mientras en los años recientes, muchos psicólogos, teóricos sociales, psicoanalistas y filósofos han argumentado que el yo se debe pensar como esencialmente descentrado, los requerimientos normales de la vida de cada día ejercen una fuerte presión sobre la gente para que dote responsabilidades en sus acciones y para verse a sí misma como un actor intencional y unitario. Esta separación entre la teoría (el yo unitario es la realidad más básica) es una de las razones principales por las que las teorías de la multiplicidad y el descentramiento han tenido una lenta imposición –o por las que, cuando se imponen, tendemos a acomodarnos rápidamente en los antiguos modos centralizados de ver las cosas.

Hoy utilizo el ordenador personal y el módem en mi mesa para acceder a los MUD. Anónimamente, viajo por sus habitaciones y espacios públicos (un bar, un salón, un jacuzzi). Creo personajes verbales, algunos de mi género biológico, que son capaces de tener encuentros sociales y sexuales con otros personajes. En diferentes MUD, llevo a cabo rutinas diferentes, amigos diferentes, nombres diferentes. Un día supe de una violación virtual. Un jugador de MUD había utilizado su habilidad con el sistema para hacerse con el control del personaje de otro jugador. De este modo, el agresor era capaz de dirigir al personaje acosado para someterlo a un encuentro sexual violento. Hizo todo esto en contra de la voluntad y las objeciones angustiosas del jugador que está normalmente ‘detrás’ de este personaje, el jugador al que este personaje ‘pertenece’. Aunque alguien aclaró las acciones del ofensor diciendo que el episodio fueron solamente palabras, en realidades virtuales basadas en texto como los MUD, las palabras son hechos.

De este modo, más de veinte años después de haberme encontrado con las ideas de Lacan, Foucault, Deleuze y Guattari, las reencuentro en mi nueva vida en los mundos mediados por ordenador: el yo es múltiple, fluido y constituido en interacción con conexiones en una máquina; está hecho de y transformado por lenguaje; el encuentro sexual es un intercambio de significantes; y la comprensión proviene de la navegación y el bricolaje más que del análisis. En el mundo tecnológicamente generado de los MUD, me encuentro con personajes que me sitúan en una nueva relación con mi propia identidad”.

S. Turkle (1995/1997). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet* (pp. 22-23). Barcelona: Paidós.

Y ahora que estamos en la sociedad del conocimiento, y en la reflexión sobre las relaciones intrínsecas entre ciencia, tecnología y sociedad, tanto en el recorrido de este libro, como en nuestro actual hecho comunicativo llamado capítulo introductorio, dejamos a continuación una pequeña lista de bibliografía comentada para quienes quieran continuar conversando con otros autores sobre los

aspectos generales que aquí presentamos:

Chartier, R. (1999/2000). *Cultura escrita, literatura e historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

No sabemos si la historia del libro está a punto de terminar o no, pero aquí encontrarán incluida, al menos tal y como se entiende hasta ahora, la emergencia de la electrónica en el mundo de la escritura y la lectura. Lo más interesante es que la historia del libro también incluye la de la lectura: cómo, cuándo y dónde ha leído la gente, y sobre todo por qué razón. Es un libro de conversaciones con el autor de una forma amena, pero también un poco más compleja en el momento de repasar sus ideas.

Debray, R. (2000/2001). *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós.

Se trata de una propuesta, la de la Mediología, que prima el análisis de las interacciones entre técnica y cultura, entendiendo la comunicación como la transmisión a través de la historia de la humanidad, cuyos efectos simbólicos están condicionados y condicionan al mismo tiempo la sociedad. El concepto de mediología nos permite poner de manifiesto la relación entre tecnología y sociedad y entender y abordar la comunicación desde un punto de vista integral como el que aquí se intenta, y que engloba también otros puntos de vista como los que aquí exponemos: antropología de los medios, sociología de los medios, psicología social de la comunicación, etc., y que puede resultar una excelente introducción para el punto de vista que ofrecemos en este libro.

Dery, M. (1995/1998). *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*. Madrid: Siruela.

Se trata de un texto imprescindible y con todos los puntos para convertirse en un clásico a pesar de tratar hechos sociales tan cambiantes como los que conforman la denominada *cibercultura*. Resulta todo un estímulo a nuestra imaginación y un incentivo para abrir nuestros esquemas de comprensión tradicionales. Además, tiene una edición realizada con mucho cuidado y estéticamente irresistible, digna de cualquier coleccionista. Para los más internautas, en el apartado de “Recursos Internet” también tienen la dirección electrónica donde visionar otra versión de estos temas del mismo autor.

Haraway, D. (1991/1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Enmarcada en el feminismo, la autora ofrece una nueva manera, radical y crítica, de entender los discursos biológicos que constituyen la esencia de nuestra comprensión actual de las relaciones de género, basada en la diferenciación sexual. Contiene el “Manifiesto para *cyborgs*”, entre otros capítulos que constituyen toda una lección de imaginación y fuerza interpretativa: una herramienta imprescindible. Como dice en la contraportada, “nadie sale intacto de la lectura de este libro”.

Kerckhove, D. de (1999). *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica*. Barcelona: Gedisa.

Como su nombre indica, se trata de una muestra de cómo se puede empezar a investigar la nueva realidad electrónica utilizando otras categorías y otros puntos de corte, y cuestionando ciertos supuestos que hemos heredado de las ciencias sociales tal y como las practicábamos. Es un buen interlocutor con el cual debatir, intercambiar y disentir de una forma muy productiva.

Lévi, P. (1997). *La cibercultura, el segon diluvi?* Barcelona: Ediuoc/Proa.

Quizá este volumen sólo sea una compilación de algunos de los tópicos actuales sobre la situación del mundo ante el ciberespacio, pero tal vez por ello vale la pena. Pueden encontrar los temas candentes y las polémicas recientes, explicadas y respondidas por el autor. Resulta adecuado para ponerse al día, pero hay que usarlo con cuidado porque caduca rápido.

O’Donnell, J. J. (1998/2000). *Avatares de la palabra. Del papiro al ciberespacio*. Barcelona: Paidós.

Los cambios actuales en el mundo de la comunicación pueden ser considerados revolucionarios. Sin embargo, ha habido otras revoluciones antes, algunas tan mal acogidas como el paso de la oralidad a la escritura, algo que, como comenta el autor, “hacía que

el mismo Sócrates hablase mal de los libros, que le parecían estúpidos porque cuando se les preguntaba daban una y otra vez la misma respuesta” (p. 33). El libro está lleno de ejemplos históricos y cada uno es una lección que nos puede ayudar en nuestra comprensión de lo que ocurre ahora mismo. También tienen la página del autor, donde hay recursos que complementan este texto, así como vínculos de mucho interés.

Ong, W. J. (1982/1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Escribir y hablar son tecnologías tan cotidianas que no lo parecen, pero fueron las primeras. La técnica de la expresión oral modificó para siempre la conciencia humana, y también lo continúa haciendo la escritura. Lo encontrarán explicado de forma erudita en este libro magnífico, donde se dan todos los argumentos que existen para contrarrestar la idea de que la comunicación es un simple acto de transmisión de información entre emisor y receptor.

Turkle, S. (1997). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós.

Tal vez sin quererlo, este libro es una introducción magnífica a la posmodernidad, no como corriente filosófica, sino como época histórica en la que nos ha tocado vivir. Mediante el libro, vemos pasar la vida de personas que han transitado por las pantallas de los ordenadores. Estas vidas han quedado profundamente modificadas por la existencia de la Red, y la diferencia entre la vida real y la virtual se nos muestra como lo que es: inexistente. Se trata de toda una lección de investigación, imprescindible. En el apartado de “Recursos Internet” tienen otro texto de la autora que se centra en el tema de la identidad y que es muy interesante de leer.

Wallace, P. (1999/2001). *La psicología de internet*. Barcelona: Paidós.

Es un manual tradicional de psicología social en lo que respecta a los temas, pero con la peculiaridad de que todos están aplicados a Internet. Resulta interesante, precisamente, porque cumple con uno de los objetivos de esta obra: adaptar la psicología a los nuevos tiempos. Algunos de los procesos estudiados se mantienen igual –aunque tal vez por efecto de la mirada de la investigadora más que porque realmente sea así, en cambio, otros efectúan cambios radicales. Son muy interesantes los capítulos dedicados a la formación de impresiones y a la dinámica de grupos.

Naturalmente, la conversación se podría ampliar infinitamente a más autores, pero para los objetivos de esta obra, que resumiremos en resignificar el estudio de la comunicación y la definición de comunicación misma, resultan un buen punto de partida para contestar el interrogante con el que iniciamos este apartado: comunicación sí, pero ¿cómo?

-
1. Para recordar este punto de vista, *Introducción al construccionismo social*, de Vivien Burr, publicada por Editorial UOC en 1996.
 2. M. Vázquez Montalbán (1999). *Marcos: El señor de los espejos*. Madrid: Aguilar.

Capítulo II

Oralidad, escritura y tecnologías modernas de la comunicación¹

Blai Guarné Cabello

1. Comunicación y pensamiento

1.1. Las lógicas del pensamiento

En el juego de caracterizaciones de la alteridad cultural, tradicionalmente se ha descrito al *otro* en términos negativos, desde la ausencia de aquello que nos hace significativamente “civilizados” frente a su “realidad primitiva”. Se ha hablado así de *sociedades ágrafas, iletradas o carentes de alfabeto*, estableciendo una correlación entre tradición oral y una supuesta falta de historia, de escepticismo y, en definitiva, de capacidad para la reflexión crítica y el conocimiento objetivo del medio.

Identificado con la fantasía, con la ilusión irracional, quiso verse en la oralidad del mito la etapa más *primitiva* del conocimiento, evolutivamente equidistante de la escritura y la cultura letrada, matrices de la historia y el razonamiento científico. De este modo, al pensamiento lógico de las *sociedades modernas*, se opuso –a principios del siglo pasado– la idea de una *mentalidad primitiva (animista, mítica, salvaje)* empeñada en atribuir a fuerzas místicas y potencias invisibles la explicación mágica del mundo.

Un ejemplo de este contexto intelectual lo ilustra la polémica suscitada en torno al desarrollo mental del *hombre primitivo*. En sus estudios antropológicos, Lucien Lévy-Bruhl (1910 y 1922) sostenía que la *mentalidad primitiva* –a la que describía como *prelógica*– era cualitativamente distinta de la *moderna* al basarse en creencias místicas y emocionales, y no en las nociones lógicas de causalidad y contradicción propias de la mente racional. Para este autor, la mentalidad primitiva (característica de las sociedades tradicionales, de cultura oral) estaba incapacitada para la abstracción,² sumía la existencia del nativo en un estado de confusión, en una suerte de *totalidad (ley de la participación)* que le permitía creerse al propio tiempo lo mismo y lo otro, lo singular y lo plural, sosteniendo incluso –sin percibir en ello incongruencia alguna– la ubicuidad de los seres. Su creencia en la existencia tangible e intangible de las cosas le impedía discernir entre imagen y objeto, entre signo y causa, confundiendo la *realidad* con su *representación*. De este modo, la *insuficiencia* mental del *hombre primitivo* le condenaba a vivir como reales todas las entidades, todas las manifestaciones de su entorno, materiales y etéreas.

Una especie de *simbiosis mística* entrelazaba su percepción del *mundo visible* con la vivencia de un *mundo invisible* afectado por fuerzas ocultas, espíritus y potencias mágicas, responsables silentes de cualquier acontecimiento. Para la *mentalidad prelógica*, la causa y explicación de un suceso residía en estas entidades sobrenaturales, asibles sólo en sueños, en presagios, sortilegios y adivinaciones. Una concepción enteramente mística de la participación y de la causalidad regía la emotiva aproximación del *hombre primitivo* al mundo. Todas las entidades y objetos referían, de

este modo, a una red de participaciones y exclusiones trascendentes, entre lo sensible y lo inefable, de la que daban cuenta las *representaciones colectivas*³ de su sociedad. Mitos, cuentos y leyendas expresaban su “ineptitud” para dejar de integrar el dominio de lo fantástico en la experiencia cotidiana (L. Lévy-Bruhl, 1935). Ineptitud evolutivamente distante de la consideración “racional” que de las mismas podía hacer la *sociedad moderna*, distinguiendo en ellas la *supervivencia* de un *pensamiento primitivo* ya superado, tan sólo reconocible en el arcaísmo de los cuentos infantiles.⁴

Para Lévy-Bruhl, mientras la *mente primitiva* encantaba el mundo, la *mente racional* forjaba la ciencia y con ella su inspección causal, lógica y positiva de la realidad. El “orden y la razón” de la ciencia moderna constituían así la antítesis de la “intuición directa”, de la “aprehensión inmediata” e irreflexionada que, en una simple “perspicacia o tacto”, guiaba la *mente primitiva*. De este modo, frente al rigor y al escepticismo de la actividad reflexiva de las sociedades avanzadas, al *hombre primitivo* sólo le era reconocida la capacidad de atribuir a causas bastardas, a acciones mágicas y hechicerías, el origen de lo que no pasaban de ser azarosas casualidades o meros fenómenos naturales.

“Las dos mentalidades que se encuentran ¡son tan extrañas una a la otra, sus hábitos tan distintos, sus medios de expresión tan diferentes!. El europeo practica la abstracción casi sin pensar en ella, y las operaciones lógicas simples se le hacen tan fáciles gracias a su lenguaje, que casi no le exigen ningún esfuerzo. Entre los primitivos el pensamiento y el lenguaje tienen un carácter casi exclusivamente concreto. [...] En una palabra, nuestra mentalidad es sobre todo ‘conceptual’ y la otra no lo es. Es en extremo difícil, si no imposible para un europeo, aun cuando se dedique a ello, y aun poseyendo la lengua de los indígenas, pensar como ellos, aunque parezca hablar como ellos”.

L. Lévy-Bruhl (1922/1972). *La mentalidad primitiva* (p. 375). Buenos Aires: Pléyade.

Mentalidad primitiva y *mentalidad moderna* constituían así las partes de una ecuación irresoluble en la que una parecía condenada a ser la versión irracional, salvaje y atrasada de la otra. Desde esta perspectiva, el razonamiento científico –considerado el desarrollo *superior* del intelecto civilizado– podía explicarse en clave de progreso, como la evolución lógica de una fase *precientífica*, en la que predominaría el *pensamiento mágico*, a un período racional cuyos vértices radicaban en la civilización babilónica, la antigua Grecia, la Europa renacentista, o la etapa ilustrada. Este proceso, caracterizado como la emergencia de la *racionalidad desde la irracionalidad*, del pensamiento *lógico-empírico desde el mitopoético*, o de los *procedimientos lógicos desde los prelógicos* orientó gran parte de la investigación cultural dedicada al estudio del conocimiento humano (J. Goody, 1977/1985, pp. 11-12).

Ahora bien, se trataba de un debate abierto en el que las voces discrepantes pronto se hicieron oír. Desde la publicación misma en 1922 de la obra de Lévy-Bruhl, Franz Boas mantuvo una polémica intelectual con su autor, al defender que la denominada *mentalidad primitiva* no era cualitativamente distinta de las operaciones mentales atribuidas a la *mente desarrollada*, y que por tanto no podía ser sustantivada como la expresión de una realidad psíquica singular. Para el padre de la antropología cultural,⁵ las creencias que Lévy-Bruhl interpretaba como la obra de una mente peculiar, debían ser explicadas desde un punto de vista cultural, como el resultado del devenir histórico particular de una sociedad (*particularismo histórico*). Lejos de esquemas jerárquicos de carencias y superioridades, *mentalidad primitiva* y *moderna* no podían integrarse en una escala evolutiva que las contrastara como realidades opuestas del desarrollo humano. Para Boas, eran las distintas categorías de pensamiento –producto de tradiciones históricas particulares– aquello que constituía el verdadero objeto en el estudio de los procesos mentales.

Los comportamientos individuales, las prácticas sociales, las costumbres de una comunidad –

como expresiones de estas categorías de pensamiento— debían ser comprendidas desde la singularidad cultural⁶ de la tradición que las había originado. La unicidad cultural pasaba a constituir así, el marco interpretativo desde el que estudiar la diversidad humana, revelando la complejidad inherente a toda sociedad y por tanto, la imposibilidad de formular leyes generales⁷ del cambio social y del desarrollo histórico. La noción de *cultura* —como agente modelador de la realidad material y psicológica de los individuos— descartaba las nociones de *instinto*, *raza*⁸ o *desarrollo mental*, del estudio antropológico.

No obstante, a pesar de los errores de su planteamiento, debemos reconocer en la obra de Lévy-Bruhl la reflexión de un precursor en el estudio de la tradición oral, de un “pionero de la oralidad”, en palabras de E. A. Havelock.⁹ El propio Lévy-Bruhl (1949), en el libro póstumo *Carnets*, matizaría sus tesis, exponiendo que al calificar de *prelógica* la *mentalidad primitiva*, lejos de describirla como *alógica*, caracterizaba una relación intelectual con el medio, distinta a la lógica de la *mentalidad moderna*.

A pesar de ello, como señala J. Goody,¹⁰ incluso los investigadores más escrupulosos a la hora de evitar situar el pensamiento occidental en la cima intelectual del desarrollo, difícilmente han alcanzado el mismo éxito al sustraer sus propios análisis de la arbitrariedad que implica la distinción entre el “nosotros” (*modernos, complejos, civilizados, de cultura letrada y pensamiento abstracto-conceptual*) y el “ellos” (*atrasados, simples, primitivos, ágrafos, de cultura oral y pensamiento concreto-situacional*). En la base de este posicionamiento subsiste una cuestión de fondo: estas categorías están atrapadas en una división binaria y etnocéntrica del mundo, que presupone la existencia de una línea de evolución progresiva a recorrer por todas las sociedades humanas: *del mito a la historia, de la magia a la ciencia, de lo concreto a lo abstracto, de lo tradicional a lo racional*, etc. Como certeramente escribía este mismo autor: “*Hablamos en términos de primitivo y avanzado, casi como si las mismas mentes humanas difiriesen en su estructura como máquinas de un diseño más temprano o más tardío*”.¹¹

Esta conceptualización binaria de la diversidad cultural ha persistido incluso cuando se ha intentado superar el reduccionismo inherente a definiciones puramente negativas del tipo *mentalidad racional* frente a *irracional*, por medio de dicotomías caracterizadas positivamente, como consideraremos a continuación a propósito de la distinción entre *pensamiento salvaje* y *pensamiento domesticado* formulada por Lévi-Strauss (1962).

1.2. La lógica del *pensamiento salvaje*

La obra del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss constituye un referente clásico en la consideración de las lógicas del intelecto humano. Frente a la interpretación del *pensamiento primitivo* como místico y emocional formulada por Lévy-Bruhl, y la posterior aproximación funcionalista de Bronislaw Malinowski, como pensamiento condicionado por razones de utilidad práctica,¹² enteramente determinado por la satisfacción de las necesidades básicas de la vida,¹³ Lévi-Strauss sostiene que la manera de pensar de las sociedades ágrafas es “por un lado, un pensamiento desinteresado¹⁴ —lo que representa una diferencia con relación a Malinowski— y, por el otro lado, un pensamiento intelectual —lo que supone una diferencia con respecto a Lévy-Bruhl” (C. Lévi-Strauss, 1978/2002, p. 39).

Para Lévi-Strauss el pensamiento en estas sociedades no se conforma a través de un saber pálido, tímido y embrionario, dominado por motivaciones afectivas o emocionales, ni tampoco mediante un conocimiento utilitarista, movido por el imperativo de la subsistencia, es la necesidad de conocer el entorno, el deseo –casi la “pulsión”– de significarlo, aquello que –en una suerte de *curiosidad asidua*– guía los pasos del hombre en su empeño por comprender la naturaleza y la sociedad en la que vive. En esta empresa, el mal denominado *hombre primitivo* emplea medios intelectuales tan precisos y refinados como los que puedan estimular la reflexión del filósofo o la del científico en la *sociedad moderna*.

“Lejos de ser, como a menudo se ha pretendido, la obra de una ‘función fabuladora’ que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modelos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. Esta ciencia de lo concreto tenía que estar, por esencia, limitada a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas naturales, pero no fue menos científica, y sus resultados menos reales. Obtenidos diez mil años antes que los otros, siguen siendo el sustrato de nuestra civilización”.

C. Lévi-Strauss (1962/1992). *El pensamiento salvaje* (pp. 34-35). México (D.F.): F.C.E.

De este modo, en *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss (1962) distinguirá dos modos distintos de intelección, a los que caracterizará por igual como científicos.¹⁵ Se trata de dos aproximaciones diferentes al universo físico, en la que una no es superior a la otra, sino que ambas se entrecruzan, “activándose” y “desactivándose” en las resoluciones humanas:

- La del *bricoleur*, el *pensamiento salvaje*, a la que denomina la *ciencia de lo concreto*, un pensamiento que *totaliza* los fenómenos en su esfuerzo por comprender holísticamente el entorno. El *bricoleur* trabaja con lo más visible, con lo inmediato, reutiliza práctica y dinámicamente elementos ya elaborados, fragmentos de otras obras, en un proceso creativo guiado por una voraz curiosidad. Cabe destacar que no se trata de un estadio de la inteligencia “superado” en las *sociedades modernas*, sino de una forma específica de pensamiento que coexiste con el *pensamiento abstracto*, conceptual.
- La del *ingeniero*, el *pensamiento domesticado*, al que denomina la *ciencia de lo abstracto*, un pensamiento que divide y compartimenta los fenómenos que analiza. El *ingeniero*, en lugar del recorte y la amalgama, de la composición heteróclita del *bricoleur*, trabaja con categorías *objetivas*, utilizando las propiedades formales de los elementos. En este sentido, el *pensamiento abstracto* –al que reconocemos en el método científico–¹⁶ recorre el trayecto intelectual trazado desde el *concepto* hasta el *fenómeno*, mientras que el *pensamiento concreto* parte del *fenómeno* para llegar al *concepto*, conformándose así en la *ciencia* y el *bricolaje* una relación “simétrica e inversa” entre *estructura* y *acontecimiento*.

“La paradoja [de que entre la revolución neolítica y la ciencia contemporánea disten milenios de ‘estancamiento’] no admite más que una solución: la de que existen dos modelos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximadamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia –sea neolítica o moderna–, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada”.

C. Lévi-Strauss (1962/1992). *El pensamiento salvaje* (p. 33). México (D.F.): F.C.E.

La dicotomía que Lévi-Strauss traza a la hora de distinguir estos dos tipos de pensamiento

compone un lugar común en la reflexión estructuralista que integra la totalidad de su obra. Para el estructuralismo, el orden constituye la premisa básica del significado.¹⁷ Un orden que responde a la necesidad de comprender el entorno a partir de su intelectualización, de la clasificación¹⁸ de la realidad circundante en relaciones binarias de semejanzas y diferencias, de correlaciones y oposiciones. Es a partir de este tipo de procesos mentales como el hombre organiza e interpreta racionalmente la realidad, comprende su universo y orienta su comportamiento social. Para Lévi-Strauss, esta organización dicotómica responde a una lógica estructural de tipo inconsciente, común en la mente humana a nivel universal. En este sentido, por más diversas que sean, las manifestaciones culturales darán siempre cuenta –en un nivel estructural e inconsciente– de procesos intelectuales compartidos, de la unidad psíquica de la humanidad.¹⁹

Si las oposiciones dicotómicas constituyen un modelo sistemático reconocible en todas las expresiones culturales –en las categorías de parentesco, en los sistemas totémicos, en la mitología– es porque responden a una característica fundamental del pensamiento humano: la estructura binaria de la mente. Desde esta perspectiva, podemos entender las resoluciones culturales como el reflejo inconsciente de las infraestructuras dicotómicas del intelecto, que modelan cognitivamente la realidad de los individuos. La lógica de los opuestos constituye así la clave de bóveda de la comunicación social, articulada en relaciones de morfología diversa, como el intercambio de mujeres en alianza entre dos grupos sociales, el intercambio de bienes y servicios, o el intercambio de palabras y mensajes en el lenguaje verbal.

El análisis estructuralista busca invariables, elementos constantes subyacentes a las diferencias superficiales, intenta extraer las propiedades sistemáticas de un variado y complejo conjunto de códigos, desentrañando lo que hay de común en ellos. De esta manera, más allá de la heterogeneidad formal, los mitos podrán explicarse a partir de las regularidades dicotómicas que integran su estructura común. El antropólogo estudiará los mitos²⁰ tal como el lingüista estudia el lenguaje, analizando sus relaciones internas, intentando comprender qué tipo de sistema original forman en conjunto. En su estudio de la mitología indígena, Lévi-Strauss comparará mitos procedentes de tradiciones culturales diversas, describiendo cómo la diferenciación entre *lo crudo y lo cocido, lo hervido y lo ahumado, lo frío y lo caliente*, equivale a la distancia que la cultura toma de la naturaleza. Los animales comen crudo y los hombres comen cocido, los animales se aparean aleatoriamente, mientras que los hombres se unen en alianzas. Estos juegos binarios –así como las paradojas que en ellos implican elementos como el tabaco, que se consume quemado, o la miel, que se ingiere cruda– componen la lógica que ha dado lugar a la cultura, al lenguaje y a la vida social.

Del mismo modo, en su análisis de las categorías de parentesco, Lévi-Strauss (1958) desarrollará una aproximación de tipo sintáctica, gramatical, que interpreta estas taxonomías como esquemas de clasificación que permiten captar el universo natural y social en forma de totalidad organizada. Es decir, como un lenguaje estructurado que ordena el mundo de manera coherente, en un sistema de reglas de compatibilidad e incompatibilidad entre signos, de códigos conceptuales, de imperativos, de prescripciones y tabúes. La concepción del intelecto humano en términos estructurales, como pensamiento conformado sobre la base de identidades y diferencias relacionales entre naturaleza, sociedad y cultura, implicará también en el estudio de los sistemas totémicos una interpretación que, alejándose de la explicación clásica de entidad religiosa, enfatizará la lógica asociativa de su función clasificadora.

Los padres del análisis sociológico, Émile Durkheim (1900-1901, 1915) y Marcel Mauss (1901-1902), habían analizado ya a principios del siglo XX la función clasificadora de los sistemas

totémicos en las sociedades australianas. Estos autores entendían el fenómeno totémico desde una perspectiva social, como elemento articulador de una taxonomización lógica que nominaba a los hombres vinculándolos con los animales, la vegetación y los fenómenos naturales de su entorno.²¹ Durkheim y Mauss señalan que toda clasificación implica una regulación especial del mundo, una demarcación en categorías que tiene por objeto subsumir la realidad jerárquicamente.

En la sociedad totémica primitiva, la organización de los hombres en clanes estructuraba la sociedad proyectando este patrón a la clasificación del mundo natural. La demarcación del entorno natural constituía así el reflejo de una ordenación sociocéntrica previa. La posición de las entidades en la sociedad determinaría, de este modo, la realidad que distinguimos en la naturaleza. Es decir, el orden natural estaría determinado por el orden social, en un juego en el que las categorías de la *realidad* reproducirían los criterios estratificadores propios de la morfología religiosa, económica, política y social de la comunidad.²²

El tótem expresa los lazos de solidaridad que une a los miembros de un clan, constituye la representación tangible de su cohesión social, a la vez que inscribe a la comunidad en un plano de solidaridad y diferenciación más amplio, el de las relaciones entre los diferentes clanes. Para Durkheim (1915) el tótem simboliza, *es*, el grupo social mismo, y debe ser interpretado como su representación sacralizada, es decir, como la *representación colectiva* a través de la que la sociedad se venera a sí misma. La práctica religiosa se conforma así, como la manifestación pública de los poderes de la sociedad en tanto que comunidad moral unida a través de vínculos de solidaridad que deben ser renovados constantemente en rituales, festividades y devociones comunales.

Como *representación colectiva*, el tótem constituye el significante simbólico de un significado ideal: el clan. La expresión sensible de la amalgama de sentimientos y relaciones que vincula a los individuos en la sociedad, garantizando el orden, la cohesión y la solidaridad por encima de los intereses particulares.²³ Las nociones de *significante* y *significado*, que poco después formularía el lingüista suizo Ferdinand de Saussure, habían sido establecidas. No debe extrañarnos pues, que haya sido señalada la influencia de Durkheim y su estudio del totemismo en lo que sería una teoría más amplia de la comunicación por medio de los signos, y concretamente en la distinción de Saussure entre *significante* y *significado*, correlato lingüístico de la distinción durkheimiana entre *representación* y *concepto*, entre *tótem* y *clan*.

“Tal es, en efecto, el carácter de estas clasificaciones australianas. Si la cacatúa blanca está clasificada en una fraternidad, la cacatúa negra está en la otra; si el sol está de un lado, la luna y los astros de la noche están del lado opuesto. Muy a menudo los seres que sirven de tótems a las dos fraternidades tienen colores contrarios. Estas oposiciones se encuentran también fuera de Australia. Allí donde una de las fraternidades está encargada de la paz, la otra está encargada de la guerra; si una tiene el agua como tótem, la otra tiene como tótem la tierra”.

E. Durkheim (1915/1968). *Las formas elementales de la vida religiosa* (p. 153). Buenos Aires: Schapire.

Del mismo modo que el significado de un tótem está en función de la estructura social en la que se sitúa, es decir, con relación a los emblemas de los otros clanes, Saussure señalará que en el lenguaje, el significado está determinado por la oposición de las distintas unidades de un conjunto, que significan en base a la diferencia, a la singularidad de unas en el contraste con las otras. En este sentido, el vínculo que se establece entre *significado* y *significante* será tan arbitrario y sincrónicamente fijo como el que une a un *clan* con su *tótem*. De este modo, Durkheim y Mauss desde la sociología, y Saussure desde la lingüística, sentarán las bases del análisis estructuralista que en el campo de la antropología desarrollará Lévi-Strauss siguiendo las tesis lingüísticas de Roman Jakobson y Vladimir Trubetskoy.²⁴

Esta lógica estructural, que concibe el significado como el producto de un juego cerrado de polaridades, se verá fuertemente contestada por las corrientes postestructuralistas y posmodernas que desde la crítica textual, el estudio del discurso o el análisis de las mecánicas implicadas en la construcción significativa de la realidad social, revelarán los desequilibrios y las inestabilidades inherentes al significado, derribando en último término, las seguridades y certezas que conformaron la racionalidad moderna.

1.3. Estructuralismo y postestructuralismo

La importancia conferida al uso concreto del lenguaje constituye una de las diferencias esenciales entre las corrientes estructuralista y postestructuralista. Con el término *estructuralismo* hacemos referencia a un movimiento teórico desarrollado en las décadas de 1950 y 1960, especialmente en Francia, que inspirado en los resultados de la lingüística estructural de Saussure, influyó profundamente en las ciencias sociales. Sin embargo, el *estructuralismo* no constituye un movimiento homogéneo, comprende autores muy diversos procedentes de diferentes disciplinas como la filosofía, la historia, la semiología, la antropología o el psicoanálisis. Así mismo, la reacción intelectual a este movimiento, el *postestructuralismo*, incorporó muchos elementos del propio estructuralismo, como la importancia del sistema de diferencias subyacentes a los signos, a la vez que enfatizó la naturaleza práctica del lenguaje, y cómo su uso cotidiano trasluce las relaciones y actividades latentes en los procesos de significación, donde los individuos creamos, cuestionamos y resignificamos el lenguaje.

En su interpretación del fenómeno lingüístico, Saussure había privilegiado la función del habla oral como pieza fundamental en la articulación comunicativa. En este sentido, concebía la escritura como la mera representación visible de la lengua hablada; es decir, como un complemento, un soporte del habla oral y no como un elemento transformador de su articulación. Resulta pertinente recordar aquí, la caracterización que de la escritura lleva a cabo el padre del estructuralismo antropológico en un célebre episodio descrito en *Tristes Trópicos*.²⁵ Para Lévi-Strauss la escritura constituye “algo extraño”, que antes que la “iluminación” de los hombres parece haber favorecido su “explotación”, al permitir integrarlos en las estructuras jerárquicas de los grandes sistemas políticos y económicos. Lévi-Strauss identifica en el desconocimiento de la escritura entre los indios nambikwara de Brasil un rousseauiano estado de bondad natural, del que la “explotación del hombre por el hombre” es ajena. Salvo algunos puntos y trazos ondulados²⁶ que los nambikwara habían labrado sobre calabazas, cualquier tipo de grafía resultaba exótico en su sociedad, despertando –por insólito– curiosidades y recelos. De este modo, la alianza entre dominación y escritura, entre exclusión social y prestigio, resultarían patentes en la simulación que el jefe nambikwara haría de su práctica.

“La escritura es una cosa bien extraña. Parecería que su aparición hubiera tenido necesariamente que determinar cambios profundos en las condiciones de existencia de la humanidad; y que esas transformaciones hubieran de haber sido de naturaleza intelectual. La posesión de la escritura multiplica prodigiosamente la aptitud de los hombres para preservar los conocimientos. Bien podría concebirse como una memoria artificial cuyo desarrollo debería estar acompañado por una mayor conciencia del pasado y, por lo tanto, de una mayor capacidad para organizar el presente y el porvenir. Después de eliminar todos los criterios propuestos para distinguir la barbarie de la civilización, uno querría por lo menos retener éste: pueblos con escritura, que, capaces de acumular las adquisiciones antiguas, van progresando cada vez más rápidamente hacia la meta que se han asignado; pueblos sin escritura, que, impotentes para retener el pasado más allá de ese umbral que la memoria individual es capaz de fijar, permanecerían prisioneros de una historia fluctuante a la cual siempre faltaría un origen y la conciencia durable de un proyecto... Sin embargo, nada de lo que sabemos de la escritura y su papel en la evolución humana justifica tal concepción. [...] Si uno quisiera correlacionar la aparición de

la escritura con ciertos rasgos característicos de la civilización, tendría que buscar en otra dirección. El único fenómeno que la ha acompañado fielmente es la formación de ciudades e imperios, es decir, la integración en un sistema político de un número muy considerable de individuos y su jerarquización en castas y en clases. Tal es, en todo caso, la evolución típica a la que se asiste, desde Egipto hasta China, cuando aparece la escritura: parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación. Esta explotación, que permitía reunir a millares de trabajadores para constreñirlos a tareas extenuantes, explica el nacimiento de la arquitectura... Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud. El empleo de la escritura con fines desinteresados para obtener de ella satisfacciones intelectuales y estéticas es un resultado secundario, y más aún cuando no se reduce a un medio para reforzar, justificar o disimular el otro”.

C. Lévi-Strauss (1955/1992). *Tristes Trópicos* (p. 321). Barcelona: Paidós.

Frente al interés por el habla, por el lenguaje oral que caracterizó el análisis estructuralista, la reacción postestructuralista reivindicará la escritura y su capacidad para articular textos, discursos a través de los que la realidad social es construida.²⁷ En esta reacción influirá profundamente la obra del filósofo francés Michel Foucault y su concepción del discurso como *práctica social* históricamente determinada, conformadora de objetos y sujetos. Para Foucault, más allá de la mera descripción de la realidad, el discurso construye la experiencia social, conforma los límites de lo que puede ser *pensado y dicho* en cada período histórico, legitimando realidades sociales, políticas y económicas particulares. Foucault revelará cómo el *binomio poder-saber* se implica en la formulación de discursos hegemónicos que en la ciencia, la clínica, la jurisprudencia o la moral conforman no sólo nuevos *objetos de conocimiento*, sino de un modo principal nuevos *sujetos de intervención*. Es decir, nuevas categorías de individuos (el *delincuente*, el *loco*, el *desviado*, el *homosexual*, etc.) incardinadas en un ajuste estructural –disciplinar, racional y económico– entre actividades productivas, recursos de comunicación y relaciones de poder. También desde la filosofía, Jaques Derrida *deconstruirá* –a través del análisis del *texto*, de la *escritura* y la *tipografía*– el sistema de racionalidad subyacente a la metafísica occidental, evidenciando los desequilibrios e inestabilidades inherentes a las nociones tradicionales de *verdad*, *lógica* y *sentido único* del discurso.

A la extraordinaria influencia que la reflexión de estos autores ejerció en el pensamiento postestructuralista, cabe sumar también la contribución fundamental de la obra de Roland Barthes y Jaques Lacan. Desde la semiología, Barthes redimensionará la noción de *mito*, interpretándola más allá de los estrictos márgenes de la oralidad, como un sistema de comunicación, un metalenguaje que inscribe el significado en el nivel *connotativo* de un orden mítico, que desborda lo *denotado* por el sistema lingüístico. Jaques Lacan, en su análisis de *lo real*, *lo simbólico* y *lo imaginario*, establecerá desde el psicoanálisis la forma en que cualquier significado –lejos de la *unicidad* y *fijación* del sentido formulada por Saussure– encuentra su expresión a partir de un flujo continuo de significantes, de representaciones metafóricas y metonímicas que evidencian la lógica de un inconsciente estructurado como lenguaje.

Podríamos señalar que, hasta la incorporación de las aportaciones poestructuralistas y posmodernas a la reflexión antropológica, ni las definiciones más positivamente caracterizadas como la de Lévi-Strauss²⁸ en torno a la *ciencia de lo concreto* y la *ciencia de lo abstracto*, conseguirán deshacerse de muchas de las características subyacentes a las conceptualizaciones binarias que dividen el mundo entre el *nosotros* y el *ellos*, entre lo *salvaje* y lo *domesticado*, entre lo *primitivo* y lo *avanzado*.

“No hay nada erróneo en la búsqueda como tal, pero necesitamos reconocer la naturaleza etnocéntrica de este punto de partida y el hecho de que la dicotomización entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ reduce tanto el campo de la temática como el de su explicación. Estos usos nos impulsan una vez más hacia la utilización de conceptos binarios y mientras introducen la perspectiva del desarrollo, intentan

buscar un simple punto de ruptura, una Gran División, aunque si este salto se produjo en Europa occidental en el siglo XVI, o en Grecia en el siglo V a.C., o en Mesopotamia en el cuarto milenio no parece muy claro”.

J. Goody (1977/1985). *La domesticación del pensamiento salvaje* (p. 13). Madrid: Akal.

1.4. Más allá de buscar diferencias en el pensamiento

En un trabajo ya clásico, Jack Goody e Ian Watt²⁹ plantearon la necesidad de reconsiderar el debate sobre los procesos del intelecto humano superando las explicaciones dicotómicas basadas en supuestas divergencias del pensamiento. Estos autores proponían vincular las diferencias descritas en las aproximaciones binarias, a los diversos medios de comunicación surgidos en cada sociedad. Es decir, analizar críticamente cómo estos desarrollos comunicativos influirían –como *tecnologías del intelecto*– en el avance del conocimiento, y cómo una vez incorporados, afectarían la orientación del pensamiento estimulando formulaciones cognitivas particulares.³⁰

Para Goody (1977) muchas de las diferencias descritas en estas aproximaciones dicotómicas pueden ser explicadas considerando los efectos sociales e intelectuales de los cambios en los medios de comunicación.³¹ De este modo, las diferencias descritas en las dicotomías del tipo *primitivo-moderno, tradicional-avanzado, salvaje-domesticado*, deberían explicarse en base a los sistemas de comunicación empleados, y a sus implicaciones en la conformación de los procesos intelectuales, especialmente a partir de la introducción de la escritura. “En muchos casos es ‘oral’ y ‘escrito’ lo que tiene que ser opuesto más que ‘tradicional’ y ‘moderno’” (J. Goody, 1977/1985, p. 55).

En el análisis de estas diferencias deberíamos considerar la relevancia de los medios de comunicación en la orientación y el avance del pensamiento, sopesando hasta que punto se encuentran involucrados en la estimulación de formulaciones intelectuales particulares. Un enfoque analítico³² tal, permitiría interpretar la cultura como un complejo entramado en el que diferentes tecnologías de la comunicación conformarían realidades sociales y culturales diversas, poniendo en cuestión la consideración de unas como el desarrollo superior de las otras.

De hecho, en ciertos casos, los análisis dicotómicos que singularizan diferentes modalidades del pensamiento, podrían estar revelando más que la realidad intrínseca considerada en sus estudios, la orientación concreta del intelecto de los autores que los formulan, el *orden* que es posible establecer en una sociedad letrada.³³ En este sentido, la imposición de un orden al mundo mediante aproximaciones binarias nos hablaría, más que de la realidad de lo que es clasificado, del sistema de significación social y cultural subyacente a la clasificación misma.

“‘Si alguna cosa es universal no lo es tanto la lógica binaria como la tendencia de los filósofos (y del resto de nosotros) a vincularnos a este tipo de estandarización’ (Hammel, 1973: 8) [...] El resultado [de aplicar técnicas gráficas al análisis de un material oral] es a menudo congelar unas afirmaciones contextualizadas en el interior de un sistema de oposiciones permanente, un resultado que puede simplificar la realidad para el observador, pero que frecuentemente lo hace a expensas de un entendimiento real del marco de referencias del actor”.

J. Goody citando a Hammel (1977/1985). *La domesticación del pensamiento salvaje* (p. 85-87). Madrid: Akal.

En una línea similar, Eric A. Havelock (1963) analizó cómo las *formas* de la experiencia y del conocimiento se vieron modificadas por la ruptura que el desarrollo del alfabeto fonético introdujo en las formas de reflexividad occidentales. Marshall McLuhan³⁴ identificó también, en la conjunción

tecnológica del alfabeto y la imprenta de tipos móviles, un elemento determinante en la transformación de las capacidades psicológicas e intelectuales, a partir de la abstracción social del individuo y el saber. Desde esta perspectiva se ha propuesto reconsiderar las diferencias descritas en las aproximaciones dicotómicas a la luz de las mecánicas comunicativas desarrolladas por cada sociedad y de sus implicaciones en el avance del conocimiento.

Del mismo modo, Walter Ong señalaba como “muchas de las características que hemos dado por sentadas en el pensamiento y la expresión dentro de la literatura, la filosofía y la ciencia, y aun en el discurso oral entre personas que saben leer, no son estrictamente inherentes a la existencia humana como tal, sino que se originaron debido a los recursos que la tecnología de la escritura pone a disposición de la conciencia humana. Hemos tenido que corregir nuestra comprensión de la identidad humana” (W. J. Ong, 1982/1999, p. 11).

En el estudio de los sistemas de comunicación se impone evitar todo reduccionismo mecanicista que interprete las innovaciones tecnológicas de un modo estrictamente instrumental, identificando en ellas la causa única de las transformaciones intelectuales y sociales. En este sentido, correlacionar tecnologías de la comunicación con diferentes estadios de evolución cultural, interpretando ciertos desarrollos sobre la base de una supuesta superioridad intelectual, constituye el mejor modo de negligir el complejo entramado de interacciones que conforma el fenómeno de la comunicación. Un proceso en el que, más que de las *consecuencias*, tendríamos que hablar de las *implicaciones* de los desarrollos comunicativos,³⁵ y del papel que en éstas juegan las características tecnológicas, culturales, de cada sociedad. Necesariamente, esta consideración crítica de los medios de comunicación y sus usos redimensionará nuestra visión de conjunto de las resoluciones intelectuales y sociales en este ámbito.³⁶

Interpretar las diferencias comunicativas sobre la base de la singularización de modalidades de pensamiento divergentes, distinguiendo procesos de “iluminación” de menos a más afortunados en su desarrollo, constituye una propuesta analítica tan arbitraria como alejada de la realidad. Desde una perspectiva antropológica, no es posible aceptar una línea evolutiva de *progreso* que establezca una correlación unívoca, del tipo *causa-efecto*, en la que el desarrollo tecnológico se equipare a la superioridad cultural. De la misma manera, tampoco podemos hablar de modalidades de comunicación más o menos evolucionadas, dado que cada sociedad desarrollará aquellos sistemas de comunicación que tengan sentido en su propia realidad social y cultural. Cada sociedad utilizará de este modo los medios de comunicación que le sean consubstanciales y necesarios, sin naufragar en el caos o perderse en la “incomunicación” por no adoptar o no haber articulado aquellos medios que desde la racionalidad occidental consideramos elementales para la sociabilidad (G. R. Cardona, 1981/1999, p. 24).

Un ejemplo nos ayudará a ilustrar esta cuestión. La cultura inuit suele mencionarse como un caso etnográfico de una sociedad en la que el desarrollo cultural llegó a niveles extremos tanto técnicos como intelectuales en cuanto a su adaptación al entorno ecológico. Su patrimonio lingüístico incluye decenas de términos destinados a distinguir y precisar distintos tipos de nieve y hielo, en función de su blancura, grosor, solidez o resistencia. Una clasificación terminológica de este tipo resulta de una importancia primordial en un entorno donde para moverse, cazar y sobrevivir, conocer la estabilidad del suelo que se pisa puede ser cuestión de vida o muerte.

“Aventurarse a afirmar que los pueblos orales son en esencia no inteligentes, que sus procesos mentales son ‘primitivos’, es el tipo de especulación que durante siglos condujo a los eruditos a inferir erróneamente que puesto que los poemas homéricos eran perfectos, debían ser básicamente composiciones escritas. Tampoco debemos imaginarnos que el pensamiento que funciona con principios orales es ‘prelógico’ o ‘ilógico’ en un sentido simplista, como por ejemplo que la gente de una cultura oral no comprende

las relaciones causales. Sabe muy bien que, si uno empuja con fuerza un objeto móvil, dicha fuerza lo impulsa a moverse. Lo cierto es que no pueden organizar concatenaciones complejas de causas del tipo analítico de las secuencias lineales, las cuales sólo pueden desarrollarse con la ayuda de textos. Las secuencias largas que producen, como las genealogías, no son analíticas sino acumulativas. Sin embargo, las culturas orales pueden crear organizaciones de pensamiento y experiencias asombrosamente complejas, inteligentes y bellas”.

W. J. Ong (1982/1999). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (p. 62). México D.F.: F.C.E.

Erróneamente entendemos oralidad como sinónimo de primitivismo, cuando la no existencia de un sistema de escritura no equivale a la ignorancia, al analfabetismo o a la incapacidad para el desarrollo del pensamiento lógico, de una reflexión crítica, escéptica, en torno a la realidad. Es éste un prejuicio que “radica en la incapacidad de diferenciar entre ausencia de escritura y analfabetismo. La primera, si bien se define de manera negativa, describe una condición social positiva en la cual la comunicación se maneja acústicamente pero con éxito. El segundo se refiere a una incapacidad de comunicar bajo unas condiciones alteradas. Y, sin embargo, es un lugar común juzgar lo uno a la luz de lo otro” (E. A. Havelock, 1986/1996, p. 160).

Si añadimos a este prejuicio que la escritura es un invento técnico y, por lo tanto, directamente valorable desde el punto de vista del progreso, nos encontraremos nuevamente con la distinción entre el *ellos* (de tradición oral y *pensamiento concreto-situacional*) y el *nosotros* (de tradición escrita y *pensamiento abstracto-conceptual*), situándonos –como artífices privilegiados de las tecnologías, las lenguas y las escrituras que han prevalecido sobre el resto de las sociedades– en la cima de la línea evolutiva recorrida por el intelecto humano.

El hecho de que no exista acuerdo sobre la delimitación de *sociedades con escritura* o *sin escritura* debería servir para evidenciar hasta que punto no es ni posible ni analíticamente operativo oponer *sociedad oral* y *sociedad letrada*, de la misma manera que no es posible hablar de sociedades “blindadamente” orales, ni de sociedades únicamente letradas. Todas las culturas conocen el valor del trazo, de la marca, de algún tipo de grafía por simple que la consideremos, incluso las que no disponen de un sistema de escritura autónomo; y evidentemente, la sociedad letrada, de cultura manuscrita o tipográfica, conoce la necesidad del mundo oral y la importancia de su preservación.

Debemos abordar el estudio de la comunicación humana como un *proceso total* de interacciones múltiples, complementarias y paradójicas, en el que nunca dejan de dialogar diferentes estrategias, modalidades y tecnologías de la comunicación. Seguramente, asumir la complejidad de este proceso constituya el primer paso en la comprensión de las implicaciones de un fenómeno tan poliédrico e intrincado como el que nos ocupa. Un fenómeno en cuyo estudio resulta fundamental considerar las relaciones que se establecen entre los medios de comunicación³⁷ y la sociedad que los emplea, los usos sociales³⁸ que les son atribuidos, su papel en el avance de los procesos de pensamiento y en el estímulo de formulaciones particulares de intelección, así como las orientaciones que en el desarrollo y la sistematización del conocimiento puedan implicar.

2. Comunicación y oralidad

2.1. Lenguaje y conocimiento en la sociedad oral

Los seres humanos nos comunicamos de innumerables maneras, implicando todos nuestros sentidos. El lenguaje oral, sin embargo, presenta una característica singular, la peculiar relación con el tiempo en la que se funda el fenómeno fónico. Como sonido, su naturaleza evanescente implica que sólo exista a partir de un recuerdo, inmediato o remoto. Esencialmente inestable, no existe manera de retener su fugacidad, discurre de un modo frágil y penetrante permeabilizando todas las actividades humanas. Paradójicamente, si intentamos capturar el sonido, al contrario de lo que sucede al inmovilizar una imagen, lo que obtenemos es su negación: el silencio. Podemos dejar caer los párpados renunciando a ver lo evidente, “arrancarnos” –como en el episodio bíblico– los ojos que con su contemplación nos ofenden, pero no podemos cerrar los oídos, ocluir nuestra escucha ante aquello que nos duele, que nos repugna, si no es con la violencia de “taponarlos”, o con la paradójica ilusión de ignorarlos “haciendo oídos sordos”.

La fenomenología del sonido penetra profundamente en nuestra experiencia. A pesar de que pueda ser representando en registros lineales, el sonido no despliega una entidad ante nuestra mirada –como ocurre con las imágenes– dando cuenta de lo que entendemos por *realidad*. Por el contrario, nos rodea, nos sitúa en medio del cosmos, envolviéndonos con su manifestación. No es extraño, pues, que el habla haya fascinado siempre al ser humano.³⁹

En íntima asociación con la experiencia de la comunidad, el lenguaje, inseparable de la conciencia, se encuentra en el origen mismo de la vida social.⁴⁰ Por medio de éste, transmitimos las nociones de tiempo y espacio, las conductas y los valores, los hitos y las aspiraciones, los significados y las actitudes culturales, es decir, las categorías del conocimiento de la *weltanschauung* de una comunidad. En este sentido, Eric A. Havelock (1986) señala la necesidad de afrontar el estudio de la oralidad, de la transmisión y la expresión oral del pensamiento, desde una teoría general de la sociedad, que entienda la comunicación como un fenómeno social, dinámico y cambiante, y no como una transacción mecánica y privada entre individuos.

En una sociedad como la contemporánea, donde la escritura y sus diferentes registros constituye un elemento definidor, se nos hace realmente difícil considerar posible la articulación de un cuerpo coherente de experiencias, conocimientos y principios en torno al mundo, sin la ayuda de un registro físico externo a nuestro pensamiento, sólo a partir de la oralidad y su recuerdo. Ahora bien, en nuestra propia sociedad contamos con evidencias del uso que hacemos de ciertas *aides-mémoire* para favorecer el recuerdo. Por ejemplo, nos cambiamos de dedo el anillo de casados, o hacemos nudos en los extremos de un pañuelo, estrategias en cierta manera similares a las ayudas al recuerdo que constituyen las marcas en listones de madera, o las series de objetos significativamente dispuestos de las sociedades orales. Sin embargo, estas ayudas no nos permiten recordar procesos complejos de pensamiento de entidad comparable a la capacidad de registro que nos proporciona la escritura, y tampoco nos facilitan mucho la tarea de hacernos una idea de cómo se organiza el recuerdo y la transmisión cultural del conocimiento en las sociedades orales (W. J. Ong, 1982).

Que esta tarea se nos revele de manera tan difícil tiene mucho que ver con la idea de memoria artificial que en forma de documentos y registros identificamos en la escritura, permitiéndonos fijar no sólo el conocimiento, sino también el orden y la disposición en la que éste debe ser transmitido. Como señala J. Goody, con la escritura “[...] nunca más el problema de almacenar recuerdos dominó la vida intelectual del hombre; la mente humana fue liberada para estudiar un estático texto (más que ser limitada por la participación en declaraciones dinámicas), un proceso que capacitó al hombre para estar detrás de su creación y examinarla de una forma más abstracta, generalizada y racional” (J. Goody, 1977/1985, p. 48).

Ahora bien, el camino que traza la escritura implica una nueva concepción del hecho

comunicativo, un surco particular y determinante en el que, en palabras de E. A. Havelock “[...] toda la espontaneidad, movilidad, la improvisación y la agilidad de la respuesta del lenguaje hablado se desvanecen. La elección y el orden originales de las palabras se pueden corregir, pero sólo mediante una escritura ulterior que reemplaza una versión de permanencia por otra (como en un procesador de textos). Esta disposición verbal fijada en un artefacto visible es el instrumento necesario para sostener la tradición de la sociedad en la que vivimos, una sociedad alfabetizada cuya continuidad y cuyo carácter se hallan afirmados y reafirmados en miles de documentos que le sirven de sostén material” (E. A. Havelock, 1986/1996, p. 103).

Para entender mejor cómo se articula la transmisión cultural en la sociedad oral, nos adentraremos en el análisis del desarrollo social de los procesos de recuerdo y olvido, de creatividad y aprendizaje, que conforman la tradición oral.

2.1.1. Transmisión cultural y oralidad

Seguiremos la teorización de Walter J. Ong (1982) sobre las psicodinámicas de la expresión y la transmisión del conocimiento en la tradición oral, investigadas principalmente por M. Parry (1928-1935), A. B. Lord (1960) y E. A. Havelock (1963). En el estudio de la oralidad podemos distinguir entre:

- *Culturas de oralidad primaria*, en las que el conocimiento de la escritura o la impresión es inexistente.⁴¹ Cabe precisar aquí, cómo en la actualidad no podemos hablar de *culturas de oralidad primaria* en un sentido estricto, ya que la escritura, o los efectos sociales e intelectuales que su ejercicio implica, son prácticamente conocidos en todas las sociedades. Pese a ello, “en grados variables muchas culturas y subculturas, aun en un ambiente altamente tecnológico, conservan gran parte del molde mental de la oralidad primaria” (W. J. Ong, 1982/1999, p. 20).
- *Culturas de oralidad secundaria*, en las que a partir de un alto desarrollo tecnológico, se establecen nuevas modalidades de comunicación oral mediante las elaboraciones electrónicas del habla, como el teléfono, los medios audiovisuales, la radio y la televisión, o las nuevas TIC, cuyo funcionamiento refiere siempre a la existencia previa de la escritura.

En las culturas de oralidad primaria, a las que denominaremos sociedad oral, la única manera de garantizar la transmisión del conocimiento y, por lo tanto, de garantizar la supervivencia cultural es la memoria. En la sociedad oral, pues, todo el contenido de la tradición cultural, a excepción del legado de la cultura material, se conserva en el recuerdo.

“Las memorias son personales; pertenecen a cada hombre, mujer o niño de la comunidad; pero su contenido, el lenguaje conservado, es comunitario, es algo compartido por la comunidad y que expresa su tradición y su identidad histórica”.

E. A. Havelock (1986/1996). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente* (p. 104). Barcelona: Paidós.

Para resolver el problema de retener y recobrar el conocimiento, de recordar sin la ayuda de una tecnología externa a la mente, todo el pensamiento tendrá que ser meticulosamente articulado, y esta articulación cuidadosa pasará por su ritualización en los procesos de recuerdo y olvido. La

ritualización del pensamiento constituirá de este modo el medio para su memorización, como herramienta que afianzará el recuerdo en la memoria, facilitando su elicitación posterior. La preservación del conocimiento se conseguirá así a través de la repetición oral, siguiendo pautas mnemotécnicas.

En este sentido, podemos señalar que el pensamiento y la expresión de la tradición cultural en la sociedad oral tienden a ser coordinativos, *acumulativos antes que subordinados o analíticos*, al encontrarse el contenido y la estructura en estrecha relación con las fórmulas mnemotécnicas que posibilitan el recuerdo. Por ejemplo, en el *Génesis* las genealogías tienen una marcada estructura narrativa y situacional que va más allá de la simple lista de nombres. Su discurso elabora un entramado de relaciones comunes: “[...] e Irad engendró a Mehujael, y Mehujael engendró a Methujael, y Methujael engendró a Lamech” (Génesis, 4:18). Reencontramos este mismo elemento en las genealogías imperiales del *Kojiki*,⁴² la primera gran epopeya de la literatura japonesa, a medio camino entre la forma compositiva oral y la expresión escrita. Como señala Ong:

“Este tipo de agregación proviene en parte de la tendencia oral a utilizar fórmulas, en parte del gusto mnemotécnico oral de aprovechar el equilibrio (la repetición de sujeto-predicado-objeto produce un esquema que facilita el recuerdo, lo que una mera secuencia de nombres no tendría), en parte de la propensión oral a la redundancia (cada persona se menciona dos veces, como el que engendra y como el engendrado), y en parte de la costumbre oral de narrar antes que simplemente yuxtaponer (las personas no se encuentran inmóviles, como cuando la policía alinea a los delincuentes uno junto a otro para identificarlos, sino que están haciendo algo, a saber: engendrando)”.

W. J. Ong (1982/1999). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (p. 100). México D.F.: F.C.E.

Así pues, la tradición oral presenta, especialmente en el discurso formal, más que entidades simples, grupos de entidades, epítetos, locuciones, oraciones paralelas o antitéticas, alteraciones y asonancias, que facilitan el recuerdo. La oralidad prefiere de este modo al “soldado valiente” antes que al mero “soldado”, o a la “bellísima princesa” antes que a la sola “princesa” (W. J. Ong, 1982/1999, pp. 41-45). Con el fin de facilitar la evocación del discurso, como soporte del conocimiento, el relato oral utiliza una batería de adjetivos, de expresiones calificativas y de tipo formulario, de lugares y marcos temáticos comunes (*la asamblea, la batalla, el banquete*, de la épica homérica) repetidos constantemente.⁴³ Mencionaremos sólo a título de ejemplo, el “ingenioso Odiseo”, el “sabio Néstor” o el “valiente Aquiles” de la *Iliada*, así como el “augusto fuego celestial” y la “brillante y resplandeciente joya” aplicados a los miembros de la familia imperial japonesa en el relato del *Kojiki*.⁴⁴ Estas caracterizaciones, sin embargo, más allá de trazar una estructura que simplemente facilite el recuerdo, se implican en una construcción particular de la realidad a recordar, afianzando como hecho la valoración formulada. Pensemos en emblemas como “Senatus Populusque Romanus”, o “Caudillo por la gracia de Dios”, que conjugan el bagaje formulario y tedioso de la oralidad con el grabado en forja de las monedas.

Consciente de la necesidad de recordar constantemente aquello a conservar, para evitar que caiga en el olvido, la *redundancia* o *copiosidad* constituye otro de los elementos del pensamiento y la expresión característicos de la sociedad oral. Con la invención de la escritura se generará una situación diferente, el texto escrito establecerá una línea de continuidad del pensamiento fuera de la mente, que podrá concentrarse en la tarea de avanzar, releendo el pensamiento anterior, si resulta necesario, sin necesidad de repetirlo constantemente para asegurar su preservación. En este sentido, a propósito de las implicaciones de la escritura alfabética en la transmisión del conocimiento en la antigua Grecia, Havelock escribía:

“En el siglo VIII surge una nueva tecnología de la comunicación, por la que se tiene acceso a un nuevo y muy distinto método de preservar la comunicación. En principio, se necesita alguna imaginación histórica para darse cuenta de hasta qué punto fue radical la revolución, o para comprender cómo, en última instancia, estaba destinada a penetrar todas las condiciones culturales y todo el tejido de relaciones sociales de Europa, alterándolos para siempre. Esto último, sin embargo, todavía nos queda en el futuro. El nuevo método, que empleaba signos alfabéticos válidos para una transcripción fluida y cuya fácil identificación eliminaba toda ambigüedad, encomendaba la tradición a un material que podía conservarse en reserva, para posterior consulta. La preservación pasiva se logra sin colaboración de la memoria viva, que ahora puede permitirse el olvido: la tradición ya está a salvo y en condiciones de disfrutar de una vida propia en lo que denominamos ‘literatura griega’”.

E. A. Havelock (1963/1994). *Prefacio a Platon* (pp. 267-268). Madrid: Visor.

En la sociedad oral no hay nada fuera de la mente, tan sólo un enunciado verbal que desaparece en el transcurso de su articulación misma. La *redundancia* es, pues, el instrumento que permite conservar lo que se dice, en un juego de repeticiones constantes, de verbos excesivos, de explosión de la palabra, de exuberancia y empalago retórico.⁴⁵ De este modo, la mitología popular refiere a ciertos pueblos que responden a una pregunta con otra, en una dialógica profundamente incardinada en la vida social, y cuyo sentido cuesta desentrañar si no se forma parte de la comunidad. La misma necesidad del orador de seguir hablando, hacia adelante, mientras escruta en su memoria cómo continuar el relato, propicia también la redundancia⁴⁶ y garantiza que nadie pierda el hilo de la historia.

En la sociedad oral las posibilidades de la transmisión cultural y las necesidades del recuerdo afectan a la forma en que se organiza la experiencia, el contenido y la estructura del conocimiento, y, por lo tanto, el pensamiento que se considera socialmente adecuado. Dado que en la sociedad oral el conocimiento que no se repite en voz alta desaparece, resulta necesario concentrar gran parte del esfuerzo social en la transmisión de lo aprendido durante siglos. En este sentido, y sólo en esta dimensión de permanencia y preservación del patrimonio cultural heredado y engrandecido en cada ejecución, podemos calificar el pensamiento y la expresión de la sociedad oral como *conservadora y tradicionalista*.

El *habla rítmica*, como fórmula de repetición automática, elemento métrico constante de una cadena recurrente creada por las correspondencias acústicas del lenguaje, permite entretejer contenidos diversos en estructuras de sonido flexibles e idénticas. Tienta a la memoria a pasar dinámicamente de un enunciado a otro, expresando significados diferentes, que sin embargo resultan familiares por su semejanza acústica (E. A. Havelock, 1986/1996, p. 105). Este sistema especial de lenguaje, que no sólo tiene la virtud de estimular la repetición sino que además facilita el recuerdo, recibe el nombre de *fórmula poética*, y constituye una pauta básica en la composición oral.

Milman Parry identificó el carácter formulario de esta estructura en los poemas homéricos. Parry demostró en su estudio de la *Iliada* y la *Odisea* como –al contrario del criterio textualista– la producción homérica respondía a una técnica de composición oral, desarrollada sin la intervención de la escritura. Para M. Parry, los métodos de composición oral impusieron una auténtica economía de la forma, rastreada en la producción homérica. Sus contenidos respondían a una estructura caracterizada por el engarzado de fórmulas compositivas recurrentes, agrupadas alrededor de unidades temáticas como *el consejo, la asamblea del ejército, el desafío, la batalla, el saqueo de los vencidos, o el escudo del héroe*. El carácter formulario de la épica homérica se hace evidente en el encadenamiento de expresiones fijas, de lugares comunes, refundidos y ajustados a las necesidades métricas del verso, revelando en su dimensión más certera, la naturaleza rapsódica⁴⁷ de este tipo de composiciones. Para conmoción de la intelectualidad letrada, que durante siglos reconoció en Homero al literato más excelso, la poesía formularia articulaba, con patrones fijos y recurrentes, la

estructura de las más grandes epopeyas griegas.⁴⁸ A partir del estudio de las técnicas compositivas de los cantantes épicos servo-croatas, Albert B. Lord, ayudante y discípulo de Parry, completaría las investigaciones de éste en torno la mecánica acústica de la poesía oral, concluyendo la denominada *tesis Parry-Lord* sobre la composición oral de los poemas homéricos.

Los descubrimientos de ambos autores se verían ampliados por la obra de Eric A. Havelock, referente de primer orden en el estudio de la transición entre tradición oral y cultura escrita. Havelock observa cómo gran parte del contenido temático de la poesía homérica hace referencia a actuaciones y escenas ritualizadas, características de contextos sociopolíticos determinados. A partir de esta observación, sostiene que más allá de una mera función ilustradora, la descripción de estas situaciones en la narración oral tenía una intención pedagógica.⁴⁹ En este sentido, debemos entender la implicación del verso homérico en la tarea de enumerar y recordar persistentemente las reglas del orden a observar en situaciones como la celebración de una asamblea, al pronunciar un desafío, al armarse para la batalla, al organizar un banquete, al disponer un entierro, al construir ciertos tipos de barcos, o al hacerse a la mar.

El estudio de estas características permitió concluir a Havelock (1963) en *Prefacio a Platón*, que las intenciones de las epopeyas homéricas eran bifocales. Por un lado, *recreativas*, entendiendo la poesía como el producto de un arte elaborada para el entretenimiento; y por otro, *funcionales*, es decir, como un método de conservar una “enciclopedia” de costumbres sociales, leyendas consuetudinarias y convenciones que constituían la tradición cultural griega de la época en que se compusieron los poemas. Havelock demuestra como en la Grecia anterior al siglo IV a. C. (época en la que se generaliza la escritura alfabética, iniciando su predominio irreversible sobre la tradición oral) la poesía constituía un “inagotable depósito de conocimientos útiles, de enciclopedia de la ética, de la política, de la historia y de la tecnología, puesta a disposición del ciudadano, para que éste la incorporase al núcleo de su utillaje educativo. La poesía no representaba lo que ahora conocemos por tal nombre, sino un adoctrinamiento que ahora se incluiría en los libros de texto y en las obras de referencia” (E. A. Havelock, 1963/1994, pp. 41).

Lejos de recluir en una historia pretérita esta organización particular del conocimiento, la persistencia de la tradición oral y su estructura formularia resulta rastreable también en el presente. En sus investigaciones entre los mapuche, el antropólogo japonés Tadashi Yanai (1994, 1997) ha demostrado como la tradición oral de este pueblo encaja perfectamente con las tesis expuestas por E. A. Havelock (1963) acerca del rol de la poesía en la sociedad griega antigua. Mientras la cultura escrita recurre, directa o indirectamente, a los conocimientos difundidos por los libros u otros medios de comunicación de masas, los mapuches articulan un inmenso cuerpo de tradiciones orales, transmitidas a través de las generaciones y enteramente aprendidas de memoria. Dada la práctica inexistencia de las fuentes escritas de conocimientos hasta hace algunas décadas, estas tradiciones orales estarían implicadas de manera fundamental en la conformación del pensamiento de los mapuches.

Para Havelock debemos reconocer en este tipo de lenguaje un sofisticado instrumento que excede el registro común de su sociedad, como un habla elaborada cuyo mantenimiento recaía en manos de especialistas. Estos especialistas eran los poetas, que en la sociedad griega de ese período eran considerados auténticas instituciones del saber, fuente inagotable de instrucción en lo concerniente a la ética, las normas sociales y los conocimientos administrativos. El mundo intelectual de la Grecia homérica dependía, pues, de la constitución formularia del intelecto desarrollada por la poesía oral. En este sentido Havelock señala como en nuestra concepción moderna del relato:

“Lo poético y lo prosaico vienen a excluirse mutuamente, en cuanto modos de expresión personal. El primero es recreo o inspiración; el segundo, acción. Nadie se arranca por versos para regañar a un niño, ni para dictar una carta o contar un chiste, ni mucho menos para dar una orden o transmitir instrucciones. Pero bien podía suceder tal cosa en la situación en que se encontraba Grecia durante el periodo no alfabetizado. O, por lo menos, puede afirmarse que la distancia entre lo poético y lo prosaico no era tan grande como ahora se nos antoja. La memoria popular estaba poetizada en su integridad, y este hecho ejercía un control constante sobre los modos de expresión utilizados en el lenguaje coloquial. De ello resultaba algo más profundo que el simple rebuscamiento o preciosismo del lenguaje verbal (según nuestro modo de entender ambos conceptos). Las consecuencias de esta situación penetran en el problema del carácter de la propia consciencia griega en un determinado periodo histórico, de la clase de ideas que un griego podía o no podía tener en la cabeza. La mentalidad homérica era, al parecer, algo muy semejante a una mentalidad total. [...] Homero, lejos de ser ‘especial’, encarna a una mentalidad dominante [...] Así pues podría afirmarse que la mentalidad homérica era la mentalidad general”.

E. A. Havelock (1963/1994). *Prefacio a Platon* (pp. 133-134). Madrid: Visor.

En la tradición oral, desde el proceso de creación mismo, un conjunto de pautas mnemotécnicas determina en gran parte la sintaxis de lo dicho, ajustándose a fórmulas comunales de estructura precisa, que desarrollan la función de registro de la memoria que la escritura lleva a cabo en la sociedad letrada, de cultura manuscrita, y principalmente en la de cultura impresa. De este modo, la intelectualización de la experiencia sigue unas fórmulas rítmicas que contribuyen, como recursos mnemotécnicos, a mantener el recuerdo. Un conjunto de pautas normativas y rítmicas constituyen así el “soporte” de la memoria, afectando en gran medida a la forma en que se organizan la experiencia, el conocimiento, y los procesos de pensamiento resultantes de la práctica social del recuerdo.

Así mismo, además de afectar a la sintaxis de la narración, se establece a menudo una correspondencia entre el ritmo acústico y el ritmo semántico de la narración, un tipo de equilibrio de contenidos que instaura un *eco ideológico* a partir de un *eco acústico*.

“El paralelismo semántico [...] es un rasgo predominante del verso bíblico [...] Si el poeta dice en el primer verso ‘aguzar el oído’, en el segundo dirá probablemente algo así como ‘escuchar’ o ‘prestar atención’ [...] Algunos versos de poesía bíblica se aproximan a la condición de enunciados equivalentes [...] como: ‘Él vela por los poderes de la justicia / y guarda el camino de sus fieles’ [...] Si en el primer verso algo se rompe, en el segundo se destroza o se quebranta”.

E. A. Havelock citando a Robert Alter (1986/1996). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente* (pp.106-107). Barcelona: Paidós.

El uso del ritmo constituye una ayuda a la memoria incluso desde un punto de vista fisiológico.⁵⁰ El ritmo acústico es un componente de los reflejos del sistema nervioso central, una fuerza biológica de una importancia primordial para la comunicación, y especialmente para la oralidad. Podemos establecer una conexión somática entre la evocación oral y la secuencia de la respiración, el gesto y la motricidad de todo el cuerpo. De este modo, cuando suena una melodía, sin ni siquiera darnos cuenta, seguimos el ritmo con la punta del pie, o golpeamos con un dedo la mesa. A menudo las composiciones orales van acompañadas del movimiento, de la actividad manual: se canta y a la vez se mueve el cuerpo, se recita mientras se hace encaje, o se “pasa” el rosario, balanceándose, como hacen los judíos al leer la *Torah*⁵¹ en la sinagoga.

Sin embargo, no sólo la *performación* del ritmo facilita la elicitación del recuerdo, sino también otro elemento intrínsecamente relacionado con éste: el placer de la repetición, el goce por lo dicho, que mantiene de forma eficaz tanto al hablante como al oyente en la misma sintonía, en una continuidad dinámica dentro y fuera de la propia mente. La repetición es un factor de primera importancia para entender la fascinación que ejerce el relato oral en todos nosotros; para entender, por ejemplo, el placer que experimenta el niño al escuchar noche tras noche el mismo cuento, “corrigiendo”, señalando “implacable” cualquier variación no esperada.

2.1.2. Creatividad y aprendizaje

En la sociedad oral la única manera de garantizar la transmisión de la experiencia y por tanto, la supervivencia cultural, pasa por la memorización y repetición de lo que se quiere preservar. Debemos matizar, no obstante, lo que entendemos por memorización y repetición en la sociedad oral, dado que difiere de los procesos de recuerdo y olvido característicos de la sociedad letrada, y sobretodo de los hábitos resultantes de la cultura impresa.

El sentido de la *palabra* aislada, como concepto significativo, es propio de la abstracción que produce la tecnología de la escritura y resulta inconcebible, por tanto, en la sociedad oral. Las palabras no existen en la conciencia de los individuos, son simples sonidos. Quizá se las llame a la memoria, se las evoque, pero realmente no son visibles, no existen como una entidad substantiva.⁵²

La escritura hace que las palabras resulten similares a las cosas, porque con su representación gráfica es posible verlas y tocarlas, convertirlas en rótulos y marcas, en resortes tangibles del conocimiento. En la escritura alfabética esta relación entre representación y concepto llega a ser tan convencional y arbitraria que los primeros textos escritos revelan las dudas y titubeos en las torpes separaciones de las palabras. Separación que no existe en la escritura logográfica en la que la representación escrita conforma los precisos límites de su propio espacio. Es en este sentido que en el mundo de la oralidad resulta bastante improbable la orientación fija y permanente del pensamiento, inherente al registro escrito.

En la sociedad oral, las palabras son acontecimientos, hechos, que sólo pueden ser entendidos en un contexto situacional,⁵³ tal y como evidencia el término hebreo *dabar*, que designa por igual la noción de *palabra* y de *suceso* (W. J. Ong, 1982/1999, p. 39). No podemos pensar, pues, que en la sociedad oral la memorización y la repetición sean fruto de un aprendizaje literal, al “pie de la letra” (expresión significativamente letrada) de la disposición métrica de un texto escrito, previamente fijado, “aprendido de memoria palabra por palabra”, respetando escrupulosamente las reglas de puntuación. En la sociedad oral, sólo en algunos casos es necesaria la repetición exacta, como sucede en el habla sagrada de la oración o el conjuro, donde las palabras permanecen en un orden prefijado, inmutable, que dota de fuerza la práctica ritual. J. Goody (1977), W. J. Ong (1982) y E. A. Havelock (1986) han analizado la fuerza operativa del verbo y la palabra,⁵⁴ ampliamente estudiada desde los inicios de la antropología en el ritual religioso, tanto en la identificación de palabras tabú (E. B. Tylor, 1871; J. G. Frazer, 1890), como en la potencia de la oración (M. Mauss, 1909) y el poder del ensalmo en los rituales mágicos (B. Malinowski, 1948).

Por lo tanto, una obra nunca se “repetirá” igual, porque no existe un *texto* original a repetir, del mismo modo que tampoco existe una versión fidedigna del mito o del lirismo. De hecho, la composición, antes de ser recitada, no existe en ningún sitio. Sólo encontramos el potencial humano para articularla. Así pues, la *versión exacta* no será otra cosa que la multitud de variaciones que resulte posible conformar a partir del recuerdo recreado de una composición; y en lo que a esto respecta, habrá tantas como recitados.

Este interés por establecer la *versión correcta* da cuenta, fundamentalmente, de una mirada letrada, tipográfica, hacia el mundo, empeñada en distinguir la *copia* del *original*. Una composición no es recordada a partir del recitado “punto por punto” que lleva a cabo un intérprete “tal y como la aprendió”, sino a partir del recuerdo (B. Peabody, 1975, en W. J. Ong, 1982). de los cantos escuchados, a partir de la recreación de un conjunto de temas y fórmulas con las cuales “teje” de distintas maneras todo tipo de historias, como en las distintas combinaciones de las teselas de un

mosaico, en una suerte de *taracea oral*.⁵⁵ Es éste un proceso de creación continua, fluido y dinámico, en el que la improvisación da cuenta de la observación de la propia estructura, incorporando nuevos elementos al mismo tiempo que se olvidan otros.⁵⁶

En la sociedad oral no se produce la distinción entre *autor* e *intérprete* que comporta el proceso de transmisión del conocimiento de las sociedades letradas, a partir de la idea de la *copia* y la repetición palabra por palabra de un escrito establecida por la cultura manuscrita y, sobre todo, por la imprenta. El poeta oral –tal y como señalaron M. Parry (1928-1935) y A. B. Lord (1960) en sus investigaciones sobre la poesía oral en Yugoslavia– aprende, compone y transmite a los demás sus canciones oralmente. Por lo tanto, la narrativa oral no sólo se distingue de la épica literaria por la transmisión, sino también porque se trata de una forma de crear que implica la composición constante de la obra en cada recitado. Es la *mecánica acústica de la versificación oral*. Lord observó cómo la capacidad oral de los cantores balcánicos se corrompía rápidamente cuando aprendían a escribir, constatando que los medios implicados en la transmisión del conocimiento, en su comunicación, estimulan ciertas habilidades mentales, y afectan a procesos de creación concretos, a menudo incompatibles en su lógica estructural (E. A. Havelock, 1986/1996, pp. 82-83).

“Las baladas medievales son diferentes de las baladas decimonónicas, y no precisamente a causa de que estuvieran compuestas en diferentes épocas, sino porque estuvieron sometidas a diferentes procesos de transmisión, que a su vez afectan al proceso de composición. La balada medieval no es simplemente una creación individual sino una creación individual en un medio oral; el proceso de transmisión supone que esté sujeta a una composición continua, a una creación continua [...]”.

J. Goody (1977/1985). *La domesticación del pensamiento salvaje* (p. 36). Madrid: Akal.

En un contexto de creación oral, la originalidad narrativa no radicará tanto en inventar historias nuevas como en hacerlas vivas, singulares en cada momento, capaces de implicar y persuadir a su destinatario, hasta llegar incluso a comprometerlo o retarlo en un combate dialéctico, intelectual y verbal, a desafiar a la audiencia a superar la originalidad de la propia creación, con otra más lúcida y punzante (R. D. Abrahams, 1968, en W. J. Ong, 1982).

Este *matiz agonístico* es otro de los elementos que podemos señalar como característicos de la sociedad oral, que, al mantener el conocimiento incardinado en un contexto situacional, lo implica en una interacción de lucha y reto. El exceso, tanto violento como halagador, caracteriza la expresión de las manifestaciones de la oralidad. La alabanza ampulosa, el encomio, el ditirambo, singularizan este proceso de transmisión cultural. Probablemente sea necesario relacionar este barroquismo verbal con la estructura misma de una sociedad en la que las relaciones interpersonales constituyen todo un referente de elaboración para atracciones y antagonismos. Este gusto resulta evidente a la vez en las mismas temáticas, que hacen de la descripción entusiasta y minuciosa del daño, de la violencia física, o de la sensualidad y el placer, todo un ejercicio poético. Pensemos en las manifestaciones culturales que implican los juegos de palabras, en la comicidad del *manzai* y el *rakugo* japonés, o en las canciones populares o los chascarrillos, como el *albur*, los *corridos* mejicanos o los *punteos* y *contrapunteos* de las llanuras venezolanas, expresiones simbólicas del imaginario colectivo de las sociedades que las gestan en cada recitado, como auténticas muestras del dinamismo y la creatividad, de la plasticidad y viveza de la cultura popular.

“Comunes en las sociedades orales en todo el mundo, los insultos recíprocos tienen un nombre específico en la lingüística: *flyting* (o *fliting*). Crecidos en una cultura todavía predominantemente oral, ciertos jóvenes negros de los Estados Unidos, el Caribe y otras partes practican lo que se conoce indistintamente como ‘*dozens*’, ‘*jonning*’, ‘*sounding*’, etc., competencia que consiste en superar al rival en insultos a su madre. El *dozens* no es un verdadero combate sino una manifestación artística, al igual que las demás agresiones verbales estilizadas de otras culturas”.

Con la poesía oral, pues, “estamos tratando con un proceso particular y distintivo en el que el aprendizaje oral, la composición oral y la transmisión oral casi se funden” (J. Goody, 1977). Si cuando hablamos de aprendizaje oral nos imaginamos la repetición mecánica de una fórmula, como puede ser, por ejemplo, el acto de “cantar” en la escuela la tabla de multiplicar, entonces no estaremos entendiendo el proceso creativo implicado en el aprendizaje en la sociedad oral. En ésta, el individuo aprende y crea por contacto personal con otros individuos. La misma incorporación del lenguaje se desarrolla en íntima asociación con la experiencia de la comunidad. El conocimiento no se conserva en un cuerpo autosuficiente y objetivado como el que resulta posible referir con las *definiciones de diccionario*.

En la sociedad oral no hay nada parecido a los manuales de operación para los oficios, que de hecho en las mismas culturas letradas resultaron poco comunes hasta la integración social de la imprenta. Los oficios se adquieren por aprendizaje, a partir de la observación y la práctica, con una mínima explicación verbal. De hecho son muchas las pautas culturales que más allá de los medios orales se transmiten fundamentalmente por imitación directa, pensemos sino en la manera de cocinar, en la crianza de los hijos, en el cultivo de la tierra, o en artesanías como la cestería.

“La transmisión por vía oral de los elementos verbales de la cultura se puede representar por un larga cadena de conversaciones eslabonadas entre los miembros del grupo. Así, todas las creencias y valores, todas las formas de comunicación, se transmiten a través del contacto personal entre los individuos y, a diferencia del contenido material de la tradición cultural, consista éste en pinturas rupestres o hachas de piedra, son almacenados únicamente en la memoria humana”.

J. Goody e I. Watt (1963/1996). Las consecuencias de la cultura escrita. En: J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (p. 41). Barcelona: Gedisa.

Se aprende por entrenamiento, acompañando por ejemplo a los cazadores o a los agricultores experimentados, escuchando mucho, y repitiendo lo que se ha entendido mediante el dominio de proverbios. Se aprende, pues, por la participación directa, poniendo en acto lo que se ha visto, y no por medio del estudio en el sentido letrado del término, como proceso de abstracción, de aceptación rigurosa de un análisis consecutivo. Los individuos de las sociedades orales poseen una gran sabiduría pero, como señala irónicamente Ong, “no estudian”.

Necesariamente, pues, los mismos imperativos de la preservación del conocimiento tendrán un efecto considerable tanto sobre el contenido como sobre la transmisión del repertorio cultural. En este sentido, se ha sostenido que en la sociedad oral la socialización es *más profunda*, dado que la totalidad de las relaciones símbolo-referente es experimentada y vivenciada de forma inmediata por el individuo en un proceso de *ratificación semántica directa y acumulativa* (J. Goody e I. Watt, 1963), en el cual el significado de cada palabra se ratifica situacionalmente, y se singulariza tanto la denotación específica como los usos connotativos que resultan aceptados.

En la sociedad oral, cada expresión pone inevitablemente al individuo en contacto con las pautas de pensamiento, sentimiento y acción del grupo,⁵⁷ en una ecuación que lo inscribe entre la tradición o la soledad que comporta la ruptura, la innovación (J. Goody e I. Watt, 1963). Saber o aprender implica conseguir la identificación estrecha y comunitaria con lo aprendido (E. A. Havelock, 1986), en una dinámica social en la que pensamiento y expresión tienden a ser *empáticos y participativos* antes que objetivamente apartados del mundo, *descontextualizados* (W. J. Ong, 1982).

En ausencia de categorías analíticas complejas dependientes de la escritura, que estructuran el saber a distancia de la experiencia vivida, las culturas orales tienen que conceptualizar y expresar de

forma verbal todos sus conocimientos. No hay lugar para listas de nombres abstractos, *desnaturalizadas*, desprovistas de un contexto de acción humana. El pensamiento y su expresión se sitúan así en el *mundo vital humano* (W. J. Ong, 1982/1999, pp. 48-49), se incardinan y articulan *en, desde y para* su realidad. De este modo, la sociedad oral tiende a emplazar el conocimiento en marcos de referencia situacionales y operacionales, más que en *mundos abstractos y objetivos*. Sobre esta cuestión, Goody relata un ejemplo bastante ilustrativo relativo a las operaciones matemáticas desarrolladas por los LoDagaa del norte de Ghana, entre los cuales el primer contacto con la escritura data de 1949, a partir de la inauguración de una escuela de primaria en Birifu.

“Cuando para empezar pedí a alguien que contase para mí, la respuesta fue ‘¿contar qué?’. Pues procedimientos diferentes son usados para contar objetos distintos. Tenemos aquí un ejemplo de la gran concreción de los procedimientos en las sociedades sin escritura. Esto no es la ausencia del pensamiento abstracto, como creía Lévy-Bruhl, ni tampoco la oposición entre la ‘ciencia de lo concreto’ y la ‘ciencia de lo abstracto’ de la que habla Lévi-Strauss. Los LoDagaa tienen un sistema numérico ‘abstracto’ que se aplica tanto a cauris como a vacas. Pero las formas en que se usan estos conceptos están embebidas en la vida diaria. La escritura y el proceso acompañante de educación en aulas trae un cambio hacia una ‘abstractividad’ mayor, hacia la descontextualización del conocimiento (Bruner et al., 1966: 62) pero cristalizar tal proceso de desarrollo en una dicotomía absoluta no hace justicia ni a los hechos de la sociedad ‘tradicional’, ni al mundo cambiante en el que los LoDagaa se encuentran ahora a sí mismos”.

J. Goody (1977/1985). *La domesticación del pensamiento salvaje* (p. 23). Madrid: Akal.

Podemos señalar, pues, que en la sociedad oral la expresión tiende a ser más *situacional* que *abstracta*.⁵⁸ Algo que, de hecho, ya señalara Lévi-Strauss (1962) en su afirmación de que el *pensamiento salvaje*, de base oral, *totaliza*. En este sentido, resulta interesante considerar las investigaciones sobre el desarrollo de los procesos cognitivos del neurofisiólogo soviético A. R. Luria (1976). Durante 1931 y 1932, Luria realizó un extenso trabajo de campo con analfabetos e individuos con ciertos conocimientos de escritura en las zonas más remotas de Uzbekistán y Kirguizistán, en la antigua Unión Soviética. En la base de sus investigaciones, como en las de su maestro, el psicólogo soviético Lev Vygotsky, estaba la voluntad de profundizar en el papel de las condiciones históricas y las transformaciones sociales en la forma de organizar y expresar el pensamiento, así como en la determinación de la conciencia y del intelecto humano. Podemos percibir claramente en este planteamiento la importancia que en sus investigaciones –de orientación marxista– tuvo la consideración de los cambios radicales que desde la Revolución de Octubre experimentaba la sociedad soviética.

A partir de estas investigaciones, Luria analizó las diferencias en la organización del pensamiento entre individuos con conocimientos de escritura y sin ellos, y señaló el proceso de escolarización y el aprendizaje de la ordenación alfabética como la causa del paso de un *pensamiento concreto-situacional* centrado en la actividad práctica, sensorial, a un *pensamiento abstracto* de tipo *lógico-conceptual*, propio de la actividad teórica. Los entrevistados por Luria oponían cierta resistencia a la hora de articular un autoanálisis personal, la misma que mostraban al tener que enfrentarse a la definición conceptual de objetos concretos. Desde los resortes de un pensamiento situacional, identificaban las figuras geométricas que Luria les mostraba como platos, relojes o anillos, y no de manera abstracta como círculos, cuadrados o triángulos. Ante series concretas de objetos, consideraban su agrupación no en términos conceptuales, sino desde el punto de vista de las situaciones prácticas. Una cita de las investigaciones de Luria nos permitirá ilustrar esta dinámica:

“Nuevamente se explica el principio de clasificación y se da la siguiente serie: vaso-olla-gafas-botella.

I. ‘La olla se parece al vaso; de la olla se puede llenar el vaso; y las gafas se parecen a la botella porque, seguramente, en la botella

hay tinta’

Otra vez las cosas se agrupan en una situación audiovisual.

– ¿Y qué tres objetos se parecen?

I. ‘Seguramente, la olla, el vaso y la botella se parecen entre sí, de ellos se puede llenar algo; mientras que alguien necesita las gafas’

Destaca la similitud de los objetos mediante su interacción.

– ¿Y qué es lo que no encaja?

I. ‘Seguramente es la botella la que no sirve’

¡No obstante, deben encontrar tres parecidos! ¿Qué tres objetos podemos denominar con una sola palabra?

I. ‘La botella, las gafas y el vaso son iguales: esto es el vaso, esto las gafas y esto la botella. Puede que sean de la misma fábrica. ¡Son todos de cristal!’

Se resuelve el problema.

– Pues una persona me ha dicho que los parecidos son la olla, la botella y el vaso. ¿Por qué lo dirá?

I. ‘Todos éstos son de cristal... Puede que en esto otro se pueda echar agua, y en las gafas no. Pero en realidad todo es de cristal’.

A. R. Luria (1973/1987) *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos* (p. 86). Madrid: Akal.

Ahora bien, que los entrevistados por Luria no parecieran operar mediante procedimientos deductivos formales no significa que su pensamiento no se rigiera por la lógica, o que fueran incapaces de articular una reflexión objetiva de la realidad, sino tan sólo que el razonamiento que expresaban no se adecuaba a formas lógicas puras, cuyo desarrollo, por otra parte, resultaba poco o nada interesante en su mundo. La orientación de su pensamiento se encontraba, pues, en correspondencia con los desarrollos comunicativos propios de una sociedad oral, ajustándose perfectamente a sus intereses y necesidades. Esta experiencia nos confirma nuevamente hasta qué punto no tiene sentido hablar de desarrollos superiores o inferiores en materia de comunicación, dado que cada sociedad se dotará de aquellos sistemas que tengan sentido en su realidad social y cultural.

2.2. Tradición y cambio en la sociedad oral

En el apartado anterior señalábamos cómo las sociedades orales tienden a situar el conocimiento en marcos de referencia *situacionales* diferentes de los *mundos cognitivos abstractos* que implica la incorporación de la escritura. Así mismo veíamos como el pensamiento y la expresión de la sociedad oral –que sabe condenado a desaparecer el saber que no es repetido en voz alta– han sido descritos como *conservadores y tradicionalistas*.

En este sentido, hemos señalado que el aprendizaje en la sociedad oral funciona por medio de un tipo de escalonamiento de conversaciones *in praesentia* que favorece la congruencia entre el pasado y el presente, a la vez que hace más innecesaria la crítica. De otro modo, en la sociedad letrada, tanto en la de cultura manuscrita como en la tipográfica, el escepticismo resultará estimulado por el uso de la escritura que, como tecnología de registro, evidencia las contradicciones del conocimiento, propiciando el desarrollo sistemático de ciertos tipos de reflexión.

“Al asumir funciones tradicionalistas, el texto libera la mente de las tareas conservadoras, es decir, de su trabajo de memoria, y así le permite ocuparse de la especulación nueva”.

E. A. Havelock (1963/1999). Citado en W. J. Ong (1982). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (p. 47). México D.F.: F.C.E.

Un ejemplo nos ayudará a ilustrar esta cuestión. En la sociedad letrada, y muy principalmente en la de cultura tipográfica, las entradas de un diccionario incorporan las sucesivas capas de significado que acumula históricamente una palabra, significativamente denominada *voz*. No es difícil imaginar que en la sociedad oral el hecho de que el conocimiento no se preserve en un cuerpo autosuficiente y *objetivo* de tipo enciclopédico debe afectar la tarea de señalar las discrepancias semánticas, evitando, incluso, que éstas lleguen a producirse (J. Goody e I. Watt, 1963/1996, p. 41; W. J. Ong, 1982/ 1999, p. 52).

“Los miembros de sociedades orales (=‘tradicionalistas’) encuentran difícil el desarrollo de una línea de pensamiento escéptico acerca de, dígame, la naturaleza de la materia o la relación del hombre hacia Dios simplemente, porque una tradición crítica continuada difícilmente puede existir cuando los pensamientos escépticos no están por escrito, no son comunicados a través del tiempo y del espacio, y no posibilitan al hombre para contemplarlos en privado, sino solamente oírlos en una representación [...] Porque cuando una expresión se pone por escrito puede ser inspeccionada con mucho mayor detalle, tanto en sus partes como en su conjunto, tanto hacia atrás como hacia adelante, tanto fuera de su contexto como en su lugar; en otras palabras, puede ser sometida a un tipo de escrutinio y de crítica bastante diferente de lo que es posible con una comunicación puramente verbal. El habla no está vinculada a la ‘ocasión’ por más tiempo, llega a ser atemporal, ni está atada a una persona; sobre el papel, llega a ser más abstracta, más despersonalizada”.

J. Goody (1977/1985). *La domesticación del pensamiento salvaje* (p. 55). Madrid: Akal.

Ahora bien, no debemos inferir de estos argumentos que la *capacidad crítica* o el *razonamiento escéptico* resulten ausentes de la sociedad oral. Es un mito propio de nuestra “concepción letrada” de la realidad considerar que la *sociedad tradicional* es menos dinámica y ágil en el desarrollo del cambio y en la incorporación de la innovación que la *sociedad moderna*, caracterizándose por una menor conciencia de las alternativas y, por lo tanto, por una mayor ansiedad ante las amenazas potenciales.

2.2.1. Crítica y escepticismo

La fuerza de la *homogeneidad social* de las sociedades tradicionales también ha sido mitificada en la imagen del “buen salvaje”, en la fábula en torno a la existencia simple y *natural* del campesino⁵⁹ y su supuesta espontaneidad propia de una actitud acrítica y *naïf* hacia el mundo en el que participa, incapaz de percibir como problemas las contradicciones entre la historia y la leyenda, el mito y la realidad, la experiencia y la imaginación.

El escepticismo y la actitud crítica están presentes tanto en la búsqueda constante de *lo racional*, que abandera el método científico, como en el cuestionamiento de los marcos tradicionales de interpretación del mundo en las culturas orales. Es decir, en el salto del sentido común a la teoría en la búsqueda de respuestas a una problemática concreta, como por ejemplo la enfermedad, asuma ésta la forma del relato mítico o del discurso científico. R. Horton (1967) exponía en un artículo clásico la dimensión teórica del pensamiento tradicional, analizando los sistemas religiosos africanos como modelos teóricos equivalentes a los de las ciencias.

“Para, el experto religioso, encargado de estudiar las entidades espirituales que intervienen por debajo de los fenómenos observados, la premisa principal de que depende su trabajo es una regularidad básica y mínima. Por tanto, igual que los átomos, las moléculas y las ondas, los dioses sirven para dar unidad a la diversidad, simplicidad a la complejidad, orden al desorden, y regularidad a la anomalía [...] A veces los dioses pueden parecer caprichosos al hombre ordinario e irreflexivo. Pero, para el experto religioso, encargado de estudiar las entidades espirituales que intervienen por debajo de los fenómenos observados, la premisa principal de que depende su trabajo es un regularidad básica y mínima. Por tanto, igual que los átomos, las moléculas y las ondas, los dioses sirven para dar unidad a la diversidad, simplicidad a la complejidad, orden al desorden, y regularidad a la anomalía [...] decir que el pensador africano tradicional se interesa por las causas sobrenaturales y no por las naturales, tiene tan poco sentido como decir que el físico se interesa por las causas nucleares y no por las naturales [...]”

R. Horton (1967/1991). El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental. *Ciencia y Brujería* (pp. 76-77). Barcelona: Anagrama.

Como señala Goody,⁶⁰ cuando las curaciones son escasas, y los resultados prácticos del culto se revelan decepcionantes, la sociedad oral enfrenta las dudas sobre las virtudes de un santuario, las propiedades de un conjuro, o una realización particular de la brujería, repensando las relaciones del hombre con el medio hasta inventar otros nuevos más fecundos. El dinamismo y la originalidad con la que la sociedad oral se revela capaz de reconceptualizar su entorno, difiere en gran medida de los procesos de pensamiento característicos de la sociedad letrada, tan proclive al razonamiento crítico que facilita la escritura, como a la esclavitud del registro del pasado que su uso implica.

“Considerar estas innovaciones como una simple repetición de lo que siempre se había hecho no hace justicia a la situación. Los agentes que introducen o inventan estos nuevos santuarios están respondiendo con frecuencia a una presión desde abajo, la demanda de nuevas formas. Estos hombres están entre los intelectuales de las sociedades sin escritura”.

J. Goody (1977/1985). *La domesticación del pensamiento salvaje* (p. 40). Madrid: Akal.

La diferencia, pues, no residiría en la falta de escepticismo, en la presencia o no de reflexión crítica, discrepante, o en la conciencia de alternativas (recordemos la *curiosidad asidua* del *bricoleur* de la que nos habla Lévi-Strauss, 1962), sino en los mecanismos de transmisión cultural implicados en el estímulo de procesos intelectuales particulares, en la conformación de ciertos tipos de pensamiento crítico, y en el desarrollo de determinadas alternativas. Es decir, la característica diferencial residiría más que en la entidad del conocimiento en el modo en el que éste se preserva, reproduce y transmite.

En la sociedad oral lo ausente no es la capacidad para desarrollar un pensamiento especulativo, sino las herramientas que nosotros consideramos propias de la reflexividad, las tecnologías que en el universo cultural letrado han sido asumidas como las más fértiles en los procesos de escrutinio crítico y de orientación racional del conocimiento. De este modo, lo que diferencia el pensamiento entre sociedad letrada y sociedad oral no es en absoluto la supuesta falta de intelección reflexiva en ésta última, sino su entidad diversa. El papel jugado por los medios de comunicación en el desarrollo de estas distintas orientaciones es algo que todavía está por resolver, y no podemos mostrarnos concluyentes, aun resultando innegable que la escritura –como registro fijo y revisitable en el tiempo– facilita el establecimiento de una determinada tradición acumulativa de razonamiento crítico; “[...] no es tanto el escepticismo por sí mismo el que distingue al pensamiento postcientífico como el escepticismo acumulado que la escritura hace posible” (J. Goody, 1977).

Toda tradición muta en virtud de la crítica, del pensamiento escéptico, de la desazón intelectual que conlleva la contradicción y la duda. Concluir que existen sociedades sin este tipo de intelección, o dotadas sólo con expresiones marginales de la misma, equivale a negar su vitalidad cultural, negligiendo las implicaciones de las tecnologías de la comunicación en el desarrollo de tradiciones

culturales diversas.

El hecho de que la crítica, la duda escéptica, tenga un efecto menos permanente en la sociedad oral que en la dotada de escritura –en la cual los libros y las bibliotecas custodian y sancionan un saber legitimado como *conocimiento*– puede estar relacionado con el hecho de que en esta última resulte menos costoso tanto intelectual como emocionalmente, establecer un ajuste entre el razonamiento oral de la tradición y las necesidades del presente. Casi como si se tratara de un *ajuste semiautomático* del conocimiento, la sociedad oral establece la congruencia entre pasado y presente haciendo más improbable la crítica, lejos del despeje radical o de la reinterpretación del *dogma* en la que periódicamente se “abisma” –en medio de “debates” y “crisis intelectuales”– la sociedad letrada, sobre todo de cultura impresa.

Las prácticas religiosas, y con éstas las cosmologías y los sistemas de creencias, así como las categorías del razonamiento y los mismos sistemas de clasificación, son sometidos al cambio y a la readaptación constantes en la sociedad oral, a menudo erróneamente caracterizada desde un concepto de *cultura* estático y conservador, más propio de las vitrinas de los decimonónicos museos de etnología, que del estudio dinámico de la cultura.

En la sociedad oral también hay individuos cuyos intereses los llevan a reunir, analizar e interpretar la tradición cultural de una manera personal. En las sociedades tradicionales africanas los poemas de alabanza a los nuevos líderes representan un esfuerzo de dinamismo y creatividad que obliga a amoldar viejos contenidos y fórmulas a nuevas situaciones políticas. Esto es producto del ingenio de individuos que, lejos de ser prisioneros de rígidas clasificaciones, de esquemas de ordenación asfixiantes, o de la observación misma de la letra escrita, utilizan el lenguaje “de una manera creadora, elaborando metáforas, inventando canciones y ‘mitos’, creando dioses, buscando nuevas soluciones para abordar rompecabezas y problemas, cambiando el universo conceptual” (J. Goody, 1977/1985, p. 43).

El hecho de que en la sociedad oral los hallazgos, los desarrollos intelectuales de un individuo, ya sean lirismos o curaciones, tiendan a ser incorporados o rechazados de una manera anónima no debe hacernos caer en el error de pensar que esta innovación no puede existir en lo que se presenta como una sociedad *tradicionalista* y *conservadora*, o que de existir, responderá siempre a una misteriosa *autoría colectiva*. Como señala Goody (1977), tendremos que pensar más bien que la “firma” individual ha sido borrada, “olvidada” por los imperativos propios del proceso oral de transmisión del conocimiento,⁶¹ en un proceso de reproducción en el que las creaciones individuales⁶² resultan permeabilizadas por las aportaciones colectivas, y viceversa.

2.2.2. Memoria y olvido

La sociedad oral focaliza el recuerdo en la preservación de aquel conocimiento de importancia crucial para la experiencia de las relaciones sociales. Generación tras generación, el recuerdo individual se desarrolla ajustando nuevos y viejos componentes de la herencia cultural por medio de un proceso de interpretación, de *racionalización* o de *esfuerzo por el significado* (F. C. Bartlett, 1932), en virtud del cual las partes que dejan de tener interés en el presente tienden a ser eliminadas, diluidas por omisión en el olvido.

En este sentido, Goody y Watt (1963) caracterizan como *tendente a la homeostasis* la organización de la tradición cultural en la sociedad oral, en la cual los mecanismos sociales de

memoria y olvido alcanzan sus máximas cotas de expresión. Para estos autores resulta posible identificar en el lenguaje y sobre todo en el vocabulario, el medio efectivo de vehicular el proceso de “digestión” y “excreción social” que comporta la homeostasis, y que siguiendo una metáfora organicista, puede ser visto como análogo a los mecanismos fisiológicos del cuerpo humano⁶³ y su función en el mantenimiento de la vida.

Podemos, pues, describir el ejercicio constante de actualización del conocimiento –asimilando el pasado en la orientación comunal del presente– como una tendencia hacia la homeostasis característica de los procesos de transmisión cultural de la sociedad oral. Goody y Watt señalan como las extensas genealogías⁶⁴ de antepasados características de la tradición oral en ningún caso “[...] eran recordadas solamente como actos de memorización. Servían como mnemotecnias para las relaciones sociales. Cuando Jacob, en su lecho de muerte, enunció profecías sobre el futuro de sus doce hijos, habló de ellos como de las doce tribus o naciones de Israel. El relato del Génesis parecía indicar que estos cuadros genealógicos se refieren a grupos coetáneos, antes que a individuos muertos”.⁶⁵

En la sociedad oral, la percepción del pasado se produce en sintonía con un presente que olvida o redefine homeostáticamente aquellos contenidos de la memoria que han perdido su sentido. Un ejemplo nos permitirá ilustrar este punto. Las genealogías de los tiv se remontan a doce generaciones hasta un antepasado común, pero al operar dentro de una tradición oral, tienden a ser automáticamente ajustadas a las relaciones sociales existentes en el presente, a medida que se transmiten verbalmente de un individuo a otro. El análisis de estas genealogías, así como de su adaptación a las necesidades del presente, resulta bastante revelador:

“Los primeros administradores británicos que cumplieron funciones entre los tiv de Nigeria comprendieron la gran importancia acordada a estas genealogías, continuamente mencionadas en los litigios judiciales en que se discutían los derechos y deberes de algún hombre hacia otro. En consecuencia, se tomaron el trabajo de anotar por escrito las largas listas de nombres y preservarlas para la posteridad, a efectos de que los futuros administradores pudieran referirse a ellas al dictar sentencias judiciales. Cuarenta años más tarde, cuando los Bohannan⁶⁶ hicieron un trabajo de campo en la región, los sucesores de esos administradores aún seguían utilizando las mismas genealogías. Pero estas listas escritas provocaban ahora muchos desacuerdos; los tiv sostenían que eran incorrectas, mientras que los funcionarios las consideraban informes de hechos, registros de lo que realmente había ocurrido, y no aceptaban que los indígenas analfabetos pudieran estar mejor informados acerca del pasado que sus propios predecesores letrados. Lo que ninguna de las dos partes tenía en cuenta era que en toda sociedad de este tipo se producen cambios que requieren un constante reajuste de las genealogías para que éstas puedan seguir cumpliendo su función de mnemotecnias de las relaciones sociales”.

J. Goody e I. Watt (1963/1996). Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (pp. 43-44). Barcelona: Gedisa.

Las conceptualizaciones del pasado entre los tiv están ineludiblemente gobernadas por los intereses del presente. Los tiv no encontrarían ninguna contradicción entre lo que decían hace cincuenta años y lo que dicen ahora mismo: *mito* e *historia* se confunden, haciendo que la misma distinción entre los dos *tiempos* no tenga sentido. Esta situación está en gran parte motivada por la ausencia de un cuerpo firme de datos cronológicamente ordenados a los que pueda hacerse referencia, algo que solamente resulta posible establecer con la aplicación del registro escrito.

“El elemento social contenido en el recuerdo hace que las genealogías sufran una transmutación en el transcurso de su transmisión; un proceso semejante tiene lugar también con respecto a otros elementos culturales, como por ejemplo, los mitos, las enseñanzas sagradas en general. Las deidades y otros agentes sobrenaturales que ya han servido su propósito pueden ser tranquilamente borrados del panteón contemporáneo y, a medida que la sociedad va cambiando, también los mitos son olvidados, atribuidos a otros personajes o transformados en su significado”.

Como señalamos *supra*, sólo en algunos casos resulta necesario mantener el recuerdo como reliquia del pasado, la repetición palabra por palabra de una fórmula, imperturbable a las exigencias del presente. Encontramos evidencias de este interés en el ritual, en la oración y el conjuro, en los refranes y fórmulas que sintetizan con pautas resolutivas el razonamiento, la experiencia social acopiada a lo largo del tiempo. De un modo similar sucede con el derecho, en el que los mecanismos de litigio y vindicación se conforman mediante proverbios y máximas que constituyen la ley misma. En el caso de un litigio, la tradición oral recurre a una figura legal para que repita los proverbios pertinentes en el ejercicio de impartir justicia (W. J. Ong, 1982). Así pues, las exigencias de un *presente continuo* afectan de manera ágil y dinámica al conocimiento transmitido, y sería un error considerar que lo que ahora se transmite es lo mismo que siempre se ha explicado, narrado de la misma manera. En la sociedad oral los valores culturales del presente imponen su propia *economía del recuerdo* por encima de la reproducción ciega del pasado. En este sentido, Goody y Watt (1963) señalan que los elementos de la herencia cultural que dejan de tener relevancia contemporánea tienden a ser rápidamente olvidados o transformados, en un proceso en el que, a medida que los individuos de cada generación van adquiriendo su vocabulario, sus genealogías y mitos, no tienen conciencia de que muchas palabras, nombres propios e historias han sido desechados, ni que otros han cambiado de significado o han sido reemplazados.

El estudio de la transmisión de estas genealogías revela un complejo entramado de adaptaciones entre presente y pasado, resultado de los cambios en los mismos procesos generacionales (sustitución de algunos nombres en el proceso de “nacimiento, unión y muerte”), organizativos (cambios en la ordenación social, migraciones y escisiones entre grupos), y estructurales (efecto de las modificaciones en el sistema social) que sacuden la sociedad y obligan a reformular constantemente el pasado.

Las exigencias de un *presente continuo* corren paralelas a las de un proceso de *amnesia estructural* (J. A. Barnes, 1947, citado en J. Goody e I. Watt, 1963), de recuerdo y olvido, de adaptación constante del pasado heredado a las necesidades del presente vivido. En la sociedad oral, la percepción del pasado se encuentra estrechamente vinculada al presente que, desde un equilibrio homeostático, olvida o redefine aquellos contenidos de la *memoria colectiva* que han perdido su razón de ser. La conciencia del pasado como entidad radicalmente distinta a la sustancia del presente debe ser entendida a partir de una sensibilidad histórica estrechamente vinculada a la existencia de un registro escrito permanente. El dinamismo y la agilidad caracterizan, de este modo, los sistemas de comunicación de las sociedades orales a la hora de incorporar los hallazgos del presente, individuales o colectivos, y convertirlos en contenidos del cuerpo tradicional de conocimientos a preservar y transmitir.

3. Comunicación y escritura

3.1. Escritura y sociedad letrada

La escritura supone una tecnología capaz de fijar y reproducir el conocimiento, de registrar el saber de una sociedad, y de transmitirlo más allá de los imperativos de la comunicación directa. Su desarrollo implicará, pues, una transformación radical en la pragmática de la comunicación con la que describíamos la *sociedad oral*.

El conocimiento que la sociedad oral transmitía en íntima relación con el mundo sensible, pasará a ser una entidad autónoma, autorreferencial, dotada de sentido en sí misma, inteligible sin necesidad de recurrir a ningún referente externo, más allá de la artificialidad del propio registro. La disección del sonido en unidades gráficas, la abstracción y objetivación de la realidad que comporta la escritura, descontextualizarán la expresión del conocimiento, desvinculándolo de la manifestación situacional, participativa, que lo había caracterizado en la sociedad oral.

Con la invención de la escritura, la relación entre los individuos, la transmisión social del conocimiento y la propia estructura y orientación de la tradición cultural dejarán de estar restringidas a la transitoriedad de la conversación oral, a partir de un registro externo que implicará su descontextualización. En este sentido se ha argumentado que la adopción de la escritura *despersonaliza* las relaciones entre los individuos, sumiéndolas en procesos más abstractos e impersonales. Este hecho constituye un elemento clave en la extensión de los grandes imperios,⁶⁷ en los cuales la tarea burocrática y las decisiones administrativas se desplazan de la interacción cara a cara, a la aplicación de reglas y códigos escritos, a la gestión de documentos codificados, numerados.

Tal como se expone *supra*, las evidencias que nos han llegado de los primeros sistemas de escritura no tienen más de cinco mil años,⁶⁸ frente a los treinta o cincuenta mil años de existencia del *homo sapiens*. El paso decisivo recorrido durante este tiempo fue el establecimiento de una relación simbólica entre operaciones mentales y símbolos exteriores, que dio lugar a una representación gráfica en la que “la imagen está cargada de una significación que restituirá en cualquier momento apenas se la consulte. La actividad gráfica representa pues una ampliación de las facultades cognoscitivas y es también una característica exclusiva de la especie *homo sapiens*, ya que ni el lenguaje ni el empleo mismo de utensilios son exclusivos del hombre” (G. R. Cardona, 1981/1999, p. 61).

Fue el lenguaje, la capacidad simbólica para construir universos de significación lo que permitió al ser humano acceder a modalidades complejas de organización a las que nunca podría haber llegado sólo por instinto o herencia genética. Es la cultura, nuestro patrimonio como seres sociales, aquello que nos *humanizó*.

3.1.1. Los orígenes de la escritura

Las primeras representaciones visuales que podemos considerar como realistas nos hablan ya de un registro visual autónomo, coordinado y no subordinado al lenguaje oral. Entre éstas, los *mitogramas*, constituyen representaciones simbólicas sostenidas por un vínculo plástico sin puntos de referencia espacial, o sin ninguna secuencia temporal, ni subordinación al hilo conductor de un discurso externo (G. R. Cardona, 1981). Más allá de la mera ilustración de un discurso oral, estos sistemas se sitúan, con su pluralidad de lecturas, en el ámbito de la polisemia. En ellos, la linealidad, con la que la escritura y sobre todo la imprenta caracterizarán la orientación y la expresión de nuestro pensamiento, resulta todavía desconocida.

Reencontramos la pluralidad semántica contenida en su representación en otras modalidades de comunicación simbólica: en los tatuajes, las escarificaciones cutáneas, las pinturas corporales, los trenzados de la cestería, los estampados en tejidos, o las decoraciones de la alfarería, que esperan ser significados en cada lectura.

Los *pictogramas*⁶⁹ representarían una fase posterior a los *mitogramas*, en la que el realismo y la linealidad empiezan a aparecer. Se ha querido ver en ellos el antecedente más remoto de la escritura lineal, a partir de un proceso de estilización en el trazado que sería paralelo a un hipotético desplazamiento del significado entre sonido e imagen. Ahora bien, el tiempo transcurrido entre las primeras pictografías del paleolítico y el descubrimiento de la escritura, en torno al 3500 a. C., resulta excesivamente largo como para probar esta teoría (G. R. Cardona, 1981). Como medio de comunicación, los *pictogramas* requieren de una gran cantidad de signos para representar un mensaje, por simple que éste sea. Sólo entre los indios de las praderas encontramos documentado un uso de las pictografías en un grado de suficiencia expresiva capaz de articular discursos extensos (I. J. Gelb, 1952).

Una hipótesis diferente en lo que respecta al surgimiento de la escritura la ha planteado la arqueóloga francesa Denise Schmandt-Besserat (1997). Su hipótesis se basa en el hallazgo arqueológico en la zona de Oriente Próximo de pequeños objetos de arcilla con formas geométricas fechados entre el IX y el II milenio a. C. Estos objetos se encontraron sellados en el interior de unos receptáculos de arcilla, *bullae*,⁷⁰ con la representación gráfica y numérica de su contenido inscrita en el exterior. En sus investigaciones sobre los archivos del palacio de Nuzi, una ciudad iraquí del segundo milenio a. C., A. L. Oppenheim (1958) había descrito ya un sistema de asientos con fines contables basado en el uso de fichas de arcilla⁷¹ que representaban de un modo tangible objetos específicos (cabezas de ganado, grano, etc.). Oppenheim interpretó estas fichas como un parte de un doble sistema de contabilidad integrado también por el registro cuneiforme de los escribas. La existencia de un sistema contable similar sería confirmada en el yacimiento elamita de Susa, anterior en 1.500 años, por el arqueólogo francés Pierre Aimet. A diferencia de las fichas de Nuzi, la apariencia de las piezas de arcilla encontradas en Susa es netamente geométrica. Para Aimet cada pequeño objeto representaría en tres dimensiones un tipo y una unidad de mercancía de un sistema arcaico de registro. La representación gráfica del exterior de la esfera hueca que contenía estas piezas evitaría tener que romperla cuando quisiera verificarse el contenido.

La existencia de un contenedor como la *bullae* da cuenta de la voluntad de testimoniar de un modo preciso y manifiesto los límites de una determinada operación contable. En este sentido, estos receptáculos han sido interpretados como un tipo de “recibo”, de comprobante de una transacción comercial, el registro –perfectamente definido– de una compra-venta validada por los sellos de las partes implicadas en la operación.⁷² Con el propósito de preservar intacto el documento y los cuños acreditativos, se habría optado por representar en la superficie del receptáculo las fichas contenidas en él, marcando de este modo con su imagen, la cantidad y objetos simbolizados por las piezas precintadas. La bondad de esta innovación convirtió en inevitable la desaparición misma de las fichas, que dejaron de tener sentido al poder ser directamente representadas por su imagen. Las primeras tablillas⁷³ de arcilla, de los yacimientos de Uruk, Kis, Nipur y de otras localidades de las actuales Siria e Irán, constituirían, pues, la proyección en dos dimensiones de estos arcaicos receptáculos en los cuales las inscripciones grabadas en el exterior habrían acabado sustituyendo los elementos encerrados dentro de la *bullae*. De este modo, la sustitución de las pequeñas piezas de arcilla por su representación icónica constituiría el eslabón crucial en el tránsito entre un sistema de

registro tridimensional y tangible, y la representación bidimensional de la escritura.⁷⁴

Uno de los elementos más interesantes de esta hipótesis es que las imágenes representadas en las tablillas⁷⁵ –primeras evidencias de la escritura en Mesopotamia– no serían el resultado de la progresiva estilización de una representación naturalista, pictográfica, de la realidad, sino la traslación gráfica, bidimensional, de su representación convencional. Las tablillas mesopotámicas permiten sostener que el origen de la escritura no se produjo necesariamente en el tránsito *de lo concreto a lo abstracto*, es decir, por la transformación –resultado de una esquematización progresiva– de una fase pictográfica inicial a una representación ideográfica, sino que bien pudo caracterizarse por el proceso inverso, como el resultado lógico en la evolución de un sistema de contabilidad⁷⁶ originado once mil años antes en Asia occidental.

La capacidad de abstracción, y no la reproducción figurativa de la realidad, subyacería en el origen de las primeras formas de expresión escrita. La abstracción y la objetivación serían, de este modo, una condición previa al nacimiento mismo de la escritura como sistema de comunicación. En este mismo sentido, se ha especulado⁷⁷ también en torno a la función representacional de las pinturas, los grabados y las escarificaciones encontrados en objetos del paleolítico, identificando en ellas – más allá de trazos naturalistas o elementos geométricos – la codificación gráfica de ciertos recorridos mentales, que a modo de apoyo mnemotécnico facilitarían la elicitación posterior del recuerdo. Evidencias arqueológicas de este tipo nos vienen a confirmar nuevamente que tanto la capacidad de abstracción, condición necesaria para la representación gráfica, como la orientación objetiva del pensamiento, elemento constitutivo de los procesos de razonamiento lógico, integran la reflexión de una sociedad oral en la que el sentido del trazo, de la marca, nunca ha sido completamente desconocido⁷⁸ (ver *supra*).

A pesar de esto, ha querido verse en las lenguas de los denominados *pueblos primitivos*, de cultura eminentemente oral, una incapacidad intelectual tanto para el *pensamiento abstracto, conceptual*, aquel que nos permite designar la categoría de “árbol” como idea de conjunto, como para el *pensamiento concreto, específico*, que nos permite distinguir entre “roble” y “abedul”. Ni una ni otra cosa son ciertas; lo único cierto es, como señala Lévi-Strauss (1962), la tendencia casi universal a sobrestimar el potencial de orientación objetiva del propio pensamiento, articulando prejuicios y descalificaciones en lo que respecta a las capacidades intelectuales del *otro*. Con relación a este tema, Lévi-Strauss (1964) explica una ilustrativa anécdota del momento en el que se disponía a redactar la primera versión de *Mitológicas*, sobre una determinada tribu que podía ver el planeta Venus a la luz del día. Después de exponer la cuestión a diversos astrónomos y de consultar viejos tratados de navegación europeos, concluyó la certeza de esta afirmación, dado que atendiendo a la luz emitida por Venus, realmente no era inconcebible que algunas personas pudieran detectarlo, tal como hacían los antiguos navegantes occidentales, y como probablemente también podríamos hacer nosotros si tuviésemos la vista entrenada.

“Sucedee precisamente lo mismo con nuestros conocimientos acerca de las plantas y los animales. Los pueblos ágrafos poseen un conocimiento extremadamente exacto de su medio y de todos sus recursos. Nosotros hemos perdido todas esas cosas, pero no ha sido en vano: ahora estamos en condiciones de guiar un automóvil sin correr el riesgo de ser aplastados en cualquier momento, y al final del día podemos arreglar la radio o el televisor. Esto implica un entrenamiento de las capacidades mentales que los pueblos ‘primitivos’ no tienen porque no necesitan de ellas”.

3.1.2. Los inicios de la sociedad letrada

A mediados del cuarto milenio se producen, en estrecha relación con el auge de la sociedad urbana en Oriente, las etapas iniciales del desarrollo de formas complejas de escritura. Siguiendo las investigaciones reseñadas, podemos sostener que la escritura cuneiforme de los sumerios (3500 y 3000 a. C., Mesopotamia), se originó a partir de un nivel de abstracción y estandarización previo, muy superior a lo hasta ahora supuesto. Adoptada por semitas, acadios y asirios, la escritura cuneiforme constituía formalmente un sistema de registro lineal basado en quinientos cincuenta signos, algunos con valor ideográfico (representaciones de conceptos) y otros con valor fonético (representaciones sonoras de la lengua hablada). Estos últimos constituyeron, sin duda, su aportación más brillante: el *fonetismo*.⁷⁹

El principio fonético, aportado por la escritura sumeria, permitió por primera vez expresar por escrito todas las palabras de una lengua. Un ejemplo nos ayudará a ilustrar más claramente la trascendencia de esta innovación. Por medio de la transferencia fonética, los sumerios podían usar el signo correspondiente a *ti*, “flecha”, para denotar *ti*, “vida”, un concepto difícil de expresar de manera pictográfica.

“La astucia admirable de los sumerios, al igual que la de los antiguos egipcios, fue la de utilizar un procedimiento tan sencillo como un juego de niños: el jeroglífico. Se les ocurrió utilizar un pictograma que no designara el objeto que representa directamente sino otro objeto cuyo nombre fuera fonéticamente similar. Lo mismo que nuestros jeroglíficos, donde un dibujo de *pan* y el de un *talón* no tienen nada que ver con el alimento y la parte del cuerpo, pero sí con la prenda de vestir: ‘pan-talón’ vale por ‘pantalón’”.

G. Jean (1987/1989). *La escritura, archivo de la memoria* (p. 16). Madrid: Aguilar.

El paso siguiente fue la extensión a partir del 1500-1000 a. C. del principio fonético con el uso de los *silabarios* que permitieron la transcripción de las unidades lingüísticas mínimas carentes de significado: los *fonemas*. Ahora bien, estos silabarios, que representan en un solo signo la secuencia consonante-vocal, comportan todavía el aprendizaje de una gran cantidad de signos en comparación con el desarrollo posterior del alfabeto griego. Algunos lingüistas, sin embargo, no dudan en calificarlos ya como sistemas *alfabéticos*,⁸⁰ en virtud del principio fonético en el que se basan.

Los acadios adaptaron el sistema de escritura sumerio a su realidad política, administrativa y económica. Esta adaptación, paralela al incremento de la complejidad social, contribuyó al refinamiento de un sistema de escritura que debía dar respuesta a las necesidades de registro de una sociedad urbana (mayor estratificación política, jerarquización social, aumento de la burocracia y de las transacciones comerciales, acumulación de capitales). Con el incremento de la importancia de la escritura surgieron nuevos imperativos sobre los usos y funciones vinculados a su práctica. La demanda de una mayor exactitud en el registro comportó el desarrollo de un corpus de doctrinas y conocimientos de tipo esotérico en torno a los valores del registro (precisión en la elaboración de documentos, equilibrio y armonía de las composiciones, estética y virtuosismo caligráfico). La custodia y transmisión de estos conocimientos consagró un cuerpo de especialistas, una oligarquía de escribas, encargado de mantener mediante el hermetismo de sus prácticas un conocimiento patrimonio sólo de una casta de iniciados.

“Otros aspectos del sistema social sin duda son responsables de que los sistemas de escritura se desarrollaran del modo en que lo hicieron, pero un hecho llamativo es que –por la causa que fuera– en Egipto y en Mesopotamia, como en China, surgió una elite letrada de expertos religiosos, administrativos y comerciantes, que constituyó una burocracia gobernante centralizada. Los diversos adelantos sociales e intelectuales que propició esta elite fueron, desde luego enormes: pero en lo que respecta a la participación del

conjunto de la sociedad en la cultura escrita había una amplia brecha entre la cultura escrita esotérica y la cultura oral exotérica, una brecha que a los letrados les interesaba mantener”.

J. Goody e I. Watt (1963/1996). Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (p. 48). Barcelona: Gedisa.

Convertida de este modo en un misterio, en un saber enigmático, la escritura podía ejecutarse únicamente siguiendo la estricta ortodoxia que garantizaba el predominio de una elite letrada. En este sentido, Havelock señala que el paso de la oralidad a la escritura alfabética en Grecia, es decir, a un medio de expresión escrita potencialmente accesible a todo el mundo, capaz de reproducir la riqueza fonética del habla oral, constituye un momento decisivo en la transición entre “una sociedad regida por la tradición, que experimentaba el orden de las relaciones sociales como sagrado e inmutable, a una sociedad política que concibe su propio ordenamiento como objeto de decisión consciente de sus miembros y, por ende, de discusión racional. Sólo en este horizonte pueden emerger las nociones de razón, sujeto y moral (y, con ello, la filosofía y la política, la retórica y el derecho); y sólo a partir de ahí la indagación del orden de la naturaleza deja de ser privilegio de una casta sacerdotal y queda abierta a la especulación racional de cualquiera que esté capacitado para ello: he aquí lo que se ha designado, con cierto anacronismo, como el nacimiento de la ciencia” (E. A. Havelock, 1986/1996, pp. 14-15).

3.1.3. El sistema alfabético

El origen semítico del alfabeto griego está fuera de toda duda.⁸¹ De entre los sistemas de escritura semíticos, todo confirma al fenicio como el sistema del que deriva la escritura griega. Es posible que el sistema fenicio procediera de sucesivas transformaciones de ciertos signos de la escritura cuneiforme, o de la escritura demótica⁸² del antiguo Egipto, pero no existen datos concluyentes sobre esta cuestión. Lo cierto es que la escritura fenicia está en la base y origen de un gran número de variedades de escritura: la hebrea, la aramea, la nabatea (de la que procedería la escritura árabe) y evidentemente la griega, de la cual derivarían la escritura etrusca, la latina y posteriormente la cirílica (G. R. Cardona, 1981/1999, p. 75).

Parece probado que después del hundimiento de la civilización micénica en el siglo XII a. C., y la subsiguiente desaparición de la escritura víctima de las invasiones dóricas, tuvieron que pasar cuatrocientos años hasta que otro sistema de escritura, el fenicio, se extendiese por Grecia. En el alfabeto fenicio, puramente consonántico, las vocales deben presuponerse en la pronunciación.

“Tratando de economizar los fenicios redujeron el número de signos inventando una taquigrafía que agrupaba las sílabas por ‘conjuntos’, cada uno de los cuales tenía un denominador –o signo– común que representaba la ‘consonante’ inicial del conjunto.⁸³ Así, por ejemplo, los cinco miembros del conjunto ‘ka ke ki ko ku’ se representaban mediante el signo *k*. El signo representaba el conjunto consonántico, pero no la consonante aislada *k*. El lector que usaba el sistema tenía que decidir, por tanto, él mismo qué vocal debía elegir entre las cinco (o cualquiera que fuese el número y la variedad de vocales usadas en una lengua particular). Se lograba una drástica economía (pues era fácil memorizar los nombres de semejante ‘alfabeto’) al precio de una no menos drástica ambigüedad”.

E. A. Havelock (1986/1996.). *La musa aprende a escribir: Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente* (pp. 91-92). Barcelona: Paidós .

Para llevar a cabo una transcripción fonética exacta, los griegos adaptaron ciertos signos

consonánticos en la notación de sus vocales: *a* ‘alfa’, *e* ‘épsilon’, *o* ‘ómicon’, y ‘ípsilon’, posteriormente completadas con la innovación de la *i* ‘iota’. De hecho, esto no quiere decir que “inventaran” las vocales,⁸⁴ sino que “inventaron” la consonante pura, de modo que proporcionaron por primera vez una económica y exhaustiva representación visual de cualquier sonido lingüístico (E. A. Havelock, 1986/1996, p. 92). El *alfabeto*, en su acepción más restringida, como sistema fonético con signos independientes para la representación de consonantes y vocales, había nacido.⁸⁵

El hecho de incorporar las vocales constituyó un paso decisivo en el camino hacia una objetivación compleja del habla. En los sistemas de escritura anteriores, al no disponer de vocales que precisasen –sin posibles malentendidos– cada palabra, era necesario recurrir al conocimiento de datos no textuales para interpretar el significado de un escrito. De este modo se ha descrito estos sistemas como inmersos en el *mundo vital humano* de la oralidad, más que en el *mundo lógico-conceptual* que implicará el alfabeto.

La posibilidad de especificar grupos consonánticos y vocálicos convirtió el alfabeto griego en el primer sistema de escritura capaz de transcribir fonéticamente la totalidad del habla humana, con una gran ventaja sobre los silabarios anteriores, su drástica reducción en la cantidad de signos necesarios para la escritura. En este sentido, se ha identificado en la simbolización del sonido⁸⁶ articulada por el alfabeto, un complejo desarrollo tecnológico que orienta la capacidad de abstracción a partir de su reducción a equivalentes gráficos.

A partir de los siglos VI y V a. C., surgió en las ciudades-estado de Grecia y Jonia una sociedad a la que podemos caracterizar como *letrada*. Con posterioridad al siglo VII a. C., el uso de la escritura se habría generalizado ya en una amplia franja de actividades intelectuales y económicas de la vida pública griega. Es más que probable que esta generalización se viese facilitada por factores de tipo social, como la estructura misma de los sistemas políticos micénicos (libres de un poder centralizado y absoluto), y de índole económica, como el aumento de la prosperidad material⁸⁷ y el restablecimiento a partir del siglo VIII a. C. del comercio con Oriente. Asimismo, se han interpretado las particulares características de la escritura alfabética⁸⁸ como un factor importante en el desarrollo de la democracia política en Grecia. La hipótesis de que en el siglo V a. C. la mayoría de los ciudadanos pudieran leer las leyes y tomar parte activa en las elecciones y los procesos legislativos,⁸⁹ ha permitido a algunos investigadores establecer una estrecha vinculación entre el desarrollo de la *democracia*, como sistema político sujeto a variaciones históricas, y la difusión de la cultura escrita.

“En Atenas por ejemplo, las primeras leyes en ser leídas por el público en general fueron establecidas por Solón en los años 594-593 a. C.; la institución del *ostracismo* a comienzos del siglo V da por sentada la existencia de un conjunto de ciudadanos con conocimiento de la escritura: 6.000 ciudadanos debían escribir en un tiesto de cerámica el nombre de un individuo para que éste fuera desterrado (Carcopino, 1935:72-110). Hay abundantes pruebas de que en el siglo V existía un sistema de escuelas donde se enseñaba a leer y a escribir (*Protágoras*, 325d.) y un público lector de libros, satirizado ya por Aristófanes en *Las ranas*. La forma definitiva del alfabeto griego, que se estableció relativamente tarde en el siglo V, fue adoptada para su uso en los registros oficiales de Atenas por un decreto del arconte Euclides en el año 403 a. C.”

J. Goody e I. Watt (1963/1996). Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (p. 53). Barcelona: Gedisa.

3.2. Las implicaciones sociales de la escritura

Debemos entender la invención de la escritura desde la transformación pragmática que de la comunicación implica. Con la escritura, la comunicación entre los individuos, la reproducción del saber, así como la propia estructura y orientación de la tradición cultural dejaron de estar restringidas a la transitoriedad de la conversación oral. A partir de su desarrollo, la transmisión social del conocimiento se estableció sobre la base de una división del acceso desconocida hasta entonces: la capacidad o incapacidad de leer y escribir.

El surgimiento de la civilización griega constituye un ejemplo histórico de la transición de una sociedad oral a una sociedad en la que la cultura escrita se “generaliza”. Es decir, a una sociedad en la cual, a diferencia de los sistemas de escritura *teocráticos* de Egipto o Mesopotamia, la escritura no será considerada un arte esotérico, patrimonio de una oligarquía letrada, sino un sistema de comunicación cuyo aprendizaje se “universalizará” como tecnología de uso cotidiano entre la *ciudadanía*; tal como parece demostrar el hecho de que muchas de las inscripciones que nos han llegado correspondan a grafitos espontáneos.

Además de razones de naturaleza política y social, se ha querido ver en la reducción de caracteres y en el fonetismo de la escritura alfabética un elemento explicativo de su uso generalizado. Platón atribuía en *Las Leyes* tres años al proceso de aprendizaje del alfabeto, aproximadamente el mismo tiempo que emplea hoy día un niño en la escuela. En este sentido, D. Diringer (1948) calificaba al alfabeto como el “primer sistema de comunicación *democrático*” y “el máximo ejemplo de difusión cultural”, por oposición a los sistemas *teocráticos* del Antiguo Egipto. Desde una perspectiva cercana J. Goody e I. Watt (1963) distinguían en su análisis de los sistemas de escritura entre:⁹⁰

- *Sistemas de escritura no fonéticos*: que tenderían a registrar aquellos elementos del repertorio cultural que los especialistas letrados considerasen merecedores de interés en grado suficiente como para ser objeto de una representación escrita. Estos sistemas –de tipo pictográfico, logográfico y con recursos elementales de escritura fonética– han sido descritos como tendentes a la “reificación del orden natural y social establecido”, reproduciendo y perpetuando en su aplicación las características sociales e ideológicas de una elite letrada que los patrimonializa.⁹¹
- *Sistemas de escritura fonéticos*: que, en su intento por imitar el discurso humano a partir del *vertido*, de la transcripción gráfica de la palabra, se centrarían en reproducir el proceso mismo de interacción del habla. En estos sistemas, la representación *económica*, explícita y bastante precisa de los sonidos posibilita el establecimiento de un registro de la comunicación *descontextualizado* del orden natural y social de la comunidad que lo emplea.

Ahora bien, que podamos defender que las características particulares del alfabeto hayan contribuido a su difusión como sistema de escritura, no ha de hacernos olvidar que la generalización en el uso de una tecnología de la comunicación no se explica tanto por sus cualidades intrínsecas, como por las peculiaridades de la sociedad que la emplea. La difusión de un sistema de comunicación constituye un complejo proceso histórico y social que implica múltiples elementos de entidad heterogénea. La distinción entre sistemas de *escritura fonéticos* y *no fonéticos* –que desde su formulación misma caracteriza negativamente a unos, a partir de la falta de aquello que se considera esencial en los otros– en ningún caso, debería permitirnos inferir la superioridad, o el grado de evolución mayor, de los *sistemas fonéticos* con respecto a los *no fonéticos*.⁹² Como toda tecnología, la escritura debe ser entendida desde la consideración global de la sociedad que la aplica, analizada

con relación a circunstancias históricas específicas, examinando las condiciones sociales en las que su uso se desarrolla.

En este sentido, la facilidad con la que los individuos alfabetizados identifican su sistema de escritura⁹³ con la invención “más excelsa” de la comunicación humana,⁹⁴ debe ser fuertemente cuestionada.⁹⁵ Parece como si la capacidad que demostramos a la hora de dar cuenta de la perfecta adaptación del sistema alfabético a la sociedad occidental no nos permitiera distinguir en los *sistemas de escritura no fonéticos*, o *no enteramente fonéticos*, desarrollos igualmente perfectos, extremadamente refinados y completamente adecuados para la comunicación.

Las objeciones esgrimidas, de forma recurrente, en la glosa de la bondad y la “superioridad” del alfabeto sobre los demás –los “restantes”– sistemas de escritura, pasan por la facilidad de su aprendizaje, su economía gráfica, así como por su completa eficacia en la representación de la fonología de cualquier lengua⁹⁶. De este modo, se establece una contraposición inadecuada –errónea desde su formulación misma– entre el sistema alfabético y los *sistemas de escritura no fonéticos*, principalmente de tipo logográfico, en la que la “simplicidad” del alfabeto se opone a la “complejidad” de escrituras como la china o la japonesa.⁹⁷

La argumentación que esgrime la superioridad del alfabeto frente al número infinito de caracteres a aprender en un *sistema no fonético de escritura*, pasa por ignorar que en una lengua romanizada nunca nos detendríamos a considerar cuantas palabras⁹⁸ debemos conocer para poder comunicarnos de un modo competente, cuando de hecho la adquisición de este vocabulario constituye un proceso cargado de esfuerzo en el que participamos durante toda nuestra vida. En el caso de la escritura china (un sistema casi exclusivamente logográfico) el conocimiento de entre cinco y seis mil caracteres parece demostrarse suficiente.⁹⁹ De un modo cercano, en el sistema mixto logo-fonográfico de la escritura japonesa,¹⁰⁰ el conocimiento escrito y leído¹⁰¹ de unos dos mil *kanji*¹⁰² se considera suficiente para la vida cotidiana.

Desde esta perspectiva, deberíamos interrogarnos hasta qué punto la “simplicidad” del alfabeto explica y determina su grado de difusión social. Son muchos los factores (de tipo político, económico, social, histórico) a considerar en el estudio de los niveles de alfabetización. El caso de Japón constituye un ejemplo paradigmático al tratarse de una sociedad en la que la universalización de un sistema de escritura no alfabético suele superar los niveles de alfabetización de las principales potencias. Si bien es cierto que el aprendizaje de una escritura logográfica requiere de una gran cantidad de tiempo para el aprendizaje memorístico de los grafos, no lo es menos que el aprendizaje de una escritura fonográfica demanda de un esfuerzo analítico significativo para fraccionar las palabras en sonidos (G. Sampson, 1985/1997, p. 234), y aprender que una misma letra puede pronunciarse de modos distintos, esfuerzo que los individuos alfabetizados parecen olvidar. Así mismo, y por citar sólo un ejemplo, la carga significativa de los logogramas constituye, una vez incorporados, un elemento de gran utilidad en procesos de lectura y reconocimiento rápido de significados. G. Sampson señala a este respecto: “la hipótesis de que un escritura logográfica es más difícil de aprender que una fonográfica tal vez no sea falsa, sino carente de significación, dado que la verdad parece ser que los dos tipos de escritura involucran diferentes e incommensurables tipos de dificultad” (G. Sampson, 1985/1997, p. 234). En este sentido, R. A. Miller escribía en relación al sistema híbrido (*kanji-kana*) de la escritura japonesa:

“The writing system in use in Japan today is a cumbersome one, but so in a sense are all writing systems. It puts unusual burdens upon the child who must learn it in school, but so does English spelling. It provides problems which tax the ingenuity of the engineer and designer in adapting it to modern telecommunications and similar requirements, but so does every other writing system know.

Japanese society today appears to have not even an idiot fringe which still seriously proposes “doing anything” about the writing system [...] The system has shown itself to be almost incredibly durable. It was able to survive the social and psychological upheavals of Japan’s defeat in the war and her military occupation with no basic or significant change, and there is little reason to suspect that it will be any more vulnerable to whatever the future may have in store for the country and its people”.

R. A. Miller (1967). *The Japanese Language* (p. 138). Chicago / Londres: The University of Chicago Press.

Las dificultades en el procesado tecnológico de las *escrituras no fonéticas*, así como las disyuntivas que puede plantear la adaptación de préstamos lingüísticos, han sido, con mayor o menor fortuna, históricamente resueltos. En este sentido, la elaboración electrónica de la palabra permite el empleo ágil de un repertorio inmenso de caracteres almacenados, ya sea en el disco duro del ordenador, o en la memoria del teléfono móvil y los cada vez más frecuentes diccionarios electrónicos.¹⁰³ En cuanto a la incorporación de vocablos de otras lenguas,¹⁰⁴ si bien es cierto que en escrituras logográficas puede comportar dificultades reales, y que soluciones como la del chino en su empleo de morfemas del propio repertorio para acuñar compuestos presentan ciertas desventajas (G. Sampson, 1985/1997, p. 240), no lo es menos que estas objeciones aparecen principalmente en la comparación con el ajuste de los términos en sus sistemas de origen.

De igual modo, las enormes diferencias entre los distintos “dialectos” del chino¹⁰⁵ (que encuentran en la escritura una expresión común), así como la altísima incidencia de homófonos en lenguas como el japonés¹⁰⁶ (eficazmente resuelta mediante el uso de caracteres diferentes),¹⁰⁷ evidencian la relación ajustada entre estos sistemas de escritura y su realidad lingüística,¹⁰⁸ cuestionando una eventual romanización.¹⁰⁹

Finalmente, no deberíamos pasar por alto que se enfatice el potencial conservador de los *sistemas de escritura no fonéticos*, cuando el sistema alfabético continúa –“*en virtud de su perfección*”– prácticamente inmodificado desde sus orígenes griegos.¹¹⁰ Lejos de miradas preconcebidas y sesgos etnocéntricos, debemos concluir que la capacidad de abstracción, el razonamiento crítico, el escepticismo en el escrutinio de la realidad no son el efecto directo de la presencia o no de un determinado sistema de escritura. La ciencia, la lógica, la filosofía, los sistemas políticos igualitarios, surgen y se desarrollan en sociedades con independencia de que sus sistemas de escritura sean o no fonéticos. Seguramente, sólo desde esta perspectiva podremos llegar a entender que los sistemas de escritura constituyan al mismo tiempo un *estímulo* y un *reflejo* en el desarrollo sinérgico de realidades sociales, políticas e ideológicas particulares.

3.2.1. Crítica y escepticismo

La escritura registra artificialmente el pensamiento en una línea de continuidad fuera de la mente. Ahora bien, el lenguaje escrito no es una simple representación gráfica de lo oral. En el paso del dominio auditivo al visual, la escritura proporciona una contrapartida material del habla que va más allá de capacitar al individuo para expresar sus pensamientos sin interrupción.

El registro escrito dota al individuo de la posibilidad de volver a lo *dicho* y, por lo tanto, de revisarlo. Permite aislar un segmento del discurso, y someterlo a un análisis sistemático a partir de la comparación de distintos registros. Esta posibilidad de inspeccionar y manipular, de escrutar y reordenar el discurso afecta de un modo profundo a la estructura y el contenido del propio pensamiento. De este modo, la escritura constituye un medio de comunicación que facilita la tarea de

hacer evidentes las inconsistencias semánticas que resultan diluidas en el discurso oral. En este sentido, las posibilidades de la escritura para revelar y hacer prosperar contradicciones y paradojas han sido señaladas (J. Goody e I. Watt, 1963; J. Goody, 1977; E. A. Havelock, 1963, 1976; W. J. Ong, 1982) como un medio preciso en el desarrollo de una determinada orientación escéptica del conocimiento, significativamente fértil en la preservación de los resultados de su aproximación crítica a la *realidad*.

La escritura más allá de fijar el pensamiento, preservándolo en el tiempo y el espacio, permite analizar las reglas internas que gobiernan un argumento, implicándose en la tarea de objetivar, de sustantivar en entidades distintas sus componentes. La palabra escrita deviene así una entidad alienada, segregada del flujo del habla. Esta capacidad de *objetivar lo oral* ha permitido ver en la escritura un instrumento e, incluso, una condición para el incremento del conocimiento.

La voz escrita permanece autónoma, desvinculada del devenir temporal, del proceso de recuerdo y olvido propio de la sociedad oral. Palabras como *alma*, *justicia* o *bien*, centrales en la reflexión filosófica, difícilmente podrían haberse concebido como entidades discretas, abstraídas del resto de la oración, es decir, de su contexto social, en el pensamiento situacional de la oralidad. La distancia que propicia la escritura como tecnología de registro y escrutinio, entre el individuo y sus actos verbales, comporta un examen crítico, sistemático y *objetivo*, no exento de resonancias en las estructuras mismas del conocimiento.

En este sentido, Havelock (1963, 1976) ha analizado la relación entre la implantación del sistema alfabético y el nacimiento de la tradición intelectual, filosófica, surgida en la Grecia del siglo VI a. C., reconociendo en la introducción de esta escritura dos siglos antes, un cambio no sólo en el medio de comunicación, sino en las formas de reflexividad griegas. Havelock constata que gran parte del pensamiento griego evolucionó en una cultura oral, vinculando la invención de la ciencia y la filosofía a la estructuración del pensamiento originada por la escritura. En la época de Platón, siglo V a. C., la escritura alfabética habría empezado a convertir en innecesaria la formulación mnemotécnica del recuerdo, así como la función de “enciclopedia social” que distinguió a la poesía en la preservación y transmisión oral del conocimiento. Desde esta perspectiva podemos entender que para Platón, frente al pensamiento *totalizante* del poeta,¹¹¹ y a su tendencia a la identificación emotiva, pasional, con personajes y relatos heroicos, con el juego de episodios y acción, el filósofo constituya el hombre del pensamiento abstracto, aquel que, como miembro de una elite natural:

“quiere aprender a replantear todas esas cosas en un lenguaje distinto, hecho de abstracciones aisladas, tanto conceptuales como formales; un lenguaje que se esfuerza en despojar sucesos y acciones de su inmediatez, para descomponerlos primero y reorganizarlos luego en categorías, imponiendo así la regla del principio en lugar de la acomodaticia intuición, y, en general poniendo un alto al rápido juego de la acción instintiva haciendo que el análisis razonado se constituya en modelo básico para la vida”.

E. A. Havelock (1963/1994). *Prefacio a Platon* (p. 260). Madrid: Visor.

De este modo, Platón opone “poesía” a “filosofía”, o lo que es lo mismo, la intuición y la pasión de la “opinión”, al rigor del “conocimiento” fundado en el aprendizaje de la matemática y la lógica, única vía para el acceso a la comprensión de la vida humana en los términos “objetivos”, “científicos” establecidos para la Academia (E. A. Havelock, 1963/1994, pp. 43-44, 256-257). Coherente con esta filosofía conformada por la influencia de la escritura en la abstracción social del conocimiento, Platón excluirá a los poetas de su República, dado que estudiarlos significaba aprender a reaccionar con el *alma* y no con la *lógica*. Su condena sólo tendrá sentido a partir del desarrollo de la escritura como registro del conocimiento, una aplicación que convertía en obsoleta y burda la transmisión poética del saber. Platón ejecutará su condena a pesar de la censura de la letra

como destructora inhumana de la memoria –y por tanto de la experiencia– expresada en el *Fedro*. La situación liminar de la obra platónica, deudora de la estructura oral de la reflexividad del diálogo y producto así mismo de la crítica y el escepticismo lógico introducidos por la escritura, se revelará manifiesta en este tipo de paradojas.

El propio Platón se hallaba de hecho en un contexto intelectual diferente al de la oralidad agónica que conoció su maestro Sócrates, un mundo que había iniciado ya la descontextualización del saber¹¹² que se vería intensificada de un modo irreversible por la escritura. A pesar de no haber textualizado su obra, Sócrates prefigura ya las implicaciones letradas de este nuevo contexto de pensamiento.¹¹³ La reflexión de la filosofía platónica dará cuenta así de una realidad que ha emprendido el camino de la conformación caligráfica del mundo.¹¹⁴ Una realidad intelectual para la que las estrategias compositivas de los poetas, su tradición formularia de acumulación y almacenamiento del saber, empezaban a parecer extrañas, frente al análisis agudo, a la disección abstracta y distanciada –descontextualizada– que posibilitaba el alfabeto como sistema de escritura.

Para Havelock, el estímulo en la reflexión crítica que implicó la interiorización psíquica de este sistema habría contribuido, así, al proceso de transformación de la *conciencia griega*. En este sentido, podríamos conceder al potencial abstractivo del alfabeto un lugar revelador en el desarrollo de la distinción entre la opinión corriente, *doxa*, y el acceso problemático a la verdad, *episteme*, a través del razonamiento lógico, *logos*, desarrollada por la filosofía griega. Es decir, la abstracción alfabética –su competencia en sitiar la ambigüedad, revelando las inconsistencias de un discurso– subyacería en el método de análisis filosófico-científico que, segregado de la realidad considerada, conforma su propio objeto de conocimiento.¹¹⁵

En su célebre libro *La galaxia Gutenberg*, Marshall McLuhan (1962) verá también en el alfabeto el origen de la *destrribalización* del hombre, al separar el pensamiento de la acción,¹¹⁶ y convertir al individuo en responsable de sus pensamientos y actuaciones. Con la escritura, el mundo mágico del oído y la neutralidad de la vista se hundirán en la *destrribalización* de la experiencia, en la *disociación alfabética de los sentidos*, que –para McLuhan– abisman al individuo en una situación de escisión y desequilibrio personal.

“Evidentemente, de aquí podemos seguir que el hombre alfabetizado que encontramos en el mundo griego es un hombre dividido, un esquizofrénico, y que eso han sido todos los hombres alfabetizados desde la invención del alfabeto fonético [...] Una vez aparecido el alfabeto fonético, con la abstracción que hace de sentido a sonido, y la traducción que efectúa del sonido a un código visual, los hombres se encuentran enfrentados a una experiencia que tiene que transformarlos. No existe ningún tipo de escritura pictográfica, ideográfica o jeroglífica que tenga el poder destrribalizador del alfabeto fonético. Excepto la fonética, ninguna otra escritura sitúa al hombre fuera del pensamiento posesivo y de la total interdependencia e interrelación que tiene la estructura auditiva. El hombre destrribalizado sólo tiene un camino hacia la libertad y la independencia a partir del mundo mágico y lleno de resonancia: las relaciones simultáneas del espacio oral y el acústico. Éste, a través del alfabeto fonético, coloca inmediatamente a los hombres en diferentes grados de esquizofrenia dualística”.

M. McLuhan (1962/1973). *La Galaxia Gutenberg* (p. 32). Barcelona: Edicions 62.

Sin embargo, debemos evitar el determinismo tecnológico de las interpretaciones que identificando en el alfabeto fonético el nacimiento del razonamiento crítico, o de la mirada escéptica del pensamiento científico, han discriminado entre sociedades en las que resulta posible o no el desarrollo de una aproximación objetiva a la *realidad*. Si bien puede ser cierto que “el hecho de poner por escrito algunos de los principales elementos de la tradición cultural en Grecia permitió tomar conciencia de dos cosas: del pasado en tanto que diferente del presente, y de las incongruencias inherentes a la perspectiva de la vida que el individuo heredaba de la tradición

cultural en su forma documentada”, y que “puede conjeturarse que estos dos efectos de la difusión de la escritura alfabética han continuado y se han multiplicado desde entonces, a un ritmo cada vez mayor desde la aparición de la imprenta” (J. Goody e I. Watt, 1963/1996, pp. 65-66), no lo es menos que en la sociedad oral la capacidad crítica o el razonamiento escéptico no resultan extraños.¹¹⁷ Aquello realmente ajeno es una determinada tradición en la sistematización de este tipo de razonamiento, en la que la escritura –como registro externo, fijo y revisable del pensamiento– ocupa un lugar significativo.

Un ejemplo nos ayudará a ilustrar este punto. La existencia de una compleja civilización como la de los incas en la que la escritura era desconocida, nos permite reflexionar acerca de la posibilidad de alcanzar un elevado grado de desarrollo tecnológico y cultural sin el conocimiento de esta tecnología. Los incas utilizaban un sistema de registro y cómputo confeccionado con cordeles, nudos y colores, el *quipu*: un conjunto de cuerdas, generalmente de algodón o lana, teñidas de diferentes colores, y anudadas en una gran cuerda horizontal. Los colores y la tonalidad de cada cordel, el número de nudos que presentaba, así como el orden y los espacios observados entre cada uno al atarlos al cordel principal, constituyen los elementos “lingüísticos” del *quipu*.

Aunque, tal como señalan Marcia y Robert Ascher “cuando se toma en las manos, un quipu resulta poco impresionante; seguramente, en nuestra cultura, podría confundirse con una enmarañada fregona de suelos vieja” (M. Ascher y R. Ascher, 1991/1997, p. 60), el *quipu*, como medio de registro tridimensional, constituye un complejo sistema de codificación semántica, articulado en base a la combinación cromática, táctil y física de los cordeles, tejidos y anudados rítmicamente por los funcionarios del imperio. Los *quipus* de más de cuatro kilogramos encontrados en tumbas incaicas evidencian que, más allá de ser un mero sistema de registro contable, el *quipu* constituía un medio de comunicación¹¹⁸ en el que el conocimiento se *inscribía* para la eternidad.

La sociedad oral no carece en absoluto de capacidad crítica o de razonamiento escéptico, sino de una determinada tradición en la sistematización de este razonamiento, que se relaciona con el uso de la escritura como registro externo, fijo y revisable del conocimiento. En este sentido, el éxito del alfabeto fonético residiría en la síntesis extrema que en la representación gráfica del sonido articula, de una simplicidad y adecuación reveladoras, que lo convierten en un revolucionario estímulo intelectual. Como señalan Goody y Watt “la noción de representación de un sonido mediante un símbolo gráfico es en sí misma un salto tan asombroso de la imaginación que lo notable no es que se haya producido en un momento relativamente tardío de la historia de la humanidad, sino de hecho que haya llegado a producirse” (J. Goody e I. Watt, 1963/1996, p. 49). En este mismo sentido, Ong ha escrito que uno de los hechos más notables respecto al alfabeto es que sólo haya sido inventado una vez en la historia de la humanidad, prueba evidente –para este autor– de la misma naturaleza “excepcional” y “extrema” de este hallazgo (W. J. Ong, 1982/1999, pp. 90-91).¹¹⁹

Ahora bien, no debemos negligir que esta invención, calificada de “avance”, traza una orientación determinada, establece las bases de una racionalización particular de la realidad, que separa *lo pensable* de *lo impensable*, *lo lógico* de *lo ilógico*, *lo racional* de *lo irracional*. Es decir, la escritura alfabética provee una determinada representación de las cosas. Lejos de ser asimilado de un modo neutro, el alfabeto sólo puede *liquidar* o *reducir*¹²⁰ la complejidad del mundo, tal como en la representación visual la perspectiva renacentista construye el espacio en un *quantum continuum* trazado en base al lenguaje matemático de las homogeneidades, a partir de ortogonales y puntos de fuga que sostienen su representación verosímil,¹²¹ o el sistema métrico decimal –sueño de fraternidad universal hijo de la Revolución Francesa– estandariza la *realidad* a través de unidades fijas,

secuenciales, que igualan desde el abstracto de la medida entidades objetivamente heterogéneas.¹²²

En un sentido similar, el antropólogo E. Leach (1976)¹²³ señala, a propósito de las ordenaciones numéricas, como cualquier clasificación en la que las clases se ordenen en una sucesión del tipo “1, 2, 3, etc” implica necesariamente una ordenación potencial de las categorías, donde la primera no sólo es diferente de la segunda, sino que también es mejor. De igual modo que en los sistemas de evaluación de tipo cualitativo una *A* será siempre superior en “excelencia” a una *B*, o a la “corrección” de una simple *C*.

Desde inicios del siglo XVII la ordenación alfabética del conocimiento en las enciclopedias constituyó un poderoso referente. Conocida durante toda la Edad Media, será entonces cuando esta clasificatoria deje de ser un sistema subordinado para convertirse en la operativa de organización fundamental. Como ha señalado P. Burke, la asunción del orden alfabético en la organización escrita del conocimiento constituyó un elemento más, pero uno muy determinante, en el proyecto político e intelectual de la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert, en un proceso que “reflejaba y simultáneamente estimulaba el paso de una visión del mundo jerárquica y orgánica a otra de tipo individualista e igualitaria. En este sentido es lícito que hablemos ‘del contenido de la forma’, que reforzaba los ambiciosos deseos de los editores de subvertir la jerarquía social al menos en algunos puntos” (P. Burke, 2000/2002, p.151-152). De este modo, el cambio del sistema temático¹²⁴ al alfabético más allá de representar simplemente un desplazamiento de menor a mayor eficacia, daría cuenta de un cambio en las visiones del mundo, de “una pérdida de fe en la correspondencia entre el mundo y la palabra” (P. Burke, 2000/2002, p. 240) manifiesta en la mutación en los hábitos de lectura. El ahorro de tiempo en la recuperación de la información que la ordenación alfabética implica tuvo un precio: la atomización del saber en pedazos, su encasillado en los tipos móviles, en las páginas del diccionario presididas por las letras “A”, “B”, “C”, etc., en lo que constituiría la expresión y el estímulo de la moderna fragmentación del conocimiento.

Será así como la invención de *gramáticas* del pensamiento y de las ciencias, o la misma división del saber en disciplinas cognitivas autónomas referirá, en definitiva, a una lógica concreta, lineal y alfabética, implicada en la tarea de sistematizar el saber en compartimentos estancos, en complejos y tablas, desde cuyas casillas¹²⁵ se establecen los límites del propio sentido. Una lógica¹²⁶ en la que encuentra su origen nuestra idea de ciencia positiva y *objetiva*, de razonamiento crítico, de superioridad intelectual en el conocimiento en relación a los *otros* desarrollos culturales posibles.

“Relacionando el sonido sin sentido con el signo sin sentido hemos construido la forma y el sentido del hombre occidental”.

M. McLuhan (1962/1973). *La Galaxia Gutenberg* (p. 64). Barcelona: Edicions 62.

3.2.2. Listas, tablas y fórmulas

La expresión abstracta en un modo cercano a lo que entendemos por lista caracterizó ya los primeros sistemas de escritura de Oriente Próximo. Lejos de identificar en los inventarios de cuentas de las tablillas sumerias el producto menor de la interacción entre el registro y la actividad económica, se ha visto en ellos los elementos constitutivos de un cambio que excede la naturaleza de las transacciones afectando al *modo de pensamiento*. Más allá de constituir una mera herramienta de registro, la escritura habría comportado desde sus orígenes una *tecnología del intelecto* (J. Goody e I. Watt, 1963), implicada en la transformación de las capacidades mentales.

En este sentido, Goody (1977/1985, p. 99) apunta una hipótesis muy sugerente: el *acto de listar*, el ejercicio de abstracción sistemática que plantea su notación, estaría en el origen de los sistemas de ordenación fonética, presente ya en los silabarios, y desarrollado en la síntesis extrema que constituye en el ámbito simbólico la invención del alfabeto. De hecho, la invención misma de las matemáticas en Babilonia, al igual que en otras grandes civilizaciones, dependería también del desarrollo anterior de un sistema –aunque no fuese alfabético– de tipo simbólico. Como en el ejercicio de listar, la invención de un sistema de notación constituiría, de este modo, un requisito previo imprescindible para el surgimiento de los tipos de procedimientos altamente abstractos, descontextualizados y arbitrarios, con los que opera la representación matemática.

La descontextualización del mensaje que comporta la escritura estimularía así, fórmulas especiales de la actividad lingüística, asociadas a formulaciones particulares en el planteamiento y la resolución de cuestiones, que permitirían desarrollar con mayor profundidad la capacidad de abstracción inherente al hecho mismo de escribir.

Tablas, listas, fórmulas y recetas, lejos de representar el habla, tratan los productos verbales de una manera desconectada y abstracta, asequible sólo a partir de las formas lingüísticas singulares vinculadas al registro gráfico. La lista, la tabla, la fórmula y la receta constituyen, a partir de márgenes, casillas y variables, las herramientas extremas de la abstracción, implicadas en la tarea de clasificar, de subsumir el conocimiento en categorías.

Como señalara Foucault (1974), nos empeñamos en creer erróneamente que las cosas esperan en silencio a ser anunciadas en las casillas blancas de un tablero en virtud de una ley interior que, más allá de nuestra elección, tiende a ordenarlas en redes secretas. Las listas desbordan la mera cristalización, el simple *relevamiento* del saber “puesto por escrito”, comprometiendo en su desarrollo una orientación particular del conocimiento que enfrenta al individuo con los problemas de la clasificación, “desafiándolo” a la redefinición constante, en los límites de su capacidad intelectual. Resulta plausible considerar que el sesgo asumido en este proceso afecte y sea afectado por la manera de ordenar el mundo y de pensar la realidad considerada socialmente adecuada.

“La lista descansa sobre la discontinuidad más que sobre la continuidad; depende de su emplazamiento físico, de su localización; puede ser leída en diferentes direcciones, hacia los lados y hacia abajo, de arriba abajo, así como de izquierda a derecha; tiene un comienzo claramente definido y un final preciso, que es un límite, como un ribeteado de un trozo de tela”.

J. Goody (1977/1985). *La domesticación del pensamiento salvaje* (p. 96). Madrid: Akal.

Por lo tanto, más allá de la simple organización del pensamiento, podemos entender este tipo de herramientas como instrumentos analógicos implicados en la cognición y en el procesamiento intelectual del conocimiento. Es decir, como elementos clave en el proceso general de la planificación de la acción humana.

Un ejemplo nos ayudará a ilustrar este punto. El inventariado de bienes, la relación de contribuciones, o el reparto de un botín, no resultan posibles sólo con el registro escrito, y así lo constatamos al referir en el estudio de la oralidad la acción de listar en los inventarios de riqueza personal intercalados en el relato homérico. Sin embargo, su presentación caligráfica, más allá de implicar el registro de una transacción, constituye también la vía para la institución de una manera formalizada de concebir las relaciones personales y materiales (J. Goody, 1977/1985, p. 103).

En este sentido, Ong (1982/1999, p. 81) señala que la interiorización tecnológica de la escritura, su incorporación a la vida psíquica, intelectual, y social de los individuos ha transformado la conciencia humana más que cualquier otra invención particular. En el ser humano, *lo artificial*, la tecnología y sus implicaciones, se convierten en *lo natural*, de igual modo que en la interpretación de

una pieza musical podemos experimentar, a través de una ejecución técnica, la *naturalidad* del sentimiento que quiso transmitirnos su compositor.

3.2.3. Pasado y presente

El desarrollo sistemático del escepticismo o la lógica implica la revisión crítica de las ideas aceptadas sobre el universo, tanto como la consideración de las incongruencias de la tradición cultural heredada. En la sociedad oral, la tradición cultural se transmite por medio de la comunicación personal, y los cambios en su contenido son paralelos a un proceso homeostático de olvido y reajuste constante de aquellos contenidos que dejan de ser necesarios en el presente. Frente a esto, en la sociedad letrada los registros, los documentos escritos, fijan contenidos y creencias, orientaciones del pensamiento y posicionamientos ante el mundo, trazando una frontera radical con el presente. Lo escrito deviene muerto, anacrónico, desde el momento mismo de su registro.¹²⁷

La comparación palabra por palabra de un suceso revela las contradicciones entre las diferentes versiones de un hecho –la misma noción de *versión* está estrechamente vinculada al registro escrito– y sólo resulta posible a partir de la sistematización de la información en documentos, de la existencia de archivos y, por lo tanto, de una *tradición de investigación documental* (E. L. Eisenstein, 1979) guiada por el escrutinio crítico de las distintas fuentes. Desde esta perspectiva, Goody y Watt señalan que la distinción entre *mito* e *historia*, en el sentido más literal, surge cuando la escritura alfabética anima a la humanidad a “colocar una narración acerca del universo o de panteón, al lado de otra y entonces percibir las contradicciones que se encuentran entre ellas” (J. Goody e I. Watt, 1963/ 1996, p. 24).

La escritura propicia una actitud hacia el pasado muy diferente de la que se desarrolla en las sociedades orales. El registro escrito evidencia las contradicciones del repertorio cultural en las creencias y en las categorías del conocimiento, “complica” la adaptación del pasado a las necesidades del presente y dificulta o impide el olvido, procesos en los cuales se basa la transmisión del conocimiento en la sociedad oral.

“En el plazo de uno o dos siglos desde la fijación por escrito de los poemas homéricos, aparecieron, primero en Jonia y más tarde en Grecia, muchos grupos de escritores maestros que tomaron como punto de partida la convicción de que gran parte de lo atribuido a Homero era incongruente e insatisfactorio en muchos aspectos. Los logógrafos, dedicados a registrar las genealogías, cronologías y cosmologías que se habían transmitido oralmente desde el pasado, pronto se encontraron con que la tarea los llevaba a emplear su capacidad crítica y racional para crear una nueva síntesis individual”.

J. Goody e I. Watt (1963/1996). Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (p. 55). Barcelona: Gedisa.

Con el surgimiento de la escritura, el tejido de equilibrio constante entre pasado y presente que confecciona la sociedad oral se deshilacha. La plasticidad del relato oral no es conjugable con la rigidez del registro escrito. El dinamismo de su textura polisémica –inasible para la práctica caligráfica– se revela inconsistente en el intento de su fijación escrita, que erróneamente interpreta como *versiones*, las distintas expresiones que integran su patrimonio creativo. De este modo, el relato que “no resiste” la crítica a la que lo somete el volcado escrito de sus diversas formulaciones, queda relegado a la categoría de *mito*.

De este argumento no debemos inferir que la sociedad oral esté “condenada” a permanecer en un suerte de “prehistoria dominada por el mito”, tal como cuestionábamos al analizar la transmisión

verbal de la tradición. El propio Malinowski señaló cómo los pueblos sin escritura suelen efectuar una distinción¹²⁸ entre el cuento popular intrascendente, la formalidad del mito, y la leyenda casi histórica. Cabe también recordar aquí la distinción que Lévi-Strauss formula entre *mito* e *historia*. Para el estructuralismo, debajo de la morfología heterogénea de la expresión mítica subyace una sistemática universal, la regularidad de la combinación infinita de un cuerpo de elementos mitológicos común. Un mismo mito puede encontrarse en expresiones diversas, simultáneas y a la vez diferentes, y no por ello dejará de ser considerado válido. Algo análogo sucede con nuestra concepción de *historia* como inventario de acontecimientos. Si tomamos el relato de dos historiadores pertenecientes a tradiciones intelectuales diferentes, y con posiciones políticas dispares, seremos capaces de reconocer las divergencias entre sus discursos, pero no por ello dejaremos de identificar la homonimia del suceso narrado, ni convendremos la falsedad del mismo.

“No estoy muy lejos de pensar que en nuestras sociedades¹²⁹ la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función, ya que para las sociedades ágrafas y que por tanto carecen de archivos la mitología tiene por finalidad asegurar, con un alto grado de certeza –un certeza completa es obviamente imposible– que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado. Sin embargo, para nosotros el futuro debería ser siempre diferente, y cada vez más diferente del presente, diferencias que en algunos casos dependerán, es claro, de nuestras elecciones de carácter político. Pero a pesar de todo el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas y no en forma separada de la mitología, sino como una continuación de ésta”.

C. Lévi-Strauss (1978/2002). Cuando el mito se convierte en historia. *Mito y significado* (pp. 74-75). Madrid: Alianza.

Tal como la escribimos, la historia está prácticamente basada en su totalidad en documentos manuscritos o impresos (E. L. Eisenstein, 1979), ahora bien, este hecho no debe hacernos olvidar que la “modalidad mítica” que ve en el pasado un medio de actuación sobre el presente nunca ha dejado de acompañarnos. El relato histórico, como tal, permanece inconcluso. La sociedad letrada, ya la manuscrita, y extensamente la de cultura impresa, encuentra en la priorización o el menosprecio de ciertos registros la posibilidad de actuar sobre un presente empeñado en la empresa de perpetuarse. Carente de los mecanismos de *amnesia estructural* con que caracterizábamos la sociedad oral, la sociedad letrada parece abocada a la paradoja y la contradicción, al juego de contrasentidos, a los contradiscursos constantes que provoca el ingente volumen de registros que cubren de forma extensiva todos sus campos de conocimiento.

En la sociedad letrada, sobre todo a partir de la invención de la imprenta de caracteres móviles, el olvido ya no es posible, sólo queda el recurso de *reinventar el pasado*, adaptándolo instrumentalmente al presente.¹³⁰ Es decir, suprimir los acontecimientos de los registros, “borrar” a los individuos de las imágenes, eliminar los nombres, erradicar los comportamientos que ya no interesan o que sencillamente “molestan”, y vincularse simbólicamente, *míticamente* con otros sucesos, con otras historias. Así es como tenemos que interpretar los episodios recurrentes, a lo largo de nuestra trayectoria letrada, de quema de libros, es decir, de destrucción, de abolición de lo que el libro *dice* para siempre, sin posibilidad de ser alterado.

El pasado registrado, reinventado y reinterpretado encuentra en el ritual de la palabra escrita, en el poder de la caligrafía, del *tipo gráfico*, la justa correspondencia a la fuerza simbólica con la que la sociedad oral dota el verbo como medio de actuación. Es en definitiva, el dominio del registro como prueba, de la evidencia documental que obliga al cumplimiento de lo escrito, del texto que “sienta precedente”, que “crea jurisprudencia”.

3.2.4. Comunicación y trascendencia

En *El orden del discurso*, Foucault (1970) sostiene la práctica inexistencia de sociedades carentes de lo que denomina *relatos importantes*, de aquellas narraciones que merecen ser explicadas, repetidas, recitadas en ceremonias periódicas, de las recopilaciones de historias que una vez narradas se conservan bajo la sospecha de esconder alguna cosa más, de ocultar algún secreto más allá de lo dicho.

Frente a los discursos que “se dicen” en las conversaciones cotidianas, y que desaparecen en el transcurso mismo de ser pronunciados, encontramos estos discursos trascendentes, aquellos que conformados por palabras rebosantes de significación, “son dichos”, permanecen dichos, y nos impelen a su continua repetición. Se trata de la seducción que ejercen en nosotros los textos religiosos, los documentos jurídicos, los discursos míticos, los grandes escritos sobre el mundo. En las sociedades letradas, el poder de la palabra manuscrita o de la letra impresa se enlaza con la magia del verbo, con la fuerza evocadora del habla, con la potencia de la oración y de las palabras objeto de tabú, tal como mencionábamos *supra*.

En las religiones donde la Verdad emana de un texto revelado, de un libro sagrado, como la *Biblia* o el *Corán*, el mismo término de *escritura* adquiere un significado sagrado, al constituir la expresión de la verdad revelada.¹³¹ Los cristianos designan sus libros sagrados con el nombre de *Escrituras*, y en el *Corán* la escritura es en sí misma “escritura de Dios”. Como en el antiguo Egipto, donde había que evitar con paráfrasis el uso de ciertos *jeroglíficos* considerados peligrosos por su poder sagrado. Para la tradición, el acto de nombrar confiere poder sobre el nombramiento. Así, en las “religiones del libro”, el nombre de Dios no debe ser pronunciado en vano. En el mismo sentido, la ortodoxia judía prohíbe, de un modo expreso, alterar su forma o escribirlo íntegramente.

Ong señala que la escritura como tecnología que enfrenta al individuo con su propio pensamiento hace posible las grandes tradiciones religiosas introspectivas como el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el Islam, basadas en textos sagrados (W. J. Ong, 1999, p. 106). Tradiciones en las que lo venerado es el poder trascendente manifiesto en la escritura. Se reverencia la entidad eterna de su marca, la fijación perpetua, inmutable, que de la tradición revelada expresa gráficamente el *carácter*, la letra. De este modo, el *libro* deviene objeto de devoción como representación tangible del poder de la palabra divina, más allá de la comprensión de su significado misterioso.¹³²

“En la China tradicional, una vez preparado un cartel comercial, un estandarte con alguna cita o cualquier frase escrita con letra caligráfica de exposición, se quemaba incienso para honrar la escritura y se realizaba un acto de celebración antes de colocarla en su puesto. En general, se evitaba pisotear o tirar cualquier hoja que contuviese un carácter escrito: en toda ciudad, y hasta en las aldeas más pequeñas, existía un templete ‘de la piedad por los caracteres’ (en chino, *xízità*) al que se llevaban todos los escritos encontrados casualmente o tirados para que pudieran ser honorablemente quemados”.

G. R. Cardona (1981/1999). *Antropología de la escritura* (p. 149). Barcelona: Gedisa.

Como señala Goody (1985), cuando surge la escritura, con frecuencia se convierte en la más popular técnica de adivinación, precisamente por su capacidad de hacer posible el acceso a los “secretos” cifrados. La escritura rompe la virtual identidad entre el hablante y lo que se dice, la participación entre verbo y suceso, y establece una nueva relación entre la marca y la acción, que obliga a los especialistas a replantear las formas de influir en lo sobrenatural. Los adivinos pasan a jugar así con técnicas especializadas, operando con signos e inscripciones, estableciendo combinatorias que comportan a menudo la manipulación de números y grafías con cierto grado de

misticismo, como en el caso de los pitagóricos o de la literatura cabalística.

El estudio grafológico que interpreta en el trazado de la letra el rastro de la contaminación emocional de su autor, de su *personalidad*, tiene una clara correspondencia con el esoterismo de estas prácticas.¹³³ Se trata de la implicación esencial –individual y social– de la marca escrita, y no tan sólo en su proyección externa, sino también en el grabado del propio cuerpo, en el tatuaje, en la pintura corporal, en las escarificaciones cutáneas. La *escritura social* del pasado, como un presente indeleble, marca el cuerpo física y metafóricamente con el rastro tangible del *rito de paso* (Arnold van Genep, 1909), de los estadios vitales recorridos, estigmatiza con la cifra la condición de reo en la piel del convicto, o fija con una *letra escarlata* la “altura moral” de quien la porta.

Entre los nuba del Sudán, la capacidad de ornamentarse es lo único que diferencia a los humanos del resto de los animales, ya que incluso el lenguaje fue también en un tiempo patrimonio de los monos. Para los bafia de Camerún, un hombre sin escarificaciones no es diferente de un cerdo o de un chimpancé, y lo mismo sucede con los caduveo, entre los cuales el rostro es fruto de su decoración: “Sólo ella confiere al ser social la dignidad humana, el significado espiritual” (G. R. Cardona, 1981/1999, p. 188).

La creencia en un futuro “que está escrito”, esperando ser leído, interpretado en los vaticinios del adivino, del brujo, del visionario, da cuenta de esta lógica. En el mismo sentido podemos explicar la práctica de los *sortes*, abrir un libro al azar y leer en la primera página encontrada la respuesta a una decisión importante. Contamos con innumerables ejemplos que vinculan escritura y trascendencia, recordemos sólo la creencia misma de poder hallar en la *Biblia* la respuesta a todas las cuestiones importantes de la existencia; la identificación en los símbolos grabados en amuletos y talismanes, o en las oraciones escritas en tablillas, de la fuerza para desencadenar acciones, para operar actuaciones positivas; o la voz demoledora de los epitafios, que revela el mensaje persistente de los muertos hacia los vivos, poniendo de manifiesto que mientras la fuerza evocadora de la palabra pronunciada se extingue en su último sonido, la potencia de la fórmula escrita permanece intacta en el tiempo.

Existe una estrecha relación que vincula escritura y muerte, frente al proceso de invención y recreación constante de la tradición oral. La sociedad letrada, ya en la cultura manuscrita y principalmente en la tipográfica, conforma a partir de la fijación y la rigidez, de la finitud que implica el texto escrito, el arquetipo de clausura y aspereza que caracteriza el pensamiento occidental. La relación siniestra de la letra escrita, sobretodo de la impresa, con la muerte de la creación, nos ha legado una práctica reveladoramente explícita, la de guardar entre las páginas de un libro flores muertas, el equivalente psíquico del marchitamiento de lo oral que, una vez registrado, decesa para siempre.

4. Comunicación y medio

4.1. Medio y referencialidad

Los sistemas de escritura han sido interpretados como estímulo y reflejo en el desarrollo de realidades políticas, sociales e ideológicas particulares (J. Goody e I. Watt, 1963; J. Goody, 1977; E. A. Havelock, 1963, 1976; W. J. Ong, 1982). Más allá de constituir una mera tecnología de registro,

se ha visto en la escritura una *tecnología del intelecto* (J. Goody e I. Watt, 1963), involucrada en la transformación de las capacidades del propio pensamiento, que distancia al individuo de sus actos verbales propiciando el desarrollo de una orientación escéptica, de una reflexión crítica, con un papel significativo en la transformación de las formas de la conciencia.

La objetivación y la descontextualización del pensamiento que posibilita la escritura alfabética llegará, con la invención de la imprenta de tipos móviles en la Europa del siglo xv, a unos niveles de expresión desconocidos hasta entonces, implicándose en el surgimiento de la conciencia individual y la reflexividad privada. Esta situación se verá radicalmente afectada con la incorporación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en un mundo que había aprendido a pensarse desde el referente fijo y lineal del texto escrito.

El ejercicio de objetivación del conocimiento que comporta el registro escrito, y el esfuerzo abstractivo del que da cuenta la escritura alfabética, enfrentan al individuo consigo mismo a través de un soporte externo. No es extraño, pues, que se haya señalado este hecho como primordial en el desarrollo de la conciencia individual, es decir, de un grado de reflexividad privada¹³⁴ más allá de la que tendría razón de existir en la sociedad oral.

“Cuando el lenguaje se separó visualmente de la persona que lo hablaba, entonces también la persona, fuente del lenguaje, adquirió unos contornos más nítidos, y nació el concepto de individualidad (*selfhood*)” (p. 152).

“[...] el descubrimiento de la individualidad (*selfhood*) se podría considerar parte y parcela de aquella separación entre el conocedor y lo conocido [Havelock hace referencia al descubrimiento de la noción socrática del *yo* en el proceso de la *paideusis*] que la creciente difusión de la capacidad de leer y escribir favorecía” (pp. 23-24).

E. A. Havelock (1986/1996). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.

Actividades individuales, como leer o escribir, obligan a la psique a concentrarse en sí misma, para buscar en su interior las respuestas que en la sociedad oral quedan inscritas en el mundo sensible. El dietario, la agenda, el diario íntimo, el cuaderno de anotaciones personales se implican en la tarea de objetivar la experiencia, fijándola en el tiempo, incrementando la propia autoconciencia por oposición a la del resto de los individuos.

Aunque ya hemos señalado que la fuerza de la homogeneidad de la sociedad oral ha sido mitificada con frecuencia, podríamos caracterizar la experiencia personal como bastante menos individualizada que en la sociedad caligráfica, y mucho menos que en la cultura impresa. En la sociedad oral, la individualidad sólo adquiere sentido con relación al grupo. De este modo, se espera que la identidad manifestada en visiones oníricas y en sueños iniciáticos sea interpretada en clave social. El propio individuo queda *inscrito* en un escalonamiento de conversaciones, de interacciones cara a cara, que lo incardina en los mecanismos omnipresentes de una socialización constante. De forma inevitable, cada actuación pone en contacto al individuo con las pautas de pensamiento, sentimiento y acción del resto de la comunidad. En la sociedad oral la opción se situaría entre la tradición cultural o la soledad (J. Goody e I. Watt, 1963), aunque quizás la formulación de esta cuestión en los términos de una disyuntiva, adolezca de la incapacidad de su planteamiento mismo para concebir una realidad que tome lo social, antes que lo individual, como premisa básica de la existencia.

Este ejercicio de reflexividad individual se habría incrementado radicalmente con la incorporación del texto impreso en la vida cotidiana. De este modo, la imprenta profundizaría aún más el proceso de abstracción social del individuo, al aislarlo psíquicamente en la lectura y el estudio, en la reflexión solitaria. En la antigüedad y durante la etapa manuscrita de la cultura

occidental, la lectura era principalmente una actividad social. Los libros eran leídos en voz alta, por un esclavo o un *lector*, a un grupo de personas. La lectura silenciosa y solitaria resultaba prácticamente inexistente. Lo seguiría siendo hasta la generalización del libro impreso, más transportable y de dimensiones más reducidas que los manuscritos de los copistas, que establecía – como el caballete del pintor en el arte– las bases psicológicas para la lectura tal y como la entendemos hoy día.

La abstracción social del individuo sería el correlato de una abstracción paralela, la que imponía el nuevo espacio tipográfico, con sus márgenes y límites para la expresión descontextualizada del conocimiento, con el “horror de su vacuidad”. El libro, como objeto reproducible, pasaba a constituir un instrumento para la organización del conocimiento mediante portadas, títulos, índices, capítulos, paginaciones y bibliografías.¹³⁵ De este modo, el libro abstraería realidades, estandarizando lenguajes y contenidos, difundiendo a través de textos e imágenes, de impresos, xilografías y grabados, orientaciones y saberes a escala planetaria.

En este sentido, E. L. Eisenstein (1979) ha señalado las implicaciones de la imprenta en la conformación del pensamiento moderno. La serialización del conocimiento que la imprenta posibilitaba, el cambio en su *racionalización, estandarización y amplificación*, coadyuvaría así, a la difusión europea del pensamiento renacentista, a la reforma protestante, y al desarrollo de la ciencia y el capitalismo modernos. Para Eisenstein, la imprenta afectó profundamente la vida intelectual y espiritual de los individuos, estableciendo un vínculo tipográfico con un saber que podía acumularse para su revisión posterior, para su verificación y crítica. A partir de entonces, resultaría posible leer e interpretar la Biblia en cada hogar, sin la intermediación de la Iglesia, o analizar, contrastar y discutir “publicaciones científicas”, tratados, mapas y esquemas, libres de los errores e inconsistencias que se deslizaban en su reproducción manual¹³⁶.

“Los hombres del conocimiento tenían que dedicarse a ‘copiar fatigosamente al pie de la letra’ tablas, diagramas y términos que no les eran familiares. La producción impresa de ediciones completas de series de tablas astronómicas no sólo no ‘intensificó’ anteriores pautas, sino que las invirtió, creando una situación nueva que permitió disponer de más tiempo para la observación y el estudio” (1994, p. 30). “La tipografía facilitó que surgieran formas de acción combinatoria, tanto social como intelectual, lo cual determinó que cambiasen las relaciones entre los hombres del conocimiento y los sistemas de ideas” (1994, p. 54). “Como *un* factor de cambio, la imprenta alteró los métodos de recopilación de datos, los sistemas de su almacenamiento y recuperación y las redes de comunicaciones usadas por las comunidades letradas de toda Europa” (1994, p. 11).

E. L. Eisenstein (1979/1994). *La revolución de la imprenta en la edad moderna europea*. Madrid: Akal.

La tendencia a utilizar la escritura, e incluso los sistemas de escritura complejos, como meros soportes de memoria, dificultó en un principio que su tecnología sirviese de inmediato para poco más que transmitir y consolidar la tradición cultural existente. De este modo, la tradición oral ejerció una influencia constante en el desarrollo de la cultura escrita. Ong (1982) señala que en Occidente la cultura manuscrita continuaría vinculada al mundo oral hasta la invención de la imprenta de tipos móviles. M. T. Clanchy (1979, en W. J. Ong, 1982). expone cómo en Inglaterra, al menos hasta el siglo XII, la revisión de cuentas financieras se hacía oralmente, leyendo las cifras en voz alta. Prueba que los números se comprendían mejor escuchándolos que observándolos en silencio, como hacemos hoy en día. De hecho, todavía denominamos *auditar* (es decir, “escuchar”) a la revisión de cuentas. En este sentido, McLuhan (1962/1973, p. 61) sostiene que la *disociación alfabética de los sentidos* no será completa hasta la invención de la imprenta, a partir de la cual leer en voz alta un texto escrito perderá su razón de ser.

“El material escrito era secundario al oído de maneras que hoy en día nos parecen excéntricas. La escritura servía principalmente

para recircular el conocimiento al mundo oral [...] mientras ahora experimentamos la lectura como una actividad visual que suscita sonido en nosotros, la primera etapa de la impresión aún la consideraba fundamentalmente como un proceso auditivo al cual la vista sólo ponía en marcha” (pp. 118-120).

“Al sacar las palabras del mundo del sonido –donde primero tuvieron origen en el intercambio humano activo– y relegarlas definitivamente a la superficie visual, y al explotar de otros modos el espacio visual para el manejo del conocimiento, la impresión alentó a los seres humanos a pensar cada vez más en sus propios recursos internos (conscientes e inconscientes) como cosas, impersonales y religiosamente neutras. La impresión ayudó a la mente a sentir que sus posesiones se guardaban en alguna especie de espacio mental inerte” (p. 130).

W. J. Ong (1982/1999). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México D.F.: F.C.E.

Si la escritura alfabética consiguió fragmentar el habla en equivalentes gráficos de las unidades fonéticas, la invención de la imprenta de tipos móviles sería en gran parte responsable de que las palabras pasaran a entenderse como entidades concretas constituidas por letras, por caracteres preexistentes a su representación impresa. Las palabras, como compuestos de letras, conformarían así el trazo continuo de la horizontal del texto, en una articulación geométrica análoga a la que describe la línea infinita en la perspectiva pictórica. De este modo, con la tipografía, la cultura de la imprenta profundizó todavía más en la división de la experiencia que impone la escritura alfabética, distanciando irreconciliablemente pensamiento y acción.

Desde los siglos VII y VIII, chinos, coreanos y japoneses (D. Chibbett, 1977) conocían la técnica para imprimir textos mediante el uso de bloques de madera con relieves grabados. La civilización china disponía incluso de la capacidad tecnológica para imprimir con caracteres móviles, con los que se reproducían tipos básicamente logográficos. Aquello que singulariza la invención de la imprenta de tipos móviles en la Europa del siglo XV será su combinación con un invento anterior, el alfabeto fonético, que había impuesto la *disociación de los sentidos* (M. McLuhan, 1962/1973) a partir de la representación gráfica del sonido. La imprenta de tipos móviles profundizará así en el ejercicio de objetivación y abstracción del pensamiento inherente a la escritura, implicándose en el estímulo y el desarrollo de la conciencia individual y la reflexividad privada.

La imprenta transforma de manera pragmática las palabras en cosas, en realidades abstractas descontextualizadas de *acontecimiento*, de *situación* alguna. De un modo más definitivo e implacable que nunca, los caracteres móviles emplazan las palabras en el espacio abstracto del vacío del “negro sobre blanco”, encerrándolas en el texto en búsqueda de sentido. En este espacio, la distribución y el control de la ubicación de cada elemento, de cada palabra, pasará a ser el oficio del maestro impresor, la técnica de la composición. La representación fija y lineal del texto impreso se convertirá, así, en la expresión de un pensamiento unívoco y totalizante, que conformará los límites de la conciencia moderna.¹³⁷

En el análisis que hace en torno a los efectos psicológicos e intelectuales de la imprenta, McLuhan argumenta la forma en que su invención implicó una transformación radical de la cultura que estableció una división extrema entre la sociedad anterior, la manuscrita, y la posterior, la del texto impreso. Esta división haría aún más profunda la *disociación alfabética de los sentidos* imponiendo la *destrribalización* de la experiencia. En este sentido, la influencia que las tecnologías de la comunicación ejercen sobre el contenido transmitido llevará a McLuhan a afirmar que “el medio es el mensaje”.

“La impresión de tipos alfabéticos, en la cual cada letra era vaciada en un pedazo separado de metal, o tipo, constituyó un adelanto psicológico de la mayor importancia. Marcó profundamente la palabra misma en el proceso de manufactura y la convirtió en una especie de mercancía”.

La imprenta desarrolla de manera extrema la empresa descontextualizadora del conocimiento que siglos antes había iniciado el alfabeto. La linealidad tipográfica construye así la linealidad del sentido de la *conciencia moderna*. El libro, la letra impresa, lleva hasta el límite la objetivación, la clausura del significado en el cuerpo gráfico de la escritura. El libro de texto,¹³⁸ el catecismo, el manual de instrucciones, autorreferenciales y blindados en su inteligibilidad, alienados de todo aquello que exista fuera de sus páginas, llegarán a constituir el arquetipo de la abstracción del conocimiento. Nunca el lenguaje había sido tan textual como se revelará con la imprenta.¹³⁹

“La imprenta es la fase extrema de la cultura alfabética, y lo primero que hace es destrabalar o descolectivizar al hombre. La imprenta eleva los rasgos visuales del alfabeto a la mayor intensidad de definición. Por este motivo la imprenta lleva el poder individualizador del alfabeto fonético mucho más allá de lo que la cultura manuscrita podía haber ido. La imprenta es la tecnología del individualismo. Si los hombres se decidieran a modificar esta tecnología visual por una tecnología eléctrica, el individualismo se encontraría igualmente modificado”.

M. McLuhan (1962/1973). *La Galaxia Gutenberg* (pp. 187-188). Barcelona: Edicions 62.

4.2. Oralidad y escritura resignificadas

Frente a la experiencia finita y conclusa del texto impreso, las modernas tecnologías de la comunicación introducirán cambios radicales en la transmisión del conocimiento y la interacción social más allá de la expresión lineal del registro escrito. Los nuevos entornos obligarán a replantear la ilusión de la segregación de la información y el saber, que en la representación gráfica impusieron el alfabeto y la tipografía a partir del aislamiento de *lo oral* en *lo visual*.

Las elaboraciones electrónicas de la palabra y la imagen que plantean los medios audiovisuales, así como la aparición de nuevos entornos como la *realidad virtual* o el *ciberespacio*, sacuden la ordenación tipográfica del mundo, lineal y cerrada, obligando a replantear los procesos de comunicación, y la distinción misma entre oralidad y escritura. En este sentido, la ordenación tipográfica del mundo, que había conjugado las nociones de *universal* y *totalidad* en saberes descontextualizados y verdades autosostenidas –como el lenguaje positivo de la ciencia– se verá radicalmente afectada por la incorporación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

En este sentido, el filósofo francés Pierre Lévy (1998) plantea que la *cibercultura* es la expresión de una mutación en la esencia misma de la cultura, al manifestar la aparición de una nueva modalidad universal, que ya no está construida sobre la idea de totalidad y sentido único como el universal totalizador de la cultura tipográfica, sino sobre la indeterminación y el cambio, sobre la inestabilidad continua de un espacio en metamorfosis constante, el *ciberespacio*. En esta nueva modalidad universal el sentido se define precisamente por su multiplicidad, por la pluralidad de microcontextos que enlaza, mediante los cuales cada individuo construye su itinerario nómada y transversal, estableciendo enlaces entre *webs*, vinculando redes de redes y generando en definitiva su propio contexto, *identidad* y sentido.

El ciberespacio es, pues, un espacio metafórico en constante transformación, en el cual la comunicación, la transmisión social del conocimiento ya no es fija ni unívoca como en la escritura, sino tan inestable y cambiante como la enorme red de interconexiones que la constituye. Se trata de

un espacio global en el que la misma noción de *fuera de contexto* deja de tener sentido en medio de un entorno hipertextual y dinámico, de vínculos multidireccionales.

En este nuevo contexto la reflexión privada e individual se diluye en recuperados espacios comunitarios, en *chats* y conversaciones en línea, en nuevas propuestas relacionales desde las que conformar la propia realidad a partir de la identificación con el medio, sin necesidad de recurrir a escenarios reales, *sólo* desde la representación y el simulacro de un espacio virtual. En la interpretación de un escenario tal se revelan claves las nociones de *simulacro*, *ficción*, *representación*, *hiperrealidad verosímil*, o el juego entre la *realidad* y sus apariencias (M. Augé, 1998; J. Baudrillard, 1978; Z. Bauman, 2000; P. Virilio, 1996).

El universo cibernético plantea, pues, la distorsión de los conceptos tradicionales de espacio y tiempo. La velocidad en las comunicaciones, la inmediatez de las conversaciones en línea, los *chats* en tiempo real, difuminan las fronteras entre *lo real* y *lo ilusorio*, obligándonos a redefinir la relación de la *realidad* con su representación. Las infinitas posibilidades para la interconexión que propone el ciberespacio hacen resurgir un mundo heterogéneo y plural en el que los sentidos y las orientaciones resultan más próximos a las modalidades características de la comunicación oral que a las del registro escrito. La fenomenología del habla, evanescente e inestable, envolvente y fugaz, se nos demuestra más afín a nuestra experiencia virtual que la linealidad y la rigidez del registro impreso.

El ciberespacio, como entorno metafórico y real, es decir, con consecuencias en la *realidad*, como ámbito de interacción permanente, en el cual la creación constante de nuevos itinerarios y nuevas relaciones se rige por los imperativos de un presente continuo, dinámico y colectivo, participado y veloz, nos acerca, más que a la expresión descontextualizada y totalizante de la linealidad tipográfica, a la amnesia estructural en la orientación comunal de un presente que tiende hacia la homeostasis, al escalonado continuo de conversaciones *in praesentia*, a la realidad comunicativa, en definitiva, con la que caracterizábamos la transmisión y la expresión del pensamiento en la sociedad oral.

4.3. Propuesta para la reflexión

A lo largo de este capítulo hemos visto cómo el ejercicio de objetivación y abstracción del pensamiento iniciado con la invención de la escritura, y acentuado con el sistema alfabético, cristalizó en una *tecnología del intelecto* –la imprenta de tipos móviles– que intensificaría el sesgo descontextualizador de los anteriores sistemas de registro y acumulación del conocimiento. Su aplicación cotidiana contribuyó a desarrollar las dinámicas intelectuales, las formas de reflexividad, individuales y sociales, características de la conciencia moderna. El surco seguía labrándose. Las elaboraciones electrónicas que de la palabra y la imagen nos plantean las tecnologías de la información y la comunicación surgidas en el siglo XX, han afectado profundamente esta ordenación tipográfica del mundo –lineal, finita y conclusa– obligándonos a replantear los procesos comunicativos y la distinción misma entre oralidad y escritura.

La lectura del siguiente artículo constituye un material interesante para reflexionar sobre la función de la oralidad en un mundo que, hasta el surgimiento de las tecnologías de registro y difusión del sonido, permaneció inscrito en el universo tipográfico.

El doblaje de Churchill

Un actor puso la voz en alguno de los históricos discursos del líder británico durante la II Guerra Mundial

La palabra fue, para Winston Churchill, un arma de doble uso: un instrumento para levantar la moral de soldados y civiles en la cruzada aliada contra el nazismo y un remedio para persuadir a los enemigos. Sus famosos discursos llegaron, a través de la radio, al hogar de los británicos, al frente de batalla y a territorios invadidos por Hitler. Pero el reciente descubrimiento de un disco en el viejo formato de 78 revoluciones por minuto, fechado el 7 de septiembre de 1942, suscita dudas sobre la autoría de las grabaciones existentes del gran líder británico de la II Guerra Mundial.

La etiqueta del disco aporta pocas dudas sobre su autor: BBC, *Churchill: discurso. Artista: Norman Shelley*. El reputado actor británico de voz, fallecido en 1980, reproduce el discurso de Churchill en su primera comparecencia en la Cámara de los Comunes como jefe de Gobierno. Incluye míticas frases, como “lucharemos en las calles y en las colinas. Nunca nos rendiremos...”, que el primer ministro pronunció el 13 de mayo de 1940. “Es el primer testimonio que parece confirmar que Churchill utilizó un actor para grabar sus discursos”, señaló ayer el catedrático Piers Brendon, director del archivo del Churchill College, en Cambridge.

En los años setenta, Shelley desveló que el British Council había contratado sus servicios para grabar algunos discursos del estadista, pero pocos le creyeron. El *establishment* montó en cólera y, desde entonces, biógrafos e historiadores discuten sobre el tema. La controversia se complica en tanto que el propio Churchill grabó algunos de sus discursos al finalizar la guerra como testimonio para la posteridad y, quizá también, como recurso financiero suplementario. Estas grabaciones, a cargo de la BBC y la discográfica Decca, se utilizan asiduamente en filmes o documentales de televisión.

“Siempre hemos sido escépticos, puesto que en nuestros archivos no tenemos testimonios que corroboren la versión de Shelley. Esta grabación no aporta pruebas al 100%; es interesante, eso sí, pero también suscita muchas cuestiones. La historia sobre la autoría de las grabaciones de Churchill aún no se ha cerrado”, advierte el experto en el archivo del mandatario, de padre inglés y madre estadounidense.

En 1940, la radio no había accedido al palacio de Westminster, sede del Parlamento británico, y Brendon recuerda que los locutores de la BBC retransmitieron repetidamente extractos del discurso inaugural del primer ministro. “¿Por qué Shelley, un actor excelente y muy conocido, grabó este discurso, que muchos conocemos de memoria, dos años después de la fecha original? Quizá se debería a fines propagandísticos o como material para un documental o película”, especula el director del archivo de Cambridge. “Lo único claro al respecto”, continúa, “es que Churchill no quiso engañar a los británicos”. La BBC, por su parte, indicó ayer que no hay motivos para pensar que sus emisiones durante la guerra pertenecieran a la voz de un actor. “Shelley quizá grabó el disco en la BBC, pero la corporación no lo transmitió”, señala un portavoz del organismo público.

La aparición del documento con la voz de Shelley no alterará, defiende Brendon, el papel de Churchill en la historia mundial. “Es un tecnicismo que no cambia la visión que tenemos de Churchill. Su oratoria fue el mejor obsequio a la II Guerra Mundial. Como dijo Clement Attle, primer ministro laborista del 1945 a 1951, la mejor contribución de su antecesor a la guerra fue hablar de ella”, explica.

A diferencia de mandatarios contemporáneos, Churchill prescindió de experto en redacción y elaboró cada uno de sus discursos hasta lograr el contenido y tono correctos. Su método de trabajo era peculiar. “Preparaba los borradores sentado en la cama, con el gato a sus pies, un puro en la boca y una caja de champaña como cenicero”, rememora el historiador.

El disco, sin embargo, ayudará a poner fin a décadas de especulaciones sobre la autoría de muchas grabaciones de Churchill. Anthony Shelley, el hijo del actor, podrá llevar a analizar este vital testimonio que descubrió hace unos días en su residencia de Gales. Así, expertos en sonido podrán por primera vez comparar la voz simulada de Churchill con la registrada en decenas de cintas que se conservan de sus discursos. Se estima que al menos tres grabaciones de las más famosas intervenciones del entonces primer ministro en el Parlamento –los discursos conocidos como *Lucharemos en las playas*, *La hora más adecuada* y *Dunkirk*– pueden pertenecer a Shelley. Su hijo confía en hacer por fin justicia a su contribución a la guerra.

L. Gómez (2000). El doblaje de Churchill. *El País* (31 de octubre).

Tal como se ha señalado a lo largo de este capítulo, los medios electrónicos de comunicación hicieron evidente el resurgimiento de la oralidad, y con él, la inauguración de una nueva era de la palabra hablada. En el escenario bélico, el poder de la voz encontraría en oradores como Winston Churchill, Adolf Hitler, Franklin Rossevelt, o Lluís Companys, a los intérpretes de verbo excesivo y

persuasión “mediúmnica” de una antigua tradición, la del discurso político y el relato moralizante, la del ágora clásica. De base oral y soporte escrito, la tradición retórica se vería resignificada por las revolucionarias posibilidades de difusión que ofrecía un medio como la radio, vehículo de comunicación oral hijo de la cultura tecnológica que emprendió la escritura alfabética. En este sentido, Havelock expone el sentimiento que le embargó al escuchar radiado un discurso de Adolf Hitler:

“Las frases estridentes, vehementes, pronunciadas en *staccato*, retumbaban y resonaban y se sucedían sin cesar, serie tras serie, inundándonos, golpeándonos, medio ahogándonos, y aun así nos mantenían inmobilizados, escuchando una lengua extranjera que, sin embargo, de alguna manera imaginábamos entender. Ese conjuro oral se había transmitido en un abrir y cerrar de ojos a través de miles de millas, se había grabado automáticamente, amplificado y derramado sobre nosotros”.

E. A. Havelock (1986/1996.). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente* (p. 57). Barcelona: Paidós.

En *La galaxia Gutenberg*, McLuhan (1962) anunciaba polémicamente¹⁴⁰ que la cultura electrónica confería de nuevo a nuestras vidas una *base tribal*, casi de “comunidad mística” con el entorno, poniendo fin al orden impuesto por la tipografía. La interdependencia electrónica recrearía el mundo a imagen de una *aldea global*, oral y colectiva, restituyendo – en el *paso del ojo al oído*– la unidad sensorial que la escritura, el alfabeto y la imprenta habían contribuido a deshacer. En este nuevo mundo oral, Berthold Brecht no podía encontrar una imagen más fértil que un pequeño transistor, para describir su huída de la barbarie nazi, en el mismo periodo en que las palabras de Churchill exhortaban a la resistencia de los británicos a través de la BBC.

“Tú, pequeña caja, te aferraste a mí cuando escapaba,
de modo que tus válvulas no deberían romperse.
Llevada de la casa al barco, del barco al tren,
de modo que mis enemigos podrían seguir hablándome a mí
junto a mi cama, a mi dolor
lo último por la noche, lo primero por la mañana,
de sus victorias y de mis inquietudes.
Prométeme no marcharte sin hacer ruido de repente”.

Berthold Brecht, citado por M. McLuhan (1991/1997). La comprensión de la radio. En D. Crowley y P. Heyer. *La comunicación en la historia. Tecnología, cultura, sociedad* (p. 318). Barcelona: Bosch.

Poco importa a efectos de la consideración de lo dicho, que fuera la voz del propio Churchill, o la técnica interpretativa de un doble, de un “recitador”, la que arengase a sus conciudadanos. La trascendencia del discurso, la magnitud de la palabra, el eco de esperanza que en cada hogar, en cada refugio, en cada trinchera despertaba, fundaban su certeza, legitimaban su entidad como *verdadera*, por encima de cualquier otro tipo de consideraciones. La significación y eficacia con la que la elaboración electrónica dotaba al verbo, cargaban de potencia un relato –moralizante y movilizador– que hallaba su fuerza en la revisión contemporánea de una tenaz tradición de recitadores y rapsodas. La palabra dicha recuperaba así, en su *radiodifusión*, la *electricidad* penetrante, la energía inefable –el *maná*–¹⁴¹ del discurso envolvente de una oralidad imperecedera.

-
1. Las características de este capítulo obligan a concentrar nuestro análisis en los sistemas de comunicación orales y escritos, en un sentido acotado del término, no siendo posible considerar otras tecnologías relacionadas con el fenómeno comunicativo de la oralidad y la escritura, tales como las empleadas en el cálculo y la computación, o la notación y escritura musical. Sobre estos temas, puede consultarse: G. Ifrah (1985/1987). *Las cifras. Historia de una gran invención*. Madrid: Alianza; G. Ifrah (1994/2001). *Historia universal de las cifras*. Madrid: Espasa Calpe; T. Crump (1990/1993). *La antropología de los números*. Madrid: Alianza; R. Harris (1995/1999). *Escrituras no glóticas: la matemática. Signos de escritura*; J. Chailley (1967). *La musique et le signe*. Lausanne: Éditions Rencontre; R. Widdess (1996). *The oral in writing: early Indian musical notations*. *Early Music*, XXIV, 3, 391-406; F. Sassanelli (1999). *Scrittura della musica e scrittura sulla musica*. *Música Realità*, 58, 115-132).

2. “En pocas palabras, el conjunto de hábitos mentales que excluye el pensamiento abstracto y el razonamiento propiamente dichos, parece por lo visto, extendido a una gran cantidad de sociedades inferiores, constituyendo un rasgo característico y esencial de la mentalidad de los primitivos” (L. Lévy-Bruhl, 1922/1972, pág.32).
3. Lévy-Bruhl aplicó la noción durkheimiana de *representación colectiva*. E. Durkheim (1915).
4. La identificación entre el supuesto subdesarrollo mental de la *sociedad primitiva* y el aprendizaje infantil en la *sociedad moderna*, constituyó un lugar común en los estudios evolucionistas.
5. Como M. J. Buxó (2003, pp. 85-98) señala en un revelador artículo: “Desde sus orígenes la Antropología Cultural se ha esforzado en destacar el carácter intelectualmente creativo de toda sociedad aun siguiendo estrategias cognitivas diferentes según los niveles de complejidad tecnosocial. Y, en este sentido, Radin (1927), al analizar formas de pensar a través de diferentes cosmologías indígenas, llega a la conclusión de que no eran simplemente seguidores de costumbres y creyentes, sino pensadores que trabajaban con ideas e imágenes para darles coherencia y hacerlas abstractas”.
6. Tesis que sentaba las bases del paradigma relativista (*relativismo cultural*) que define el estudio antropológico de la diversidad cultural.
7. El análisis inductivo, el estudio exhaustivo de la realidad particular de una sociedad, estaba llamado a reemplazar las teorías ontogenéticas de la evolución cultural superando los excesos del método comparativo, las explicaciones basadas en determinismos geográficos, y la aplicación incontrastada de las tesis difusionistas del XIX.
8. Franz Boas se adelantaba así, de un modo pionero y audaz, al rechazo de la noción de *raza* como categoría científica.
9. Havelock calificaría de este modo la obra de Lévy-Bruhl junto al interés por la oralidad de C. Lévi-Strauss, M. Jousse, L. Febvre y H. J. Martin (E. A. Havelock, 1986/1996, pp. 81-82).
10. J. Goody (1977).
11. J. Goody (1977/1985, p. 11).
12. B. Malinowski sostenía una definición racional y esencialmente práctica del *pensamiento primitivo*, que actuaba por lógica, considerando en un cálculo racional las opciones a su alcance dentro de la propia cultura. Cuando la razón empírica y científica se revela incapaz de explicar la realidad, se recurría –de un modo utilitarista– a la magia y a la religión. Ver en este sentido B. Malinowski (1948).
13. Tanto las de tipo material (alimento, vestido, cobijo, etc.) como las psicológicas (a través de la magia, la religión, los mitos, los rituales, etc.).
14. La reflexión por la reflexión, por el puro placer de conocer y significar, a partir de su ordenación, el mundo.
15. De igual modo que califica a ambos pensamientos como científicos, Lévi-Strauss incide en las contigüidades entre un mito forjado en el *desinterés* de la reflexión por el conocimiento, y una ciencia que debe reconocer la necesidad de integrar en su perspectiva los aspectos más cualitativos de la realidad. “...ha habido un divorcio –un divorcio necesario– entre el pensamiento científico y aquello que yo llamé la lógica de lo concreto, es decir el respeto por los datos de los sentidos y su utilización como puestos a las imágenes, a los símbolos y cosas del mismo género. Atravesamos actualmente una etapa en que quizás podamos dar cuenta de la superación o de la inversión de este divorcio en la medida en que la ciencia moderna parece estar capacitada para progresar no sólo según su línea tradicional –presionando continuamente hacia delante, pero siempre en el mismo y limitado carril– sino también, y simultáneamente, ensanchando el carril para reincorporar una gran cantidad de problemas anteriormente dejados de lado” (C. Lévi-Strauss, 1978/2002, pp. 34-34).
16. Para Lévi-Strauss el pensamiento científico halló las condiciones para autoconstruirse a partir de su separación con “aquello que podríamos denominar pensamiento mitológico –para llamarlo de alguna manera, aunque no sea ése el nombre exacto–”, que tuvo lugar durante los siglos XVII y XVIII. Es decir, “cuando el pensamiento mitológico, no digo se disipó o desapareció, pasó a un segundo plano en el pensamiento occidental del Renacimiento y del siglo XVIII” (C. Lévi-Strauss, 1978/2002, p. 79). La ciencia de Bacon, Descartes o Newton se irguió y afirmó contra las viejas generalizaciones del pensamiento místico y mítico, dándole la espalda a lo que se concebía como la ilusión del mundo de los sentidos, en total contradicción con el mundo real –regido por las propiedades matemáticas– al que sólo podía acceder el intelecto.
17. “En mi opinión es absolutamente imposible concebir el significado sin orden” (C. Lévi-Strauss, 1978/2002, p. 33). En este sentido, Lévi-Strauss define el análisis estructuralista como “la búsqueda de invariables o de elementos invariables entre diferencias superficiales [...] Podría decirse que es un problema de traducción: traducir lo que está expresado en un lenguaje –o en un código si se prefiere, aunque el término ‘lenguaje’ es suficiente– a una expresión de un lenguaje diferente” (C. Lévi-Strauss, 1978/2002, p. 29-30).
18. Como señala en *El pensamiento salvaje* “toda clasificación es superior al caos” (C. Lévi-Strauss, 1962/1992, p. 33).
19. “Una de las conclusiones que, probablemente, pueda extraerse de la investigación antropológica es que, pese las diferencias culturales existentes entre las diversas fracciones de la humanidad, la mente humana es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades” (C. Lévi-Strauss, 1978/2002, p. 43)
20. C. Lévi-Strauss (1964) *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*; (1966) *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*; (1968) *Mitológicas III El origen de las maneras de mesa*; (1971) *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. (Publicadas en español por F.C.E., México D.F., desde 1968).
21. Los miembros de un mismo clan, o de una misma fraternidad, se sienten estrechamente solidarios entre sí, defienden las mismas causas,

- combaten los mismos enemigos. Un complejo entramado de tabúes y prescripciones organiza en torno al tótem la vida de los individuos, prescribiendo un conjunto de reglas a observar precisamente: la prohibición de matar o comer el animal o la planta totémicos, así como la *exogamia*, la prohibición de contraer lazos matrimoniales entre individuos portadores de un mismo tótem. Ambos casos, las interdicciones matrimoniales y las prohibiciones alimenticias, se explican por los lazos de identidad que unen al individuo con su tótem, puesto que la propia circunstancia es consubstancial a la suerte que éste corra.
22. Desde esta perspectiva, el comportamiento humano debe ser explicado en clave social, desde la consideración de que todos los fenómenos sociales son *hechos sociales* (noción desarrollada en el análisis científico por Durkheim) interiorizados por los individuos en obligaciones morales.
 23. En este sentido, Durkheim describirá las *sociedades primitivas* como sociedades de *solidaridad mecánica* (en las que la cohesión social es alcanzada por la minimización de las diferencias individuales) en oposición a la *solidaridad orgánica* de las *sociedades modernas* (donde resultarán necesarios mecanismos complementarios que contrarresten la disolución de los vínculos de solidaridad producidos por el avance en la división del trabajo).
 24. Este punto se expone más detalladamente en B. Guarné (2004).
 25. “La lección de escritura” en *Tristes Trópicos* (1955).
 26. Jacques Derrida (1967) criticará el “desdén” con que Lévi-Strauss se refiere a lo que para él constituyen codificaciones de la genealogía y la estructura social nambikwara. En este sentido señalará que “no existe signo lingüístico anterior a la escritura”.
 27. Cabe señalar que posteriormente el *construccionismo social* aunaría las aportaciones de estos autores con la reflexión de la filosofía del lenguaje –particularmente de los teóricos de la Escuela de Oxford como J. L. Austin (1962) y su definición de *acto ilocutivo*– y las investigaciones de la sociología (P. L. Berger y T. Luckmann, 1966), la etnometodología (H. Sacks, 1963; H. Garfinkel, 1967) y la fenomenología (A. Schütz y T. Luckmann, 1974), en una panoplia heterogénea que conformaría las bases de su reflexión teórica.
 28. Refiriéndose a Lévi-Strauss, J. Goody escribía “Lo que ocurre es que él, como el resto de nosotros, es una víctima del binarismo etnocéntrico encerrado en nuestros propios conceptos acerca de la cruda división de las sociedades del mundo entre primitivas y avanzadas, europeas y no europeas, simples y complejas. Como señalizaciones generales, estos términos pueden ser permisibles. Pero construir sobre una base tan tenue la idea de dos aproximaciones distintas al universo físico parece escasamente justificada” (J. Goody, 1977/1985, p. 18).
 29. J. Goody e I. Watt (1963). The consequences of literacy. En J. Goody (1968/1996) (Ed.). *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa.
 30. En relación con este punto, cabe recordar la hipótesis Sapir-Whorf (E. Sapir, 1931; B. L. Whorf, 1956) y su formulación en torno a la influencia de las formas lingüísticas tanto como moduladoras de la cultura, como condicionadoras de la cognición. Esta cuestión se expone más detalladamente en B. Guarné (2004).
 31. Sobre esta cuestión, D. R. Olson (1994) comparte las exposiciones de J. Goody e I. Watt (1963) acerca del papel instrumental de la escritura y el aumento de la alfabetización en el desarrollo de una tradición científica y escéptica, pero considera que las razones no deben buscarse únicamente en la evolución del registro, sino en las maneras de leer los textos y en una nueva actitud respecto de la lengua favorecida por la lectura, la interpretación y la escritura de esos textos. Para Olson, en las investigaciones sobre los efectos de la cultura escrita en el desarrollo conceptual y el conocimiento, el énfasis debe situarse más que en los *modos de escribir*, en los *modos de leer*, “dado que el arte de la lectura es lo que permite que un texto sea tomado como modelo de forma verbal, esto es, de ‘lo dicho’” (D. R. Olson, 1994/1998, p. 39).
 32. Esta perspectiva analítica debería evitar incurrir en interpretaciones de tipo unicausal basadas en la lectura reduccionista del determinismo tecnológico.
 33. Por *sociedad letrada* entenderemos aquella que dispone de un sistema de escritura complejo que permite desarrollar la transmisión social del conocimiento por medio de su registro, ya sea manuscrito o impreso. Sin embargo, esto no debe hacernos ignorar que los sistemas de comunicación oral siguen teniendo en esta sociedad una importancia primordial, implicándose en el desarrollo dinámico de formulaciones comunicativas. Cabe recordar aquí la reflexión que en torno este concepto formula E. L. Eisenstein (1979) “Nosotros conservamos las obras de lo amanuenses, pero las tendencias posttipográficas han sido retrotraídas hacia atrás de un manera tal, que se hace difícil imaginar la existencia de una cultura letrada propia basada en la copia manuscrita. Ni siquiera hay un término consensuado para denominar al sistema de comunicaciones escritas que fue predominante antes de la aparición de la imprenta” (E. L. Eisenstein, 1979/1994, p. 18).
 34. M. McLuhan (1962/1973 y 1964/1996) escribe: “[...] las dicotomías falsas y las cantidades visuales que la imprenta impone a nuestros sentidos, a partir del siglo XVII, asumieron carácter de productos empaquetados o ‘sistemas’ de filosofía. Son del tipo que se puede presentar y describir en pocos minutos, pero que, gracias al mesmerismo de la imprenta, han tenido ocupada la atención de generaciones enteras” (M. McLuhan, 1973, p. 287).
 35. Tal como J. Goody (1968) reconocería a propósito de la redición de su célebre artículo (J. Goody e I. Watt, 1963).
 36. “La cultura, después de todo, es una serie de actos comunicativos, y las diferencias en el modo de comunicación son a menudo tan importantes como las diferencias en el modo de producción, pues éstas conllevan desarrollos en el almacenaje, análisis y creación de conocimiento humano, del mismo modo que las relaciones entre los individuos implicados” (J. Goody, 1977/1985, p. 48).
 37. Las implicaciones sociales e intelectuales del uso de ciertas tecnologías (mnemotecnia, escritura, lógica alfabética, imprenta, elaboraciones electrónicas, TIC).

38. Considerando elementos tan determinantes como si su control tecnológico está en manos de una jerarquía política, de una casta de escribas, o si por el contrario, es de uso común.
39. Las reflexiones planteadas por W. J. Ong (1982) sobre este tema son particularmente sugerentes.
40. Entendido como el ejercicio de coordinación y codificación del sonido, podemos remontar el origen del lenguaje oral a unos cien mil años atrás. Por el contrario, el escrito más antiguo no tiene más de seis mil años, una breve franja de tiempo comparada con los treinta mil o cincuenta mil años de vida del *homo sapiens*.
41. Marcel Jousse (1925) acuñó el término *verbomoteur* para referirse a las culturas orales y las estructuras de la personalidad que éstas generan, aquellas sociedades en las que las actuaciones y las actitudes dependían más del uso efectivo de la palabra y, por lo tanto, de la interacción humana, que del estímulo visual predominante en el mundo abstracto de la escritura. La sintaxis del lenguaje en las sociedades *verbomotrices* podría ser caracterizada como *activista* y *dinámica*, y las pautas rítmicas de sus composiciones vistas en coordinación con los movimientos físicos del cuerpo, en contraposición al lenguaje categorial y estático de las sociedades alfabetizadas (E. A. Havelock, 1963/1994, p. 68 y 1986/1996, p. 68; W. J. Ong, 1982/1999, p. 28 y 72).
42. *Compendio de cosas antiguas* (completado el año 712).
43. Tal como pusieron de manifiesto los estudios de M. Parry (1928-1935), A. B. Lord (1960), E. A. Havelock (1963).
44. *The Kojiki. Records of Ancient Matters*. Traducción de B. H. Chamberlain (1882/1993). Rutland, Vermont, Tokyo: Charles E. Tuttle Co.
45. “En las culturas orales primarias incluso los negocios no son negocios: son fundamentalmente retórica. La compra de cualquier cosa en un *souk* o bazar de Oriente Medio no es una simple transacción económica, como lo sería en Woolworth y como una cultura altamente tecnológica probablemente supone que es normal. Antes bien, consiste en una serie de maniobras verbales (y somáticas), un duelo cortés, una contienda de ingenio, una operación agonística oral” (W. J. Ong, 1999, p. 72).
46. La redundancia puede llegar a dimensiones fantásticas en ciertos tipos de sustitutos acústicos de la comunicación verbal oral, como sucede en el lenguaje africano de tambores. W. J. Ong (1982) señala que comunicar algo por medio de tambores exige, como término medio, un número de “palabras” aproximadamente ocho veces superior a las que serían necesarias si se hiciera uso del habla.
47. Etimológicamente de *rhapsodein* (‘coser un canto’). En W. J. Ong, 1982/1999, p. 30.
48. La *Iliada* y la *Odisea* fueron consignadas por escrito entre el 700-650 a.C., como las primeras composiciones extensas en escritura alfabética griega (E. A. Havelock, 1963).
49. Buena muestra de ello son los más de cuatrocientos versos de la última mitad del segundo canto de la *Iliada*, dedicados al catálogo de las naves que compila los nombres de los caudillos griegos y las regiones que gobiernan.
50. El pensamiento de base oral tendería a ser altamente rítmico, dado que el ritmo ayuda a la evocación del recuerdo. M. Jousse (1925) mostró la íntima conexión entre los patrones orales rítmicos, el proceso de la respiración, la postura y la simetría bilateral del cuerpo humano en los antiguos targums arameos y helénicos, así como en el hebreo antiguo (W. J. Ong, 1982). Asimismo, el ritmo, la cadencia que implica, podría encontrarse en la base de muchas de las actividades que tanto de manera natural como intelectual asociamos con el placer, este elemento sería también una ayuda añadida a los procesos de elicitación de la memoria.
51. La entonación en la lectura de la *Torah* responde a la tradición cultural de cada comunidad. En la sinagoga se discute e interpreta la *Torah*, completando su lectura con el estudio de los Sabios del *Talmud*. La observación de la tradición en la vida cotidiana constituye el centro de gravedad de la práctica judaica.
52. W. J. Ong (1982).
53. En este sentido, en su trabajo de campo en las islas Trobriand, Malinowski observó que el lenguaje en las *sociedades primitivas* constituye una operativa de actuación, un *modo de acción*.
54. Citaremos nuevamente las aportaciones de la filosofía del lenguaje de la Escuela de Oxford, especialmente de J. L. Austin (1962) y su definición de *acto ilocutivo*.
55. Cabe recordar las investigaciones sobre oralidad y tradición de P. Clastres (1974) entre los guaraníes de Paraguay y Brasil; así como las destacadas investigaciones de T. Yanai (1994; 1997) entre los mapuche de Chile; y el remarcable trabajo etnográfico de J. Creus (1997) entre los ndowe de Guinea Ecuatorial, Gabon y Camerún.
56. J. Goody (1977) señala como entre los LoDagaa del norte de Ghana, a la vez que en ciertas ocasiones se habla como si existiera una versión correcta del mito, la gente es animada a incorporar vivamente en su recitado elementos aprendidos en otros poemas.
57. En relación con este tema, resulta de gran interés la exposición sobre el *rumor* y el peso social de la palabra en una comunidad campesina de A. García Muñoz (1995). En su investigación etnográfica García Muñoz observa como “[...] la gente al hablar está construyendo una historia del pueblo compuesta de historias (del pasado, de las familias, de los individuos); está reafirmando un sistema de valores compartido por el pueblo que puede ser matizado por la propia experiencia de los grupos sociales, de las familias y de los individuos. Un sistema de valores ambiguo, que al tiempo que públicamente pregona la igualdad de todos, realiza una estricta clasificación de los individuos [...] La historia, la palabra (el hablar, la conversación), y la mirada son herramientas básicas del chismorreo; sin su conjunción, el chismorreo como retrato permanente del pueblo no tendría sentido. Tampoco lo tendría el propio chismorreo que sin la concurrencia de esos factores se convertiría en una conversación ociosa y socialmente poco relevante” (A. García Muñoz, 1995, pp.113-114).
58. Sobre este tema, Ong recoge la siguiente anécdota: “Al pedirle su opinión acerca de un nuevo director de la escuela de la aldea, un africano del Centro contestó a Carrington (1974, p. 61): ‘Veamos un poco cómo baila’. Las personas que pertenecen a una cultura

oral consideran la inteligencia no como deducida de complejos interrogantes de libro de texto, sino según su situación en contextos funcionales” (W. J. Ong, 1982/1999, p. 60). Aunque quizás el relato de esta anécdota pase por alto la ironía con la que pudo haber sido formulado el comentario.

59. “Ésa es por ejemplo la tradición literaria del campesino europeo, desde el Sancho Panza de Cervantes hasta el Platón Karataev de Tolstoy. Ambos son analfabetos; ambos poseen una rica sabiduría proverbial; ambos están libres de toda preocupación por la coherencia intelectual, y ambos representan muchos de los valores [...] característicos de la cultura oral” (J. Goody e I. Watt, 1963/1996, p. 70). De hecho, el contraste entre la cultura oral y la escrita está presente en ambas novelas. En una, el hidalgo pierde la razón por la lectura, y en la otra la figura del campesino Karataev se opone a la de Pierre, lector urbano y cosmopolita.
60. La presencia del pensamiento escéptico en la sociedad oral, así como de las nociones críticas de *evidencia* y *prueba*, no impiden a Goody ver en el registro escrito una posibilidad más ajustada para su formulación, es decir, ciertas ventajas prácticas para el desarrollo de funciones cognitivas particulares. Sobre esta cuestión D. R. Olson escribe “La escritura y el aumento de la alfabetización fueron sin duda instrumentales en el desarrollo de una tradición científica y escéptica, como ha afirmado Goody. Pero las razones no deben buscarse únicamente en la evolución del registro, sino en las maneras de leer los textos y en una nueva actitud respecto a la lengua favorecida por la lectura, la interpretación y la escritura de esos textos” (D. R. Olson, 1994/1998, p. 76).
61. Las imágenes de “firma”, de autoría individual “borrada”, de escritura eliminada, “tachada”, resultan lo bastante significativas desde el punto de vista letrado como para evidenciar –tal como propone Goody– su falta de sentido en la tradición oral.
62. Detengámonos a considerar nuestro propio universo cultural, icónico y globalizado, con sus mitologías y universos fantásticos, poblados de expresiones simbólicas obra de autores individuales. Pensemos en las mitologías contemporáneas que integran la literatura o el cine, en el relato de J. R. R. Tolkien en *El señor de los anillos*, en la literatura fantástica de H. P. Lovecraft, en la cienciaficción de I. Asimov, o en el ámbito de la imagen, en las creaciones G. Lucas en *La guerra de las galaxias*, autores cuyo nombre no sería importante recordar en una sociedad oral, y que se convierten en inseparables de “la obra” en nuestra cultura de letra impresa. Sus producciones resultan integradas por los lectores y espectadores, por la audiencia participante hasta el punto de ser desarrolladas en subgéneros literarios y audiovisuales, en juegos y escenarios para el ocio individual y colectivo. Es este un proceso que –salvando las distancias, y a excepción de la noción de *autoría*, y de fidelidad a un *original*– la tradición oral conoce bien, dado que es el dinamismo creativo y la agilidad que subyace en este proceso –para incorporar los hallazgos individuales e integrarlos en el cuerpo tradicional del conocimiento a transmitir– aquello que caracteriza los sistemas de comunicación de la sociedad oral.
63. Función –como en la homeostasis de la sociedad oral– desarrollada en el presente, en un proceso de transformación continua.
64. Ya procedan éstas –siguiendo los casos reseñados por los autores– de los árabes beduinos, de los hebreos del *Antiguo Testamento*, de los tiv de Nigeria, o de los descendientes bíblicos de Adán.
65. “Presumiblemente, los cuadros sirven para regular las relaciones sociales entre las doce tribus de Israel de una manera similar a la analizada en el trabajo de Evans-Pritchard (1940) sobre los nuer del Sudán y en el informe de Fortes (1945) sobre los tallensi del norte de Ghana” (J. Goody e I. Watt, 1963/1996, p. 43-44).
66. El artículo de Laura Bohannan, “Shakespeare in the bush” (*Natural History*, August/September, 1966), constituye un buen material para reflexionar en torno la relación entre el cuerpo tradicional de conocimientos de una sociedad oral, el dinamismo y la fuerza con la que la innovación cultural se manifiesta en ella, y las lecturas polisémicas que desde el presente comunal de la oralidad resulta posible articular sobre una misma narración. Bohannan, “oraliza lo escrito”, y en su relato en voz alta de la atormentada historia de Hamlet intenta desvelar el sentido cultural con el que sus informantes tiv (el mismo grupo étnico estudiado por Jack Goody) caracterizan algunos de los arquetipos simbólicos más célebres de la cultura occidental. El artículo de Bohannan está publicado en español en H. M. Velasco (Comp.) (1993). *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid: UNED.
67. En este sentido, J. Goody e I. Watt (1963) caracterizan como letradas las grandes civilizaciones de la Antigüedad (sumeria, egipcia, hitita, china), al estar sus adelantos en administración y tecnología en estrecha relación con la invención de un sistema de escritura. “Sin embargo [escriben] si consideramos las características de sus sistemas de comunicación en comparación con el nuestro, podemos definirlos como ‘protoletradas’, o incluso ‘oligoletradas’, para señalar la restricción de la cultura escrita a una proporción relativamente reducida de la población total” (J. Goody e I. Watt, 1963/1996, p. 47). Encontramos una aguda crítica a la inclusión de la civilización china en las afirmaciones de estos autores en G. Sampson (1985).
68. Entendida como “el recurso para expresar elementos lingüísticos por medio de señales visibles convencionales” (I. J. Gelb, 1952/1982, p. 47).
69. Por *pictograma* entendemos una representación más o menos realista de un objeto, mientras que con la noción de *ideograma* hacemos referencia a la presencia de signos plenamente abstractos.
70. Siguiendo la noción acuñada por Pierre Aimet.
71. En lo que respecta a las formas de estas pequeñas piezas de arcilla, se habría optado por una representación geométrica y no figurativa, a partir de la relación arbitraria entre significante (cilindros, esferas, triángulos, discos, conos, tetraedros, etc.) y significado (cabezas de ganado, ánforas de vino o aceite, grano, etc.), por la dificultad que implica amoldar rápidamente formas capaces de representar la realidad.
72. Esta interpretación, desarrollada por Schmandt-Besserat, enlaza con la exposición de Aimet, quien ve en las *bullae* el comprobante documental del embarque de mercancías en una transacción comercial que además de un productor y un comprador implica a un

- intermediario. La posibilidad de comprobar el número de piezas depositadas en el interior del receptáculo, aseguraría la honestidad y celo del intermediario durante el tránsito de la mercancía, así como su entrega íntegra.
73. El perfil ligeramente convexo de los estadios más primitivos de estas tablillas ha sido interpretado como un rasgo morfológico heredado del sistema de contabilidad de las *bullae*. En el mismo sentido se ha explicado la elección del material empleado como soporte para la escritura, la arcilla, *a priori* tan poco idóneo para el registro por sus características blandas y la necesidad de secarlo o cocerlo para su conservación.
 74. D. Schmandt-Besserat (1978). El primer antecedente de la escritura. *Investigación y Ciencia*, 23, agosto.
 75. En la superficie de arcilla de las tablillas encontramos representados signos numéricos, pictogramas e ideogramas. La mayor parte de los signos son ideogramas enteramente abstractos y los escasos pictogramas representan animales salvajes (lobos, zorros) o elementos de tecnología avanzada (carros, mazos, etc.). De contenido principalmente comercial (transacciones comerciales, venta de tierras, etc.), los conceptos más frecuentemente representados son los de pan, cerveza, ganado, y vestido.
 76. Ver también sobre sistemas de numeración y cómputo G. Ifrah (1985 y 1994).
 77. Ver sobre este punto la exposición de G. R. Cardona (1981).
 78. En este sentido, Franz Boas (1927) expone en *El arte primitivo* el empleo de patrones geométricos en la comunicación de mensajes e ideas en sociedades tribales.
 79. Que “permitió al hombre expresar sus ideas en una forma que podía corresponder a exactas categorías del habla. A partir de entonces, la escritura perdió gradualmente su carácter como forma independiente de expresar ideas y se convirtió en un instrumento de lenguaje, un vehículo por el que formas exactas de lenguaje podían ser fijadas de manera permanente” (I. J. Gelb, 1952/1982, p. 31).
 80. A lo largo de este capítulo optamos por la definición más restringida y habitual de *alfabeto*, la que, siguiendo a I. J. Gelb (1952) lo caracteriza como el sistema de signos que expresa sonidos singulares del habla, y que encuentra en el desarrollo griego el primer sistema exhaustivamente capacitado para la representación de los sonidos individuales de una lengua, por medio de signos consonánticos y vocálicos (I. J. Gelb, 1952/1982, pp. 217 y 239).
 81. A este respecto I. J. Gelb (1952) señala que “el origen semítico del alfabeto griego no presenta problema alguno. La misma tradición de los griegos al llamar su escritura ‘escritura fenicia’, señala claramente dónde debe buscarse el origen del sistema. Además, incluso una investigación superficial de las formas, los nombres y el orden de los signos griegos lleva inmediatamente a la conclusión de que todas estas características han sido tomadas del sistema semítico de escritura” (I. J. Gelb, 1952/1982, p. 230).
 82. La escritura demótica (*dēmotikā grámmata*, ‘escritura popular’) era una variante más simplificada y común de la escritura jeroglífica (*hierogluphikā grámmata*, ‘incisiones sagradas’), de uso monumental. Cabe recordar también el uso sagrado, en el antiguo Egipto, de la escritura hierática (*hieratikā grámmata*, ‘escritura sacerdotal’).
 83. Gelb, 1952/1982, pp. 148-149, sobre el “semítico occidental”.
 84. Los signos vocálicos ya estaban presentes en el sistema cuneiforme, mesopotámico y en el Lineal B cretense. Ver I. J. Gelb (1952), G. R. Cardona (1981).
 85. En el estudio de los orígenes del alfabeto, las teorías clásicas de la escritura, D. Diringer (1948), M. Cohen (1958), I. J. Gelb (1952), interpretan su consecución como el resultado de la evolución técnica, cada vez más refinada y precisa, en la representación gráfica de patrones de sonidos de la fonología de la lengua. En este sentido, I. J. Gelb (1952) formula desde una perspectiva evolucionista, dos premisas: “Premisa I. Desde el punto de vista de la teoría de la escritura, la evolución es desde una escritura logo-silábica, a través de una silábica, a una escritura alfabética. Premisa II. Desde un punto de vista histórico, el desarrollo es desde una escritura egipcia, a través de la escritura semítico-occidental, hasta la escritura griega” (I. J. Gelb, 1952/1982, p.264).
 86. Simbolización en vocales y consonantes. De este modo, en lugar de un único signo para el sonido *ba*, tal como consignan los silabarios, se distinguen dos, “b” y “a”.
 87. Concretada a nivel tecnológico, en el uso del hierro o en la importación de papiros egipcios, más perdurables y fáciles de usar como soportes del registro que la piedra, la arcilla o la cera.
 88. La economía de caracteres implicados en su ejercicio, así como el principio fonético en el que se basa.
 89. Sobre esta cuestión Havelock considera que hasta una época tan tardía como la primera mitad del siglo V a. C., los atenienses si es que aprendían a leer lo hacían en la adolescencia. “Este nuevo conocimiento se superponían a una formación previa de tipo oral –y lo más probable es que no se aprendiera mucho más que a escribir el propio nombre (lo primero que apetece escribir), y que la ortografía fuese muy vacilante” (E. A. Havelock, 1963/1994, p. 52). Esta cuestión ha sido particularmente estudiada por W. Harris (1989), que ha investigado el nivel real de alfabetización de la población griega entre la época antigua y el período de decadencia romano; y G. E. R. Lloyd (1979, 1983, 1990), que ha cuestionado la importancia de la cultura escrita en los logros griegos, enfatizando la trascendencia de la tradición oral en el debate político público (D. R. Olson, 1994, expone críticamente las aportaciones de estos autores).
 90. Encontramos una interesante crítica a este análisis en G. Sampson (1985).
 91. Pensemos en el dominio absoluto que del conocimiento y el poder detentaba la casta de los escribas en el antiguo Egipto. En este sentido, Goody y Watt escriben: “la elite, que era consecuencia de la dificultad del sistema de escritura y cuya ininterrumpida influencia dependía del mantenimiento del orden social presente, debe haber sido una fuerza poderosamente conservadora, en especial cuando la constituían especialista en rituales, cabe suponer que la naturaleza del sistema mismo de escritura también lo era” (J. Goody e I. Watt, 1963/1996, pp. 48-49).

92. Cabe destacar que años más tarde el propio J. Goody (1996) matizaría sus tesis iniciales reconociendo que “en cierta medida toda reducción del lenguaje a la escritura crea posibilidades que yo creía, con Havelock, íntimamente ligadas al alfabeto. El uso de la escritura, sea cual sea, permite destacar más fácilmente la contradicción. Si bien las culturas orales tienen su racionalidad, su propia lógica, la escritura ofrece otros medios de racionalización y crea ‘formas formales’ de lógica” (J. Goody, 1996/1998, p. 153).
93. Es ya de por sí significativo que en este debate se asuma sólo como “alfabeto” el alfabeto griego, ignorando tecnologías comparables como el *hangól* coreano. Los coreanos desarrollaron el *hangûl* en el siglo XIV, como obra del rey Sejong (1397-1450). “*Hangûl*, literally ‘Korean writing’ from the Sinitic morpheme *han* and the indigenous Korean word *kul*>*gul*, is the modern term for what was originally called *hunmin chôngûm* (“correct sounds for instructing the people”) from the name of the 1446 imperial rescript that promulgated the system [...] Typologically, *hangûl*, is an alphabet of twenty-four basic (twenty-eight historically) and sixteen compound letters representing nineteen consonants and twentyone vocalic elements” (Wm. C. Hannas, 1997, p. 50).
94. Tal como D. R. Olson señala: “La representación de ideas mediante dibujos, la representación de palabras mediante signos logográficos y la invención de silabarios se consideran intentos fallidos o pasos vacilantes hacia la invención del alfabeto, siendo ésta lo más evolucionado en esa dirección y, por ende, superior” (D. R. Olson, 1994, p. 24).
95. En esta cuestión resultan de gran interés las aportaciones de los estudios de G. Sampson (1985) y R. Harris (1995).
96. Desde un posicionamiento clásico, D. Diringer escribía: “El alfabeto es el sistema de escritura último, el más desarrollado, el más conveniente y el más fácilmente adaptable. La escritura alfabética es ahora empleada a escala universal por los pueblos civilizados: durante la infancia se puede aprender con facilidad [...] Evidentemente, existe una enorme ventaja en la utilización de las letras que representan sonidos individuales y no ideas o sílabas; no hay ningún sinólogo que conozca los ochenta mil o más símbolos chinos, pero también es muy difícil llegar a dominar los nueve mil símbolos que utilizan de verdad los profesores chinos. ¡Con lo sencillo que es, en cambio, utilizar sólo veintidós, veinticuatro o veintiséis signos! Además, el alfabeto puede ser transportado con facilidad de una lengua a otra sin grandes dificultades [...] El hecho de que la escritura alfabética haya sobrevivido con relativamente pocos cambios durante tres siglos y medio, a pesar de la introducción de la imprenta y de la máquina de escribir, y del uso cada vez más extendido de la taquigrafía, es la mejor evidencia de su adecuación a las necesidades de todo el mundo moderno. Esta simplicidad, adaptabilidad y adecuación son las que han garantizado el triunfo del alfabeto sobre todos los otros sistemas de escritura [...] Hay que decir que el gran éxito de la invención no fue la creación de los *signos*, sino la adopción de un sistema puramente alfabético, el cual, además, denotaba cada sonido con un solo signo. Por más sencillo que ahora nos parezca, este éxito coloca a sus inventores entre los más grandes benefactores del género humano. No existe ningún otro pueblo en el mundo que haya sido capaz de desarrollar una verdadera escritura alfabética. Los pueblos más o menos civilizados de Egipto, Mesopotamia, Creta, Asia Menor, el Valle del Indo, China, América Central, etc., llegaron a un avanzado estadio de desarrollo, pero no pudieron pasar de este nivel transitorio. Unos pocos pueblos crearon un silabario (los antiguos chipriotas, los japoneses y otros). Pero sólo los semitas siro-palestinos produjeron el genio que creó la escritura alfabética, de la cual provienen todos los alfabetos presentes y pasados” (D. Diringer, 1948, citado en M. McLuhan, 1962/1973, pp. 61-62, 64).
97. Considerando como desarrollos imperfectos los recursos fonográficos implicados en los logogramas, o en los silabarios *kana* del japonés.
98. A pesar de que en los sistemas logográficos no es posible establecer una identificación entre *palabra* y *grafo*, este planteamiento puede servirnos para evidenciar la arbitrariedad del argumento que sustenta este tipo de objeción.
99. G. Sampson (1985/1997, p. 232). Es éste uno de los principales elementos –junto a la caracterización de la escritura china como “elitista y reificadora del orden natural y social establecido”– esgrimidos en la brillante crítica de G. Sampson (1985) a la distinción entre *sistemas de escritura fonéticos* y *no fonéticos* formulada por J. Goody e I. Watt (1963). En este sentido Sampson escribe: “Si como creen Goody y Watt, el criterio para medir la difusión de la cultura escrita en china es la familiaridad con el repertorio completo de los 50.000 (sic) grafos, entonces nunca ningún chino fue letrado; pero esto es absurdo” (G. Sampson, 1985/1997, p. 234).
100. El estudio de referencia sobre la lengua japonesa es el libro de R. A. Miller (1967), *The Japanese Language*. El japonés emplea simultáneamente tres dispositivos de escritura (sin considerar las letras del alfabeto y los números indo-arábigos) en un sistema que combina elementos logográficos, los caracteres sino-japoneses del *kanji*, con elementos fonográficos, los signos del *kana*, integrado por los silabarios *hiragana* y *katakana*. Ambos sistemas fonéticos de escritura, derivados –como todo en el sistema de escritura japonés– de la escritura china, constituyen el resultado de un proceso histórico de *fragmentación*, de “cursivización” y “aislamiento” (C. Seeley, 1991) en la aplicación fonética de ciertos logogramas chinos a la representación gráfica de las desinencias morfológicas, las partículas gramaticales y los elementos sintácticos propios del japonés. En la actualidad, estos elementos añadidos a las raíces logográficas del *kanji* se escriben en *hiragana*, recibiendo el nombre de *okurigana*.
101. En su doble lectura sino-japonesa (*on yomi*) y japonesa indígena (*kun yomi*).
102. Los 1.945 *kanji* de la lista *Jōyō Kanji* (1981), aprendidos en la escuela secundaria. En los estudios superiores el conocimiento escrito y leído de unos tres mil *kanji*, así como el reconocimiento de aproximadamente entre mil y dos mil más, resultaría necesario.
103. N. Gottlieb (1995, 2002) ha advertido de las consecuencias de la aplicación de estas tecnologías en la escritura del japonés, señalando que en un futuro próximo su uso extensivo como soportes de memoria en la vida cotidiana puede implicar la reducción en las habilidades de escritura a la vez que un aumento en la capacidad de reconocimiento de un mayor número de caracteres.
104. La escritura japonesa emplea el *katakana* para transcribir los préstamos de otras lenguas. Este silabario permite transcribir

- sonidos extraños al japonés, como los *clusters* consonánticos. Otros usos del *katakana* son la escritura de formas onomatopéyicas, y el énfasis de expresiones.
105. Más correctamente, entre las marcadas *variantes dialectales* que integran lo que entendemos por la “lengua china”, de una diversidad similar a la que presentan las lenguas romances entre sí.
106. De un modo simétrico e inverso, aunque con menor incidencia, podríamos señalar que en la escritura alfabética las ambigüedades del sentido producto de la homonimia se situarían en el texto más que en el habla.
107. F. Coulmas (1989) y Wm. C. Hannas (1997) articulan una interesante crítica sobre esta cuestión.
108. Un ejemplo cotidiano nos permite ilustrar esta cuestión. Tanto en chino como en japonés frente a una duda en el significado a comunicar, constituye una práctica habitual dibujar en el aire o trazar en un papel el logograma referido, a fin de desambiguar una sílaba problemática.
109. De un modo principal Wm. C. Hannas (1997) argumenta en un sentido opuesto a esta aproximación. Para Hannas “the only good thing to be said for the characters from a linguistic point of view is that they ‘solve’ certain problems that their own use has created” (Wm. C. Hannas, 1997, p. 175).
110. I. J. Gelb escribe en este sentido “Durante los últimos 2.500 años el alfabeto ha conquistado la civilización y ha llegado a los más apartados rincones del globo, pero durante este período los principios de la escritura no han sufrido reforma alguna. Los cientos de alfabetos repartidos por todo el mundo, por diferentes que puedan ser en su aspecto exterior, todos siguen los principios establecidos por primera y última vez por la cultura griega” (I. J. Gelb, 1952/1982, p. 255).
111. Cabe recordar aquí la caracterización que Lévi-Strauss hace del *pensamiento salvaje* y la lógica del *bricoleur*.
112. Frente a la pasión y el alma en la expresión poética del conocimiento, la noción socrática de *psyche* cristalizará un proceso de abstracción iniciado en algún momento a finales del siglo V a.C. cuando “empezaron a surgir griegos capacitados para hablar de sus ‘almas’ como poseedoras de un yo o de una personalidad autónoma: no como fragmentos de la atmósfera ni de la fuerza vital del cosmos, sino como entes, como sustancias reales” (E. A. Havelock, 1963/1994, p. 187).
113. “Dentro del proceso histórico de la cultura griega, el propio Sócrates se nos presenta como una figura paradójica, tan contradictoria como cualquiera de sus predecesores [...] Sócrates permanece firmemente arraigado en la metodología oral, sin escribir una palabra –que nosotros sepamos– y sirviéndose de lo que había en el mercado, pero apoyando una técnica que, aunque él lo ignora, sólo podía alcanzar su pleno desarrollo mediante la palabra escrita (que, de hecho, estaba a punto de poderse utilizar gracias al advenimiento de la escritura)” (E. A. Havelock, 1963/1994, p. 276).
114. En este sentido, M. McLuhan escribe “[...] Cicerón, el sintetizador enciclopédico del mundo romano, cuando examina el mundo griego, reprocha a Sócrates haber sido el primero en separar la mente del corazón. La mayoría de los presocráticos todavía vivían en una cultura no alfabética. Sócrates se situó en la línea divisoria entre el mundo oral y la cultura literaria y visual. Sin embargo, no escribió nada. La Edad Media considera a Platón un simple escriba o amanuense de Sócrates. Y Santo Tomás de Aquino creía que ni Sócrates ni Nuestro Señor habían puesto por escrito sus enseñanzas porque el tipo de interrelación que existe en la enseñanza se pierde en la escritura” (M. McLuhan, 1962/1973, p. 33).
115. Es preciso referir aquí las investigaciones de W. Harris (1989) sobre el reducido nivel de alfabetización de la población griega entre la época antigua y el período de decadencia romano, y por tanto su discutible influencia en la mutación de las maneras de pensar; las investigaciones de R. Thomas (1989) críticas con el papel decisivo de la escritura en el desarrollo intelectual y político griego; así como los trabajos de G. E. R. Lloyd (1979, 1983, 1990) respecto al lugar real de la cultura escrita en los logros griegos, y la importancia de las formas de argumentación escéptica surgidas en la tradición oral del debate político, del debate público ante audiencias imparciales. D. R. Olson expone críticamente las aportaciones de estos autores en *El mundo sobre el papel* (1994).
116. En la sociedad oral, pensamiento y acción no se entienden como entidades distintas. Un ejemplo nos permitirá ilustrar este punto. En las sociedades tradicionales desear el mal a alguien es, en sí mismo, un comportamiento, el más temido de los posibles, el que desencadena la *acusación de brujería*. Es decir, la acusación de haber sembrado el desorden, de haber estado en contacto con el mal, y perseguir la consecución del caos. No es de extrañar, pues, que sea un arma política de control, en la atribución a los disidentes, a los marginados, a los “inadaptados”, una conducta desviada y peligrosa. *Acusar de brujería* significa acusar de practicar el mal a escala cósmica. El brujo posee una naturaleza nociva, imprevisible y contaminante, más allá de las facultades humanas: puede volar, desaparecer y transustanciarse, pero sobre todo su habilidad más perversa y principal es el engaño, el arte del subterfugio, de la mentira. Es un gran mentiroso.
117. Como expone el mismo J. Goody (1977).
118. El filósofo chino Lao Tse señala el importante papel de este medio de comunicación en la antigua China, donde el uso de los ábacos constituyen todavía un preciso sistema de computación. Herodoto explica también cómo el rey de los persas, Darío, ordenó elaborar en honor de los jónicos un calendario compuesto por una correa con sesenta nudos, similar a la forma de un *quipu*. Los *wampum* de los indios de las praderas tenían también una estructura y significación bastante parecida a la de los *quipus* incaicos. En el mismo sentido, ciertos pueblos del África occidental codificaban sus pensamientos en *arokos*, nudos y conchas que servían al mismo tiempo para simbolizar palabras y cifras. A pesar de ello, no existe acuerdo entre los investigadores a la hora de calificar de escritura los sistemas de comunicación que como el *quipu* utilizan soportes heterogéneos, ya sean cerámica, elementos de cestería, tejidos o fragancias (M. Ascher y R. Ascher, 1991).
119. Ong parece no considerar en esta afirmación el alfabeto *hangól* coreano.
120. Tomamos de M. McLuhan las ideas de *liquidar* o *reducir* en relación al alfabeto (1962/1973, p. 63).

121. Ver E. Panofsky (1924-1926/1991). *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona: Tusquets.
122. Ver W. Kula (1970/1984). *Les mesures et les hommes*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
123. Leach reivindicaría desde la antropología la dimensión ritual de la comunicación, interpretando el rito como sistema de información, de comunicación y transmisión de significados que encuentra en la “palabra” una de sus formas rituales.
124. “Después de todo, la organización tradicional temática, orgánica u holística del conocimiento tiene grandes y evidentes ventajas. Estimula a los lectores ‘intensivos’ para que reconozcan lo que D’Alembert llamaba ‘el encadenamiento de los conocimientos’ o, en otras palabras, los vínculos que existen entre las diferentes disciplinas o especialidades, el sistema subyacente a las mismas. Las enciclopedias medievales y renacentistas estaban diseñadas para ser leídas más que consultadas” (P. Burke, 2000/2002, p. 241).
125. Como señalara Foucault en *Les mots et les choses* (1966).
126. “[...] lo que en la mayoría de las discusiones modernas significa irracional y no lógico es, sencillamente, el redescubrimiento de las transacciones normales entre la persona y el mundo, o entre el sujeto y el objeto” (M. McLuhan, 1962/1973, p. 322).
127. Este hecho, lejos de comportar el olvido, refuerza su observación.
128. Esto no impide que los aspectos legendarios y doctrinales del conocimiento transmitido oralmente se mantengan en armonía con las necesidades del presente.
129. Con relación a la experiencia histórica, Lévi-Strauss distingue entre *sociedades calientes*, fluidas, innovadoras y vertiginosas, movidas por el cambio; y *sociedades frías*, lentas, recurrentes en su armónico devenir histórico.
130. Ver en este sentido, E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.) (1983). En su *reinvención*, la tradición es reelaborada a un nivel imaginario. Un ejemplo de este proceso lo constituye el caso analizado por F. X. Medina (2004) en un documentado artículo.
131. “Al principio, el libro escrito no está destinado a tener usos prácticos. Es un instrumento divino, que se coloca en el templo ‘al lado del arca del pacto de Jehová, su Dios, y tiene que servir allí como testigo’ (Deuteronomio 31: 26) y se guarda en ese lugar como una reliquia sagrada” (S. Gandz, citado por J. Goody e I. Watt, 1963/1996, p. 51).
132. En este sentido, en las escuelas coránicas se enseña el *Corán* en su escritura árabe original, de igual modo que en las sinagogas se discute la *Torah* y se consulta el *Talmud* en hebreo.
133. Recordemos a este respecto la distinción que establece J. Frazer (1890) entre *magia homeopática* o *imitativa* (basada en la actuación en lo semejante) y *magia contagiosa* (que opera a partir del contacto).
134. En este sentido, Havelock señala que “la noción de un sistema de valores morales autónomo y al mismo tiempo susceptible de ser interiorizado en la conciencia individual era un invento de gente que sabía leer y escribir, un invento platónico, para el cual la Ilustración griega había sentado la base al reemplazar un sentido oralista de ‘lo que hay que hacer’, como cuestión de decencia y proceder correcto” (E. A. Havelock, 1986/1996, p. 22).
135. Los títulos, como las portadas, revelan –en la estructura formularia de sus primeros ejemplos– el recorrido trazado en el paso de un discurso oral a la representación visual del discurso.
136. A pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, continúa siendo imprescindible en el estudio de este tema la obra de L. Febvre y H. J. Martin (1957).
137. En este sentido, E. L. Eisenstein señala: “Hay que hacer mayor hincapié en que letras, números y figuras quedaron, *todos ellos*, sujetos a la repetibilidad a finales del siglo XV. Que el libro impreso hizo nuevas formas de interacción entre estos distintos elementos tiene quizás más importancia que el cambio sufrido por las figuras, los números o las letras por separado” (E. L. Eisenstein, 1979/1994, p. 35).
138. En *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen* (Madrid: Taurus, 1987) P. Ariès (1960) expone el nacimiento de la categoría social de *infancia* como resultado de una compleja construcción sociohistórica en cuyos orígenes se encontraría, entre otros elementos, la secuencialización del aprendizaje que comportó la difusión impresa del conocimiento. Siguiendo este análisis, N. Postman (1982) argumentaría en *The Disappearance of Childhood* (Nueva York: Vintage, 1994) la desaparición social de la *infancia*, en un mundo en el que la información y el conocimiento pasaban a ser difundidos por los medios de comunicación de masas, en concreto la televisión. Para Postman, sin el aprendizaje secuencial desde el que se había conformado, la *infancia* dejaba de existir.
139. Cabe señalar la complejidad de las interacciones entre *lo visual* y *lo oral* articuladas por el texto impreso. En este sentido, E. L. Eisenstein expone: “Puesto que aprender leyendo alcanzó una importancia nueva, lo que disminuyó fue el papel jugado por las reglas de la mnemotecnia. Ya no hubo que recurrir al ritmo y a la cadencia para presentar algunas fórmulas y recetas. La naturaleza de la memoria colectiva se transformó. [...] La imprenta no sólo eliminó muchas de las funciones que anteriormente llevaban a cabo las estatuas colocadas en las portadas o las vidrieras de los ventanales; también afectó a imágenes menos tangibles al suprimir la necesidad de colocar figuras y objetos en nichos imaginarios localizados en los teatros de la memoria. Haciendo posible que el recurso a las imágenes con fines mnemotécnicos no fuera imprescindible, la imprenta reforzó tendencias iconoclastas que ya estaban vivas en muchos cristianos [...] Pero la metamorfosis cultural provocada por la imprenta fue realmente mucho más compleja de lo que una simple fórmula puede expresar. Por una parte, las imágenes grabadas se hicieron más abundantes en vez de menos, después del establecimiento de vendedores de estampas a lo largo y ancho de Europa occidental. Por otra, la propaganda protestante explotó la imagen impresa no menos que la palabra impresa [...] Además, en algunos campos del conocimiento, como la arquitectura, la geometría o la geografía y en muchas de las ciencias biológicas, la cultura de la estampa no era incompatible con lo ya dicho; en realidad, creció el número de funciones que cumplían las imágenes y se redujo el de las palabras” (E. L. Eisenstein, 1979/1994, pp. 45-47).

140. “En lugar de derivar hacia una extensa biblioteca alejandrina, el mundo se ha hecho computadora, cerebro electrónico, como en un cuento infantil de cienciaficción. Y a medida que los sentidos han ido saliendo afuera, el Gran Hermano ha entrado dentro. Por ello, a menos que seamos conscientes de esta dinámica, enseguida nos encontraremos abocados a una fase de terrores espantosos, totalmente merecedores de un pequeño mundo de tambores tribales, de total interdependencia y coexistencia superimpuesta” (M. McLuhan, 1962/1973, pp. 43-44)
141. La fuerza sobrenatural que en algunas tradiciones religiosas se cree presente en las divinidades y los objetos rituales sagrados. Ver sobre esta noción M. Mauss (1971).

Capítulo III

Psicología social de la comunicación

Daniel López Gómez

1. Comunicación y psicología social: desde la transmisión a la orquesta

1.1. La comunicación, un objeto de estudio borroso

Si nos fijamos con atención en lo que hacemos a lo largo de un día cualquiera, nos daremos cuenta de que comunicarnos es una actividad que realizamos constantemente. Cuando hablamos con otras personas, escuchamos una conferencia, gesticulamos y hacemos señas, leemos el diario o escribimos un correo electrónico, nos estamos comunicando. Sin embargo, su sentido es más amplio. El propio concepto de comunicación, como explica Mattelart (1997), remite a todo intercambio y circulación de bienes, personas y mensajes. Su definición se extiende más allá de la propia interacción humana y comprende las vías de comunicación, las redes de transmisión a larga distancia y los medios de intercambio simbólico, tales como las exposiciones universales la alta cultura, la religión, la lengua, y por supuesto, los medios.

Cuando hablamos de comunicación hacemos referencia a un conjunto de prácticas y saberes muy diversos. Si buscamos ámbitos de investigación relacionados con la comunicación, rápidamente nos daremos cuenta de que forman un elenco de temáticas muy heterogéneas y fraccionadas por disciplinas muy lejanas entre sí. Los debates sobre el intercambio y la formación lingüística, las transformaciones de los medios de comunicación, el papel de las nuevas tecnologías o problemas más filosóficos como el de la verdad o la realidad, o más sociológicos como el vínculo social o el consenso tienen que ver con la comunicación. No nos debe parecer raro, pues, que disciplinas como la antropología, la sociología, la filosofía, las matemáticas, la ingeniería, la lingüística o la psicología social se pregunten e investiguen sobre la comunicación. En materia de comunicación, como dice Mattelart, “hablamos el idioma de varias ciencias, artes y oficios” (Mattelart, 1997, p. 11).

De hecho, Daniel Bounoux explica muy bien las implicaciones de estudiar un fenómeno tan borroso y heterogéneo como la comunicación. “La comunicación acostumbra a aparecer como la parte maldita, o mal dicha, de nuestros intercambios, la que no se deja cuantificar, tecnificar ni describir de manera objetiva” (D. Bounoux, 1998, p. 14). Cuando esto ocurre, cuando nuestros intercambios quedan fijados sobre determinados objetos o rutinas, entonces estamos hablando de otras cosas: enseñanza (un oficio, una profesión o una doctrina), de comercio (transacción de bienes), o de intervención (tratamiento médico, campañas de concienciación social), etc. Es decir, de técnicas, prácticas y saberes con nombre propio. Sin embargo, cuando esto no es así, cuando los contenidos no invisibilizan la mera relación pragmática, la interacción, el intercambio mismo, entonces nos encontramos con un problema de comunicación. Razón, por la cual, la comunicación a pesar de estar presente en la mayor parte de prácticas y saberes aparece como algo oculto: un trasfondo necesario. ¿Acaso el conocimiento no requiere antes de una relación afectuosa, amistosa,

para consolidarse como cuerpo? Pensar las teorías y doctrinas al margen de las relaciones de instrucción que las sustentan sería como pensar, como hacían los racionalistas, que las palomas vuelan a pesar del aire que corre a través de sus alas.

Por este motivo, Bougnoux dice: “es preciso que nuestra comunicación siga siendo esa cosa turbulenta y vaga, que no tiene ni ciencia ni técnica, pero que mira desde arriba o enmarca la mayoría de las ciencias y de las técnicas. No será posible dedicarse a este dominio si no se es un poco brujo, o artista; de hecho, la “comunicación” se acumula, o se satura, en la relación interpersonal, en el psicoanálisis, en el arte o en el marketing publicitario o político, que nunca se originarán, más allá de lo que algunos piensen, una técnica adecuada ni en rutinas programables”.

1.2. Psicología social y comunicación

Ahora bien, si la comunicación es un fenómeno tan común como variable y mutable, delimitar el terreno específico de abordaje de una disciplina como la psicología social –cuáles son los temas, debates y problemáticas que lo definen– es una tarea casi suicida. ¿Cómo podemos, de este modo, entender una psicología social interesada por la comunicación?

En la respuesta a esta pregunta no está solamente en juego qué entendemos por comunicación, sino también, y de forma aún más decidida, la misma concepción de qué es la psicología social y qué estudia. Reflexionar sobre el hecho comunicativo desde la psicología social también comporta hacerlo inexorablemente sobre la misma psicología social. Por este motivo, si damos un paseo por la historia de la psicología social podemos encontrar tantas formas distintas de hacer psicología social como maneras de entender la comunicación.

Habitualmente, los historiadores de la disciplina sintetizan estas variaciones en dos grandes tradiciones: por un lado, una psicología social que pone especial énfasis en el estudio de los procesos psicológicos que intervienen en nuestras relaciones sociales; y, por otro lado, una psicología social que da más importancia a los procesos colectivos implicados en todo fenómeno psicológico. Así, la primera, denominada psicología social psicologista (PSP de ahora en adelante), se identifica con los paradigmas conductistas y cognitivistas, caracterizados por una reificación del individuo como átomo de la vida social. Como muestra muy bien Gergen (1994), aunque podamos oír que el cognitivismo significó una revolución respecto del conductismo, ambos comparten al individuo como núcleo de inteligibilidad *a priori*, a partir del cual toman sentido sus explicaciones sobre las relaciones sociales. Algo que no sólo ocurre en el terreno de la Psicología social, sino también en el de la sociología. Por ejemplo, con la teoría de la acción racional.

Los planteamientos de la PSP no sólo tienen consecuencias en el estudio de las relaciones entre las personas, al focalizar su atención únicamente en el estudio de los comportamientos, habilidades, actitudes, decisiones y opiniones de los individuos, sino también en la forma de entender la comunicación y cuál es su papel en estas relaciones. Para la PSP, la comunicación es la transmisión transparente de mensajes de un individuo a otro, de modo que su estudio se dirige casi exclusivamente a los condicionantes individuales que inciden en la producción, emisión y recepción de mensajes. Es decir, los comportamientos, habilidades y actitudes tanto del emisor, como del receptor.

Sin embargo, este abordaje de la comunicación se puso en cuarentena a finales de los setenta y durante los ochenta, ya que la psicología social de corte psicologista empezó a ser fuertemente

criticada por muchos autores, entre los cuales destacan Kenneth Gergen y Jerome Bruner, uno de los fundadores del programa cognitivo. Aunque con diferencias entre ellos, en lo esencial sus críticas iban dirigidas a un mismo objetivo: la noción de *individuo*. En ambos casos se argumentaba que en la investigación en psicología social se prescindía con demasiada frecuencia de los aspectos relacionales, sociales y culturales. Esto comportó el inicio de una manera diferente de hacer psicología social, en la que se dio mucha relevancia a las mismas dinámicas relacionales –sin reducirlas a características de los individuos– y a su relación con el orden social y cultural.

Para lo que aquí nos interesa, este movimiento crítico tiene dos consecuencias muy importantes:

La primera de ellas es el desplazamiento del núcleo de inteligibilidad de la psicología social del individuo al espacio intersubjetivo. El individuo se convierte en un producto de las relaciones sociales, pasa de ser un fundamento ahistórico a ser una posición variable y situada históricamente. No hay individuos aislados y universales, sino identidades sociales que se forjan constantemente en las relaciones cotidianas que establecemos en contextos sociales e históricos concretos.

“Si no son los *yo*s individuales los que crean las relaciones, sino éstas las que crean el sentido del *yo*, entonces el *yo* deja de ser el centro de los éxitos o fracasos, el que merece el elogio o el descrédito, etcétera; más bien, yo soy un *yo* solamente en virtud de cumplir un determinado papel en una relación”.

K. Gergen (1994). *Realidades y Relaciones. Aproximaciones a la construcción social* (p. 240). Barcelona: Paidós.

La segunda consecuencia fue la revalorización del papel de la comunicación en las relaciones entre las personas. La comunicación dejó de ser una transmisión de mensajes para pasar a ser un proceso activo y complejo donde se desarrollan tanto la producción y el mantenimiento del orden social como la creación de identidades. Es entonces cuando en el campo de la psicología social empiezan a filtrarse teorías y saberes tradicionalmente alejados de lo que hasta entonces se venía haciendo. Se trae al estudio psicosocial de la comunicación aportaciones como las de Gabriel Tarde, el interaccionismo simbólico, las teorías de la comunicación humana de la Escuela de Palo Alto, la microsociología de Goffman, la teoría de los actos de habla de Austin, la etnometodología, el análisis del discurso, etc. Enfoques y teorías que hasta entonces habían quedado al margen por imperativo disciplinar y que, a partir de entonces, sitúan a la psicología social en un espacio epistémico claramente intersticial donde la comunicación es un tópico central para su desarrollo.

El estudio de la comunicación, entendido como el tronco de esta nueva manera de hacer psicología social, nos permite reflexionar sobre la naturaleza liminal de los fenómenos sociales, es decir, averiguar qué extrañas relaciones hay entre la singularidad, originalidad e inconmensurabilidad de una interacción concreta (por ejemplo, en el quiosco cuando compramos el diario) y la pertenencia a una determinada comunidad, la conservación y transformación de las tradiciones culturales o la legitimación o cambio de las instituciones. En este sentido, podríamos enmarcar esta forma de hacer psicología social de la comunicación dentro de una categoría más amplia: lo que Debray (2001) ha denominado mediología. Esto es, el estudio de la relación que se da entre los actos comunicativos, forzosamente actuales y visibles, y la transformación y reproducción a lo largo del tiempo de las instituciones (tradiciones culturales, mitos, organizaciones sociales, etc.).

En lo que a esto respecta, podemos decir que esta nueva manera de entender la psicología social, que incorpora la comunicación como eje vertebrador de su indagación, estudia todos aquellos elementos que forman, transforman y dan sentido a las comunidades en que vivimos (grupos, colectivos, organizaciones, movimientos sociales, etc.) y las identidades que ponemos en juego. Esta forma de entender la psicología social, por lo tanto, pone la comunicación en el centro de la indagación psicosocial.

“El principio que yo he planteado como fundamental en la organización social humana es el de la comunicación, que implica una participación con los demás”.

G. H. Mead (1934). *Mind, Self and Society* (p. 34). Chicago: University of Chicago Press.

El abordaje de la comunicación supone, por tanto, un cambio en las preguntas que orientan y dan sentido a la psicología social. Su estudio nos invita, casi imperativamente, a transformar la disciplina, ir más allá de sus límites y enriquecernos con conceptos y preguntas diferentes. En resumen, la psicología social debe alimentarse de todos aquellos conocimientos (rompiendo, si es necesario, las fronteras disciplinares) para entender y explicar el papel que tiene la comunicación en la constitución y cambio de los colectivos e identidades que configuran nuestras sociedades.

1.3. Formas de entender la comunicación: del telégrafo a la orquesta

A pesar de la inconsistencia del término comunicación y de su difícil objetivación, no por ello hablar de comunicación deja de tener sentido. Cuando hablamos de comunicación, estamos hablando de un fenómeno, aunque este no pueda ser reducido a un ente o territorio claramente delimitado. Si nos basamos en su etimología, el vocablo latín *communicare* nos dice ya mucho: poner en común o poner en relación. En la enciclopedia de Diderot, tal y como explica Mattelart (1995), cuando se habla de “excomunicación” se designa a aquellos hombres excluidos de una sociedad o cuerpo determinado, cuyos miembros han dejado de tener comunicación con ellos”. Así, el primer significado de comunicación está emparentado con vocablos como comulgar y comunión. Al menos éste es el sentido tradicional de comunicar que permanece vigente hasta el s. XVIII. A partir de entonces, como explica Winkin (1982), se produce una bifurcación en el sentido del término: comunicar pasa a ser sinónimo de transmitir. Los vasos comunicantes, el contagio de enfermedades o incluso las vías de comunicación aluden a esta nueva forma de entender la comunicación. La división social del trabajo convierte a la comunicación en un elemento necesariamente operable para organizar el trabajo colectivo en el seno de las fábricas y así incrementar la productividad: el nuevo horizonte de la emergente sociedad industrial. Si la modernidad nace con la desterritorialización de la fuerza de trabajo, la primera exigencia de las sociedades modernas no es mantener los vínculos comunitarios que ligaban a los campesinos a la tierra, sino organizar el movimiento de los obreros. Es más importante transmitir, circular, que comulgar o compartir.

“En la cosmópolis comercial del laissez-faire, la división del trabajo y los medios de comunicación (vías fluviales, marítimas y terrestres) van parejas con la opulencia y el crecimiento”.

A. Mattelart y M. Mattelart (1997). *Historia de las teorías de la comunicación* (p. 68) Barcelona: Paidós.

Por este motivo, la antigua idea de comunicar como sinónimo de comulgar y compartir queda en un segundo plano frente a la idea de transmisión. “Del círculo se pasa al segmento” (Y. Winkin, 1982, p. 12). A partir de entonces, lo importante es la eficiencia de los medios, ya sea el tren, la televisión o la radio, que nos permiten hacer pasar un mensaje-objeto de un punto “A” a un punto “B”. Es así como nace no sólo una concepción de la comunicación empíricamente analizable sino también una tecnología de gobierno capaz de gestionar las poblaciones rentabilizando el movimiento de personas, bienes y signos.

“Los acontecimientos de 1789 son interpretados como una revuelta contra la sujeción, esto es, contra la inmovilidad obligada que

simboliza la servidumbre de la gleba (que aún persistía en algunas regiones), una revuelta contra el confinamiento arbitrario y la obligación de residir en un lugar. Pero nadie podía sospechar que ‘la conquista de la libertad para ir y venir’, como podría decir Montaigne, se convertiría como por arte de magia en un imperativo de movilidad. El levantamiento de las masas de 1793 fue la institución de la primera dictadura del movimiento, reemplazando sutilmente a la libertad de movimiento de los primeros días de la revolución”.

P. Virilio (1986). *Speed and Politics: An Essay on Dromology* (pp. 29-30). Nueva York: Columbia University.

1.3.1. El modelo transmisionista de la comunicación

Gobernar es siempre gobernar un territorio y para ello son determinantes medios cada vez más eficaces y rápidos, capaces de transmitir consignas y recibir información. Así, no es extraño que la revolución moderna haya implicado una revolución también de los medios y de la forma de entender la comunicación, pasando de la vieja idea comunitarista de la comulgación a la tecnocrática y analítica concepción transmisionista de la comunicación. Pues el imperativo de la movilidad productiva no sólo es un imperativo económico, social y político en nuestras sociedades, sino un imperativo epistémico. Las sociedades modernas empiezan a interesarse científicamente por la comunicación para gestionar de un modo cada vez más eficaz esa nueva movilidad. Razón por la cual, el modelo transmisionista adquiere en la comunidad científica un arraigo importante: la teoría matemática de la comunicación de Shannon-Weaver, el estudio de la conducta política de Easton, pasando por el modelo de comunicación de masas y propaganda de Lasswell, etc. En todas estas conceptualizaciones la comunicación es la transmisión eficaz, es decir, segura y fiable, de un mensaje producido por un emisor a un receptor. Por lo tanto, todo proceso comunicativo depende de tres variables: la producción del mensaje por parte de un emisor, su eficaz transmisión a través de un medio y su correcta recepción por un destinatario.

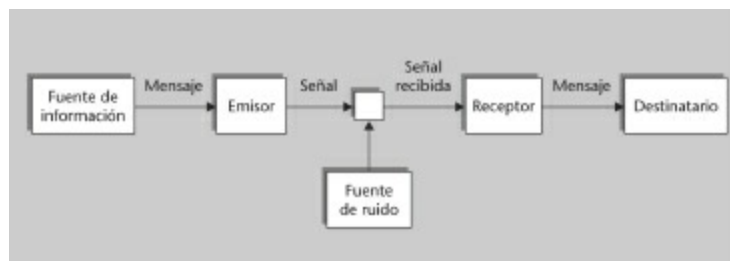
Este paradigma comunicativo fue desarrollado fundamentalmente por la cibernética. Concretamente, Norbert Wiener lo esboza en *Cybernetics*, de 1948, y un año después se hace operativo en la celebre obra de Shannon *The Mathematical Theory of Communication*. Norbert Wiener formula este esquema comunicativo en el contexto de una ciencia del “control y la comunicación en el animal y la máquina” pero se acerca a una visión no lineal sino sistémica y compleja del mismo al sostener que en todo proceso comunicativo se produce un efecto de retroalimentación que incide sobre el emisor. Sin embargo, debido a los requerimientos técnicos y empresariales de Bell Telephone, que es quien financiaba el estudio, Shannon desarrolló un modelo mucho más instrumental y lineal que el de Wiener. De hecho, este esquema en su formulación original tiene un objetivo muy claro y concreto: “aumentar la velocidad de transmisión del mensaje, disminuir las pérdidas en el curso de la transmisión, determinar la cantidad de información que es posible emitir en un tiempo dado”. En él se conjugan tres atributos –velocidad, eficiencia y rentabilidad– que lo llevarán, no por casualidad, a convertirse en paradigma general de todo proceso comunicativo. Se trata de una forma analíticamente sencilla de estudiar los procesos comunicativos y, sobre todo, una forma de intervenir técnicamente muy eficaz.

Modelo matemático de la comunicación de Shannon-Weaver

El modelo de Shannon-Weaver es una teoría matemática de la comunicación o una teoría de la información que tiene como objetivo conseguir una máxima economía del tiempo, de la energía y, por

extensión, del dinero en el diseño de señales y canales técnicos de transmisión. Los componentes del modelo de Shannon-Weaver son: fuente de información, mensaje, emisor, señal emitida, ruido, señal recibida, receptor, mensaje, destino. Así, el proceso se da como sigue: la fuente de información selecciona un mensaje y el emisor lo codifica y lo transforma en señal, la cual se envía por el canal. El receptor la descodifica y la transforma en mensaje, que posteriormente llega a su destinatario.

Figura 3.1. El modelo Shannon



El concepto *información* es la aportación más importante del modelo matemático de Shannon-Weaver al estudio de la comunicación. Este concepto, a pesar del uso que hacemos normalmente del mismo, no se refiere al significado de los mensajes que comunicamos. En términos informativos, no importa si *arkjnhajkl* o *jirafa* tienen o no significado. “De hecho, dos mensajes, uno muy cargado de significado y otro sin significado, pueden ser exactamente equivalentes si tenemos en cuenta el término *información* que proponemos en esta teoría” (Shannon (1949). “La información es una medida (estadística) de la frecuencia relativa, o de la probabilidad de ocurrencia, de una señal o de un mensaje” (G. Abril, 1997).

La *información* es una medida de novedad o de imprevisibilidad en un determinado sistema. Las unidades básicas de información son los bits (*binary digitals*): las posibilidades ante dos señales equiprobables, como 0 ó 1. El objetivo del modelo de Shannon-Weaver es eminentemente instrumental y, por lo tanto, únicamente se centra en la comprensión de los problemas técnicos de transmisión, y deja de lado problemas semánticos (los significados que se transmiten) e inflenciales (cómo afecta el mensaje al receptor).

El problema de la comunicación consiste únicamente en “reproducir en un punto dado, de forma exacta o aproximada, un mensaje seleccionado en otro”. La transmisión inexacta de los mensajes de la fuente al destinatario llevan a Shannon y Weaver a desarrollar una serie de conceptos, como ruido o redundancia, para intentar averiguar sus causas. Ruido es cualquier fenómeno de interferencia que obstaculice la transmisión de un mensaje. Si alguna vez hemos intentado conversar en una discoteca, hemos sufrido seguramente los efectos del ruido. La conversación es una forma de comunicación que, en aquel contexto, debe superar constantemente el ruido que produce la música. El *ruido* produce equivocaciones, pero matemáticamente también es información. Una equivocación en la transmisión del mensaje es información que, desde el punto de vista del receptor, da lugar a interferencia. Por este motivo, el ruido es información negativa. Desde un punto de vista termodinámico, el ruido es entropía y la información es neguentropía. Es decir, que la información no es otra cosa que la resultante de dar forma al ruido, producir algo con sentido. De ahí que, identifiquemos la información con noticia, con *news*, ya que lo informativo es aquello que destaca por diferencia de un fondo indefinible.

Por otro lado está la *redundancia*, que asegura la transmisión de un mensaje contra el efecto del ruido por medio de reducir la información. Esto lo conseguimos básicamente con la repetición de señales, o con el uso de diferentes canales para la misma señal. Para asegurar la transmisión del

mensaje, llamamos dos veces a la puerta. Si llamásemos una vez, la señal sería muy frágil (no se oiría y se confundiría con otros sonidos de la casa) y estaría afectada probablemente por el ruido. Sin embargo, si lo hacemos dos veces, producimos una redundancia que permite que la señal sea más rígida y menos vulnerable al ruido, pero a costa de reducir la información, o de no incrementarla.

La teoría matemática de la comunicación tendrá una gran recepción no sólo en disciplinas como la física o la ingeniería, sino también en la sociología, la psicológica y la lingüística. El modelo del sociólogo Harold Lasswell sobre la propaganda es extremadamente similar (aunque también hay que decir que cronológicamente se publicó antes que el de Shannon). Ocurre lo mismo con el modelo de comunicación verbal del lingüista Roman Jakobson. En estos dos casos, como explica Winkin (1982), se reconoce un proceso general en las ciencias sociales por el cual se eliminan los aspectos o variables técnicas del modelo de Shannon, por ejemplo, el concepto matemático de información, para adaptarlo a su realidad de estudio. “Gracias, sin duda, a su extrema depuración, este esquema se ha convertido en el modelo de la comunicación en ciencias sociales, tanto en Estados Unidos como en Europa” (Y. Winkin, 1982, p. 18). Es decir, que la comunicación pasa a convertirse para la mayoría de científicos sociales en un proceso lineal, en un acto instrumental y en un objeto perfectamente observable y descomponible.

Los modelos transmisionistas y la psicología social

Reanudando lo que hemos dicho en el anterior apartado, ha quedado claro que en función de la tradición psicosocial en que nos situemos, el modo de entender la comunicación también varía. Dentro de lo que hemos denominado psicología social psicologista, es decir, conductista y cognitivista, los modelos transmisionistas de la comunicación han proliferado con mucho éxito según Gonzalo Abril (1997) por dos razones fundamentales: primero, porque la forma de entender la comunicación se ajustaba muy bien al esquema E-R e inputoutput; y, segundo y principalmente, porque estos modelos permitían un abordaje empirista de la comunicación, que permitía a los científicos sociales aislar, identificar y analizar los componentes básicos de toda comunicación (emisor, mensaje y receptor) sin tener en cuenta la dinámica procesual.

Un buen ejemplo del éxito de los modelos transmisionistas de la comunicación en la psicología social son los estudios sobre la persuasión del psicólogo conductista Carl Hovland. A partir de una serie de experimentos sobre los efectos de la propaganda en soldados estadounidenses en el frente, Hovland realizó un recetario de buenas maneras del persuasor, en el que se dan indicaciones sobre cómo debe ser la imagen del comunicador, el contenido de los mensajes y la situación del auditorio. Según este tipo de estudios, que se han desarrollado mucho desde entonces, algunos de los factores que más inciden en la influencia interpersonal son los siguientes: 1) la confianza, la pericia, el atractivo y el poder, en la credibilidad del comunicador; 2) el uso de la amenaza, un vocabulario experto, un registro adecuado al auditorio, la velocidad y el tono del habla, la utilización de un único argumento contundente o de un abanico amplio de argumentos, su orden en el discurso y la repetición o la utilización de argumentos y contrargumentos, en el mensaje; y 3) la edad, el sexo, la personalidad, las normas grupales y las creencias, en el auditorio.

Ahora bien, si lo que queremos es averiguar el papel de la comunicación en los procesos psicosociales, es decir, en la conformación, transformación y sentido tanto de las comunidades en que vivimos (grupos, colectivos, organizaciones, movimientos sociales, etc.), como de las identidades que ponemos en juego, tenemos que elaborar una manera diferente de entender la comunicación. La comunicación desde un punto de vista transmisionista no nos permite estudiar

cuáles son las complejas relaciones entre las interacciones particulares y singulares y el mantenimiento y cambio de un determinado orden social, ya sea a nivel micro o macro.

1.3.2. La comunicación como orquesta

La conceptualización transmisionista simple será perfeccionada con el tiempo, fundamentalmente a través de la incorporación de nuevas variables, pero respetando el esquema original. Sin embargo, en torno a los años cincuenta, investigadores como Gregory Bateson, que siguieron de cerca el desarrollo de la cibernética y la teoría de sistemas, tratan de prescindir del esquema transmisionista para explicar la comunicación. El proyecto es elaborar un modelo propio para estudiar la comunicación. Como explica Winkin:

“Según ellos, la concepción de la comunicación entre dos individuos como transmisión de un mensaje sucesivamente codificado y después descodificado, reanima una tradición filosófica en la que el hombre se concibe como un espíritu enjaulado en un cuerpo, que emite pensamientos en forma de ristas de palabras. Esas palabras salen por un orificio ad hoc y son recogidas por embudos igualmente ad hoc, que las envían al espíritu del interlocutor, el cual las analiza y extrae su sentido. Según esta tradición, la comunicación entre dos individuos es pues, un acto verbal, consciente y voluntario”.

Y. Winkin (1982). *La nueva comunicación* (p. 21). Barcelona: Paidós.

A diferencia de estos planteamientos, estos investigadores retoman el enfoque ingenuo del historiador natural: observar todo lo que hacen los seres humanos sin subsumirlo todo a una causalidad interna, de carácter individual e intencional, para explicarlo. Más bien lo que buscan en los diferentes comportamientos son patrones significativos para el colectivo. Se preguntan: “¿cuáles son, entre los millares de comportamientos corporales posibles, los que retiene la cultura para constituir conjuntos significativos?” (Y. Winkin, 1982, p. 21). Buscan encontrar los códigos que regulan los comportamientos, es decir, cómo se usan los códigos culturales y cómo éstos se actualizan en comportamientos sencillos, accesorios, rutinarios, etc. Teniendo en cuenta esto, comunicarse ya no es transmitir un mensaje. Comunicarse es, como dice Bateson, “entrar en la orquesta”. Es decir, participar en la sinfonía de un determinado colectivo: pareja, banda, grupo o institución. O lo que es lo mismo, jugar a partir y con los códigos.

Así, el modelo orquestal de Bateson, no sólo se opone a la idea lineal e instrumental de la comunicación transmisionista, sino que “es más sensible a las causalidades sistémicas y a la propiedad de la relación sobre el contenido de los mensajes” (D. Bounoux, 1998, p. 26). Esto es, la metáfora de la orquesta nos obliga a desplazar el punto de partida en el estudio de la comunicación, del sujeto y el mensaje a la relación y el proceso mismo de comunicar. De algún modo, lo que sugieren estos investigadores es que debemos volver a recuperar la vieja idea de la comunicación como comunión o comulgación. O, de algún modo, convertir esta idea en una pregunta analítica: ¿cómo es posible la comunión?, ¿cómo operan los colectivos?

Cuando presentábamos la comunicación, decíamos que se trataba de un fenómeno tan común que podíamos encontrarlo en cualquier relación de nuestra vida cotidiana. Sin embargo, también afirmábamos que la comunicación no era algo predefinido, un objeto, sino que era muy variante y heterogénea, disponía de muchas formas. Una conversación con el jefe en el trabajo no tiene nada que ver con una conversación con un amigo en el bar. Tampoco tiene nada que ver el inicio de la conversación con su final. La comunicación tiene la propiedad de establecer relaciones entre nosotros, pero también de modificarlas o romperlas. Pues bien, esta doble faceta de la comunicación

es vital para entender cuál es su papel en las relaciones sociales. Estas dos caras de la comunicación hacen que la entendamos como un elemento mediante el cual nos mantenemos en comunión y unidos y, al mismo tiempo, en conflicto y diferenciados. Ése es el juego mismo de comunicar.

1.3.3. La comunicación como comunión

La comunicación, ya lo hemos dicho, hace referencia a la comunión, a algo que nos mantiene unidos porque nos relaciona a unos con otros. La comunicación tiene la capacidad de relacionarnos a unos con otros y configurar colectividades a partir de sus lazos, por tres razones:

1) Porque se da siempre en el espacio que encontramos *entre* personas, grupos, etc., es decir, el espacio relacional. Pensemos en una situación cotidiana de una conversación. Una conversación cualquiera, por ejemplo. ¿Dónde se da? En el único espacio donde todos los participantes podemos establecer una conversación: aquel que nos pone en relación unos con otros, el que configura las relaciones entre todos nosotros, el espacio *entre*.

2) Porque la comunicación es una actividad en la cual todos nos sentimos implicados, pero que no es reducible a las acciones de cada uno de nosotros. Cuando nos hallamos inmersos en una conversación interesante, nos damos cuenta de que nuestras intervenciones le dan vida. Si queremos que se detenga de forma deliberada, sabemos perfectamente cómo hacerlo, pero, al mismo tiempo, también sentimos que no podemos controlar realmente la conversación, que no dirigimos siempre su rumbo, que no sabemos cómo acabará. Parece como si fuera ella misma la que nos invitara a intervenir, susurrándonos: “¡Venga, di algo!”.

3) Porque hay elementos que tejen las relaciones configuradoras del espacio común de la colectividad. Si observamos con distancia una conversación cualquiera, lo primero que veremos es que se trata de una actividad que llevan a cabo dos o más participantes. Esta actividad está guiada por unas reglas que permiten articular una actividad conjunta con sentido. La conversación es posible gracias a estas reglas. El turno de palabra, por ejemplo, es una de las reglas más elementales que permite coordinar las acciones de los participantes. Estos elementos pueden ser:

- normas, como el turno de palabra,
- el contexto, como una reunión de trabajo,
- temas de conversación, como el fútbol,
- discursos, como la sexualidad,
- sistemas de signos, como la lengua,
- objetos técnicos, como el teléfono.

Todos los elementos que configuran el espacio relacional son comunes a los miembros de una colectividad y suficientemente estables como para proporcionar una mínima consistencia y durabilidad a la misma. La discusión entre los dos amigos no es posible si en cada turno de palabra hay un cambio de tema radical. Si pasara esto, al acabar el café se despedirían. La comunicación traza relaciones con nosotros lo suficientemente estables y pautadas como para que podamos formar colectividades.

1.3.4. La comunicación como performance

La comunicación permite trazar relaciones estables a partir de elementos comunes como las reglas en una conversación, los sistemas de signos que utilizamos, el contexto, los temas de conversación o los objetos técnicos. Sin embargo, todas y cada una de las relaciones, aunque estén mediatizadas por reglas u objetos técnicos que las hagan estables, tienen un componente importante de variabilidad. La comunicación es performativa, es decir, tiene la capacidad de transformar a las personas que participan en ella y las relaciones que se establecen entre éstas y los propios miembros relacionados. Si observamos una conversación, veremos que es extremadamente variable, y que constantemente hay pequeñas ambigüedades y malentendidos que no controlamos y que producen bifurcaciones en su sentido. Podemos pasar de una conversación amistosa y superficial a una conversación comprometida y muy personal, y esto no sólo modifica la propia conversación, sino que también transforma a sus participantes, que pueden pasar de ser unos desconocidos a ser personas atractivas, de confianza o, incluso, buenos amigos.

En las mismas relaciones comunicativas aparecen siempre diferencias. Identidades, posiciones y puntos de vista distintos conforman una colectividad y transforman su dinámica e historia. La identidad, por lo tanto, no es una estructura fundamental de carácter apriorístico, sino que se configura:

- En las interacciones de la vida cotidiana.
- En las narraciones sobre el *yo* que hacemos, tanto nosotros mismos como otras personas.
- En las diferentes formaciones discursivas.

La comunicación es el juego de las identidades, los puntos de vista, las cosmovisiones particulares, en definitiva, el juego de las diferencias. No es posible concebir una comunicación sin estas diferencias. La comunicación necesita de la diferencia para existir.

1.3.5. El principio complejo de la comunicación

¿Cómo es posible la existencia de elementos comunes y perdurables necesarios para la comunicación, si la comunicación es extremadamente frágil y variable? ¿O cómo es posible que haya conflicto o diferencias si la comunicación es el espacio común?

La comunicación es al mismo tiempo el espacio del común denominador, de lo que nos mantiene unidos, y el espacio de lo que nos diferencia. Para comunicarnos, son necesarios elementos estables como normas, signos, contextos, discursos, objetos, etc. que establezcan vínculos entre los miembros de una comunidad. Por ejemplo, la lengua es un sistema de signos, un código compartido que permite que nos entendamos y compartamos significados comunes. Sin embargo, también es necesario que estos elementos estables se transformen según el vínculo de cada uno de sus miembros. Los signos que componen la lengua son comunes a una comunidad, pero cuando hablamos con una persona con la que estamos enfadados, es bastante claro que los signos se transforman para dar sentido a la particularidad de la situación y expresar nuestro malestar. Hay un componente pragmático y performativo que actualiza y transforma el significado de los códigos que compartimos. Este uso que hacemos de los signos colectivos es totalmente distinto y singular, y producirá un cambio en la

relación con las personas. Éste es el *destino* de la comunicación: las normas, los signos y los objetos tejen las relaciones que configuran una comunidad y que le dan consistencia, mientras que a la vez las mismas normas, signos, y objetos, al tejer las relaciones, se transforman y producen cambios en la comunidad y en las relaciones que la configuran.

2. Comunicación interpersonal

La comunicación interpersonal es la modalidad comunicativa más frecuente y común, y al mismo tiempo una de las más ricas. A pesar de que su abordaje desde las ciencias sociales ha sido tradicionalmente desconsiderado por su aparente sencillez, estamos ante una forma de comunicación extremadamente rica y compleja, en la que podemos encontrar una multitud de elementos diferentes que interactúan: lo que decimos, los gestos, la forma de vestirnos, las distancias entre los cuerpos, el espacio en el que nos encontramos, etc. Todo ello, son factores que inciden directamente en la comunicación, en la relación que establecemos con los otros y en el sentido que le damos.

Aunque es cierto que la comunicación interpersonal no presencial, constituye un campo de estudio en alza, debido a la implementación de las tecnologías de la información y la comunicación, los requisitos que definen dicha modalidad han estado tradicionalmente ligados a la presencialidad. Así, cuando hablamos de comunicación interpersonal asumimos que es necesaria la copresencia de uno o más interlocutores en el espacio y/o en el tiempo. De modo que estamos hablando de una forma de comunicación sincrónica, donde lo que decimos o hacemos recibe una respuesta inmediata por parte del otro.

Existen muchos modos de acercarse al análisis de esta modalidad comunicativa. Sin embargo, siguiendo con la propuesta orquestal de la comunicación, quien más ha contribuido al estudio de esta forma de comunicación ha sido la pragmática lingüística y la Escuela de Palo Alto. En el primer caso, estamos ante un estudio de la comunicación basada en el lenguaje como acción y en acción. En el segundo, estamos ante un enfoque igualmente interesado en la pragmática de la comunicación, es decir, en la dimensión práctica de la comunicación. Sin embargo, respecto a la pragmática lingüística se trata de un abordaje más amplio, que analiza las lógicas o patrones de la comunicación humana estudiando, además del lenguaje, los elementos no simbólicos y su relación en la interacción interpersonal. Conscientes de que será en otro capítulo donde se aborde extensamente las repercusiones de la pragmática lingüística en el estudio psicosocial de la comunicación interpersonal, dedicaremos éste a explicar las principales aportaciones de la Escuela de Palo Alto.

2.1. La Escuela invisible de Palo Alto

Esta escuela la componen investigadores de diferentes disciplinas, entre las cuales podemos destacar a los antropólogos Gregory Bateson, Edward T. Hall y Ray Birdwhistell, y a los psiquiatras Watzlawick y Don Jackson. Se les denomina escuela invisible porque no todos pertenecen a una misma corriente disciplinaria (tienen influencias de campos muy diversos, especialmente de la cibernética de Wiener y de la teoría general de sistemas de Von Bertalanffy), ni tampoco tienen todos la misma filiación institucional. Así pues, la razón por la cual se les puede agrupar dentro de una

“escuela” es su particular sensibilidad a la hora de entender el fenómeno comunicativo.

2.1.1. El efecto Bateson

Gregory Bateson es considerado el padre de esta escuela invisible, no tanto por encabezar un linaje escolar o académico, como por imprimir el carácter interdisciplinar necesario para abordar los fenómenos comunicativos. Como antropólogo, realizó numerosos estudios etnológicos sobre rituales y procesos de socialización entre madres e hijos en Nueva Guinea. Como psiquiatra, propuso terapias y teorías sobre el alcoholismo y la esquizofrenia. E incluso, como etólogo, estudió el comportamiento “social” de las nutrias. A pesar de su heterodoxia, Bateson, en todos estos estudios, tendrá un mismo objetivo: entender cómo se construyen las culturas. En este sentido, el concepto de cismogénesis, desarrollado en la ceremonia del Naven, es capital. Con este concepto, Bateson se refiere a la génesis de un cisma en el seno de un sistema social. Para él existen dos tipos de cismogénesis: por un lado, una simétrica, en la que los interactuantes responden a la dádiva por la dádiva, a la violencia por la violencia hasta el infinito; y por otro lado, una cismogénesis complementaria, donde los interactuantes responden a papeles del tipo dominación/sumisión, exhibicionismo/voyeurismo, etc. En ambos casos, estamos ante una cismogénesis porque dicho patrón de interacciones lleva en un caso y en el otro a desequilibrar e invertir el sistema social. La novedad de este concepto, definitiva para el resto de la escuela invisible, es que la cismogénesis transita entre el individuo y la sociedad. Plantea que la interacción micro entre individuos es un factor de desequilibrio de toda una sociedad. De modo que anima al estudio de la microinteracciones, como forma para entender cómo se estructuran los sistemas sociales. Por esta razón, en Bateson, como en el resto de miembros de la Escuela de Palo Alto, “la psicología social se mezcla íntimamente con la antropología social, y lo que es peor, se desborda y llega incluso a la psiquiatría y la ciencia política” (Y. Winkin, 1982, p. 40).

En este afán por entender cómo se gestan las culturas, Bateson inicia junto a su mujer, la también antropóloga Margaret Mead, una serie de investigaciones sobre cómo se aprende la cultura, sobre los procesos de socialización. Aquí se formulará por primera vez, aunque será sólo un esbozo, otro de los conceptos célebres de Bateson: el doble vínculo. Mead y Bateson, en *El Carácter Balinés*, analizan las interacciones entre una madre y un hijo y observa cómo a través de un juego de “tiro la piedra y escondo el brazo” la separación entre ambos va creciendo. El juego es sencillo: la madre incita al niño a mostrarle sus emociones, pero en el momento en el que lo hace, ésta se muestra fría, y no responde a su llamada, negándole cualquier afecto. Esto hace que durante un tiempo el niño responda a la solicitud de la madre, pero después, al cabo de tres años, deja de hacerlo. El resultado: la insensibilidad emocional característica de la cultura balinesa. Este patrón comunicativo será el principio de lo que después vino a llamarse doble vínculo.

El doble vínculo

Bateson, después de entrar en contacto con la cibernética y de recoger el concepto de *feedback* negativo para explicar cómo los sistemas podían regresar a la estabilidad en cualquiera de las dos cismogénesis, se aleja de la antropología y se mete en la psiquiatría para estudiar de lleno la comunicación humana. Empieza interesándose por las paradojas comunicativas. Por ejemplo, cuando decimos a otro “estoy mintiendo” o simplemente leemos un letrero que dice “no lea esto”, Bateson se

da cuenta de que estas paradojas lógicas son fundamentalmente comunicativas, pues son el producto de dos mensajes simultáneos con niveles de abstracción diferentes. Es entonces cuando aparece la idea de metacomunicación. La idea es sencilla: en la enunciación de la frase “estoy mintiendo” se producen dos mensajes, uno es simplemente contenido, mientras que el otro es el marco para entender dicho contenido. Es decir, se da comunicación y metacomunicación. Esto quiere decir que, por un lado, está el mensaje literal, “estoy mintiendo”, y por otro lado el mensaje sobre este mensaje, el marco, que dice “estoy diciendo la verdad”.

A partir de esta idea, Bateson desarrolla, en 1956, el célebre concepto de “doble vínculo” para estudiar el comportamiento esquizofrénico. Su hipótesis queda perfectamente ilustrada en el ejemplo que recoge Winkin:

supongamos un sistema familiar en el que:

el padre es débil o está ausente;

la madre es hostil al niño o éste le asusta;

si el niño se acerca a su madre, ésta se retira;

si, en consecuencia, el niño se retira, la madre simula un acercamiento que niega su retirada. Su aproximación simulada es, pues, un comentario sobre su gesto anterior: es un mensaje sobre un mensaje.

La secuencia vuelve a comenzar: ante la aproximación de su madre, el niño se aproxima; al aproximarse, ella se retira... pero cubre su retirada aproximándose de nuevo, etc.

Si el niño comprende la distinción entre estos dos tipos de mensaje, es “castigado”, en el sentido que comprende que su madre le rechaza afectivamente pero intenta hacerle creer que le quiere. Entonces el niño tiene que hacer como si no comprendiera la distinción, si quiere evitar este castigo.

Pero si sigue el juego a su madre, desde ese momento tiene que aproximarse a ella cuando la madre se aproxime a él. Ahora bien, cuando se aproxima, ella se retira y le “castiga” de nuevo por ese comportamiento de ponerse a distancia.

A partir de entonces, el niño queda “acorralado”... no tiene elección posible:

“El niño es castigado porque interpreta correctamente lo que expresa su madre; y es igualmente castigado porque lo interpreta mal. Está prisionero en una doble coacción. La única forma de salir de ella sería hacer un comentario sobre la posición contradictoria en la que le ha colocado su madre. Pero su madre le impedirá siempre ‘metacomunicarse’, y atrofiará en él esta capacidad necesaria para toda interacción social. Pues bien, el esquizofrénico adulto puede definirse por esta misma incapacidad”.

Y. Winkin (1982). El telégrafo y la orquesta. En Y. Winkin (Ed.), *La nueva comunicación* (p. 40). Barcelona: Kairós.

La teoría del doble vínculo se convertirá para otros miembros de la escuela invisible en el punto de partida de sus investigaciones, como es el caso de Don Jackson en el estudio de la esquizofrenia y en el desarrollo de la terapia familiar sistémica, pero para Bateson, será una teoría general que aplicará tanto a la explicación del comportamiento esquizofrénico, como a la comprensión del arte o la religión. Se convertirá en un principio general de comunicación aplicable a numerosos campos de la actividad humana y no siempre patógenos, sino en muchos casos, creativos.

2.1.2. Los axiomas de la comunicación humana

Tras los trabajos de Bateson en materia de comunicación, seguirán los trabajos de otros investigadores, de diferentes disciplinas, que permitirán construir un cuerpo sistemático de teorías e

hipótesis sobre la comunicación humana que se alejan de los principios transmisionistas y que logran superar la fragmentación disciplinar propia de estos estudios. Concretamente, en una obra célebre titulada *Teoría de la Comunicación Humana* (1989), Watzlawick, Bavelas y Jackson establecen los axiomas de esta nueva forma de entender la comunicación interpersonal.

a) Es imposible no comunicar

Para la Escuela de Palo Alto, un mensaje es cualquier unidad comunicacional singular, mientras que una serie de mensajes intercambiados es una interacción. Así, para ellos, esta unidad puede ser tanto la enunciación de una frase, las características espaciales de un determinado contexto, la vestimenta y gestos de los interlocutores, etc. Cualquier conducta es un mensaje y por tanto, es esencialmente comunicativa.

“Es evidente que una vez que se acepta que toda conducta es comunicación, ya no manejamos una unidad-mensaje monofónica, sino más bien un conjunto fluido y multifacético de muchos modos de conducta –verbal, tonal, postural, contextual, etc.– todos los cuales limitan el significado de los otros. Los diversos elementos de este conjunto (considerado como un todo) son susceptibles de permutaciones muy variadas y complejas, que van desde lo congruente hasta lo incongruente y paradójico. Nuestro interés estará centrado en el efecto pragmático de tales combinaciones en las situaciones interpersonales”.

P. Watzlawick, J. Beavin Bavelas y D. D. Jackson (1989). *Teoría de la Comunicación Humana* (p. 50). Barcelona: Herder.

Dada esta definición, para los analistas de Palo Alto, no hay nada que pueda considerarse no comunicativo, como no hay nada que pueda considerarse no conductual. Como ellos dicen: “es imposible no comportarse” del mismo modo que “es imposible no comunicar”.

b) Existen dos niveles comunicativos: uno de contenido y el otro relacional

En toda comunicación, no sólo se transmite un mensaje, un contenido informativo, sea verdadero o falso, sino que también se indica qué tipo de mensaje es y cómo debe ser interpretado. Así, en toda comunicación se produce un mensaje literal y otro connotativo que tiene como referencia la propia relación y que sirve como “instrucción” para entenderla. Son los niveles de abstracción, comunicativos y metacomunicativo de los que habla Bateson. Es decir, que en toda comunicación, se comunica algo y además se comunica de qué comunicación se trata. Existe un aspecto referencial y otro relacional. Se ofrece un mensaje-contenido y un mensaje-marco. El ejemplo que pone Watzlawick es muy ilustrativo:

“Si una mujer A señala el collar que lleva otra mujer B y pregunta: ¿son auténticas esas perlas?, el contenido de su pregunta es una demanda de información acerca de un objeto. Pero, al mismo tiempo, también proporciona –de hecho, no puede dejar de hacerlo– su definición de la relación entre ambas. La forma en que pregunta (en este caso, sobre todo el tono y el acento de la voz, la expresión facial y el contexto) indicarían una cordial relación amistosa, una actitud competitiva, relaciones comerciales formales, etc. B puede aceptar, rechazar o definir, pero de ningún modo, ni siquiera mediante el silencio, puede dejar de responder al mensaje de A. Por ejemplo, la definición de A puede ser maliciosa y condescendiente; por otro lado, B puede reaccionar a ella con aplomo o con una actitud defensiva. Debe notarse que esta parte de su interacción nada tiene que ver con la autenticidad de las perlas o con perlas en general, sino que sus respectivas definiciones de la naturaleza de su relación, aunque sigue hablando sobre perlas”.

P. Watzlawick, J. Beavin Bavelas y D. D. Jackson (1989). *Teoría de la Comunicación Humana* (p. 54). Barcelona: Herder.

c) La puntuación de la comunicación

“La naturaleza de una relación depende de la puntuación de las secuencias de comunicación entre los comunicantes”.

P. Watzlawick, J. Beavin Bavelas y D. D. Jackson (1989). *Teoría de la Comunicación Humana* (p. 60). Barcelona: Herder.

Para los analistas de la comunicación de la Escuela de Palo Alto, no basta con atender a una

conducta como estímulo o refuerzo de la respuesta de un interlocutor. Eso sería válido sacando completamente de contexto cada uno de los comportamientos, es decir, no atendiendo a los comportamientos que le preceden y que lo seguirán. Más bien, estos analistas entienden que todo comportamiento se enmarca en una secuencia que le da sentido, y para entender su valor comunicativo, es esencial analizar la secuencia. Para ello, estos analistas estudian cómo puntuamos dicha interacción, es decir, qué patrones o reglas emergen de la interacción para dar sentido a los comportamientos discretos. Así, por ejemplo, dentro de una dinámica grupal decimos que hay un líder y un adepto, no porque hablemos de su naturaleza psíquica sino porque extraemos un patrón recurrente en la manera que tienen de relacionarse. Watzlawick y compañía sostienen que los diferentes modos de puntuar las interacciones son una fuente importantísima de malentendidos. De hecho, la realidad es de una manera u otra en función del modo como la puntuamos, según la agrupación significativa que hagamos de los hechos. Pongamos un ejemplo:

“Un marido puede tener la impresión –fundada o equivocada, esto tiene muy poca importancia para nuestro propósito– de que a su mujer no le gusta aparecer en público en su compañía. Un incidente le suministra la “prueba” adicional de que no anda equivocado en sus sospechas. Van, con algún retraso, a una representación teatral y cuando se encaminan apresuradamente del parking al teatro, la mujer marcha (según él) unos pasos retrasada. ‘Por muy despacio que yo vaya, tú irás siempre detrás’. ‘No es cierto’, protesta ella indignada, ‘por muy de prisa que yo camine, tu vas siempre, a posta, unos pasos delante’”.

P. Watzlawick (1979). *¿Es real la realidad?* (p. 76). Barcelona: Herder.

d) Comunicación digital y analógica

Relacionado estrechamente con los mensajes-contenidos y los mensajes-relación, Watzlawick y compañía distinguen entre comunicación digital y comunicación analógica. La primera, como en el caso de las sinapsis nerviosas en el sistema nervioso central, únicamente establecen diferencias significativas del tipo “todo o nada”, esto o aquello, 0 ó 1. Así, todas las codificaciones lingüísticas que manejamos, por ejemplo, una lengua, operan como una red de signos cuyo significado se establece por oposición con otros signos no porque refieran directamente a un elemento de la realidad extralingüística. Esto quiere decir que la comunicación digital es siempre arbitraria. El sistema lingüístico, como los códigos numéricos que empleamos para identificar a los individuos en el pasaporte, no tienen ninguna semejanza con su propietario. El significado de sus números depende de las relaciones lógicas que mantiene con otros números del mismo sistema. Por el contrario, la comunicación analógica no sólo no establece relaciones de tipo “esto o aquello”, sino que sus mensajes son similares a las cosas que refieren. Esto es así porque la comunicación analógica no es únicamente simbólica. La semiótica del filósofo norteamericano Pierce, a diferencia de la propuesta por Saussure, nos muestra que no todos los signos son simbólicos y se estructuran lógicamente a través de relaciones de oposición. Así, mientras los símbolos son signos totalmente arbitrarios que han roto cualquier tipo de relación de continuidad con su referente, existen dos tipos de signos en los que esto no es así. El primero, el índice, es un signo que mantiene una continuidad “orgánica” con el referente. Por ejemplo, cuando salimos a la calle y vemos que se nubla el cielo, son las propias nubes las que actúan como índices de la lluvia. El segundo tipo de signos son los iconos. Éstos siguen manteniendo una continuidad con el referente pero a través de un corte semiótico. “La relación de una imagen con lo que representa se realiza aún por semejanza o en la continuidad de una analogía en sentido amplio, pero el contacto se rompe: el artefacto icónico se agrega al mundo, mientras que el índice se deduce de él” (D. Bounoux, 1998, p. 39). Hay numerosos ejemplos: fotografías, retratos, esculturas, onomatopeyas, señales de peligro, etc.

Por lo tanto, cuando hablamos de comunicación analógica, nos estamos refiriendo

fundamentalmente a comportamientos indexicales. Esto es, a aquellos elementos no verbales de la comunicación: gestos, postura, inflexión de la voz, etc. Esta forma de comunicación analógica es común, en términos evolutivos, a otras especies animales, motivo por el cual no es extraño que muchas personas afirmen que se entienden perfectamente con sus animales de compañía.

En la comunicación humana, lo digital y lo analógico se superponen en todo acto comunicativo, aunque cumpliendo funciones diferentes. Los aspectos de contenidos de la comunicación corresponden fundamentalmente a la comunicación digital, de orden simbólico preferentemente, mientras que los aspectos relacionales se comunican analógicamente a través de los índices de la conducta no verbal. Como dice Watzlawick, “los seres humanos se comunican tanto digital como analógicamente. El lenguaje digital cuenta con una sintaxis lógica sumamente compleja y poderosa, pero carece de una semántica adecuada en el campo de la relación, mientras que el lenguaje analógico posee la semántica pero no una sintaxis adecuada para la definición inequívoca de la naturaleza de las relaciones”.

e) Interacción simétrica y complementaria

Los teóricos de la comunicación de la Escuela de Palo Alto, a partir de los hallazgos de Bateson en el estudio de la cismogénesis, sostienen que existen dos patrones básicos de interacción. Por un lado, una interacción simétrica, o basada en la igualdad, donde los participantes tienden a igualar su conducta recíproca, es decir, respondiendo a la violencia con violencia o a la gratitud con gratitud. Y, por otro lado, una interacción complementaria, o basada en la diferencia, donde la conducta de los actores siempre es la respuesta complementaria a la del otro, por ejemplo, ataque y huida. En este último caso, el comportamiento complementario siempre viene marcado y performa una determinada ordenación social; por la cual, el que pregunta, por ejemplo, siempre adquiere el rol predominante de juez, frente al que responde, que adopta el rol “débil” del que es juzgado.

Los axiomas de la comunicación ponen de relieve la principal aportación de la Escuela de Palo Alto: abordar la comunicación interpersonal como un proceso dinámico no reducible a variables aisladas, como se había hecho desde las perspectivas transmisionistas. “Según ellos, la complejidad de la más mínima situación de interacción es tal que resulta inútil reducirla a dos o más ‘variables’ trabajando de manera lineal. Hay que entender la investigación en materia de comunicación en términos de nivel de complejidad, de contextos múltiples y de sistemas circulares”. Desde este punto de vista, la comunicación interpersonal opera sistémicamente: sus características no son la suma de los elementos que lo componen, sino del modo como se relacionan. En este sentido, la interacción comunicativa es una totalidad. Opera gestálticamente. Asimismo, dado que se trata de un sistema abierto, en el que los parámetros y las reglas varían según su propia dinámica, no tiene sentido buscar las causas de una interacción comunicativa, porque es un proceso que no tiene un inicio y un final, sino que es retroactivo y, por lo tanto, la misma causa puede tener efectos muy distintos y los mismos efectos pueden tener causas muy diferentes.

Por tanto, el objetivo de la escuela de Palo Alto es descubrir las reglas del sistema comunicativo a partir de las relaciones redundantes entre todos los elementos de un sistema en un momento y contexto concreto. Por ejemplo, si queremos saber las reglas del ajedrez, ¿qué hacemos? En primer lugar es necesario tener en cuenta todos los elementos que hay en el tablero: peones, caballos, alfiles, torres, una reina y un rey. Después hay que ver cómo se mueven. Y finalmente, se deben captar las redundancias en sus movimientos para inferir las reglas.

La escuela de Palo Alto hace lo mismo que nosotros cuando queremos conocer las reglas del ajedrez:

- Tener en cuenta todos los elementos que conforman el sistema comunicativo: lo que se dice, los gestos, la disposición del cuerpo, el espacio y el contexto.
- Observar cómo utilizamos estos elementos en una determinada interacción comunicativa.
- Identificar patrones más o menos estables para extraer las reglas que están regulando la interacción comunicativa.

En resumen, la relación comunicativa es un sistema complejo con una serie de reglas no reducibles a la suma de los comportamientos de los participantes. De hecho, como explica Birdwhistell (1959, p.104), “un individuo no comunica; participa en una comunicación o se convierte en parte de ella. Puede moverse o hacer ruidos... pero no comunica. De manera similar, puede ver, oír, oler, gustar o sentir, pero no comunica. En otras palabras, no origina comunicación sino que participa en ella. Así, la comunicación como sistema no debe entenderse sobre la base de un simple modelo de acción y reacción, por compleja que sea su formulación. Como sistema, debe entenderse a un nivel transaccional” (citado en P. Watzlawick, J. Beavin Bavelas y D. D. Jackson, 1989).

2.2. Comunicación no verbal

“Al principio no era el verbo sino la carne, sensible, extensible, los cuerpos se tocan, se comunican con las ‘mentes’; la red de una conversación, por ejemplo, se vincula con aquellos puentes conductuales que se alzan entre los individuos; toda comunidad está tejida sobre una malla inicial, más eficaz (tanto en la comunicación política como en la publicidad) cuanto más inconsciente o primaria, oculta bajo los mensajes o las articulaciones secundarias de la comunicación verbal, codificada y mediatizada”.

D. Bougnoux (1998). *Introducción a las ciencias de la comunicación* (p. 16). Buenos Aires: Nueva Visión.

Uno de los elementos más importantes en la comunicación interpersonal es el comportamiento no verbal. Gestos, disposiciones corporales y espacios interpersonales son en muchas ocasiones más importantes que aquello que decimos, pues es a través de ellos como organizamos el marco bajo el que las palabras reciben su significación. Así, en muchas ocasiones, la relación entre los elementos no verbales y verbales de la comunicación pueden producir efectos de redundancia o paradoja. En el primer caso, los gestos, la forma del cuerpo, el vestuario o la disposición del espacio pueden acompañar las palabras que utilizamos con el objetivo de resaltar el sentido de lo que estamos diciendo y la naturaleza de la relación que establecemos. Por ejemplo, cuando a una pregunta contestamos “sí” y al mismo tiempo movemos la cabeza de arriba abajo. En el segundo caso, ocurre lo contrario. Cuando respondemos afirmativamente a una pregunta mientras movemos la cabeza de un lado a otro, obtenemos una paradoja porque la comunicación no verbal va en el sentido contrario al de comunicación verbal.

Existen por tanto dos elementos fundamentales en el estudio de la comunicación no verbal: por un lado, los gestos y los movimientos corporales, lo que se denomina cinésica; y el espacio interpersonal, la kinésica.

2.2.1. La kinésica

Ray Birdwhistell fue el primer antropólogo que estudió de forma sistemática los comportamientos no verbales como signos comunicativos. Sus trabajos empíricos tratan de actualizar

lo que Edward Sapir (1967, p. 46) había dicho sobre los gestos: “el gesto tiene raíces orgánicas, pero las leyes del gesto, el código tácito de los mensajes y las respuestas transmitidos por el gesto son obra de una tradición social compleja” (citado en Y. Winkin, 1982, p. 66). Todas las culturas y los grupos sociales presentan un sistema significativo de comunicación gestual que regula nuestras interacciones. Podemos decir que nuestro cuerpo, nuestros gestos e incluso nuestro vestuario hablan sobre nosotros y, por lo tanto, sobre nuestra cultura o grupo social. De modo que el cuerpo es considerado por la kinesiología como la instancia entre la cultura y el individuo. El orden cultural se incorpora en nuestros gestos, la forma de andar o nuestro vestuario. Antes incluso que Birdwhistell, Marcel Mauss (1966) ya acuñó el concepto de tecnologías corporales para referirse al trabajo que busca inscribir en el cuerpo un *habitus*: es decir, una disposición a la acción adecuada a un marco social y cultural específico. La institución a través de la disciplina se instaura en el cuerpo de sus miembros. Las variaciones en el modo de caminar, de gesticular, de comer, o incluso de andar no son simples movimientos individuales, son el resultado de un proceso de socialización por el que una determinada institución social se encarna en los modos de pensar y actuar de sus miembros.

Birdwhistell en su empeño por analizar los gestos como un sistema de significación no subsidiario del lenguaje verbal (a su juicio la comunicación no es preferentemente verbal sino que es multimodal) emplea un método descriptivo propio de la lingüística. En primer lugar divide el comportamiento no verbal en unidades mínimas, los kinemas, por ejemplo, “ojo izquierdo cerrado”; a continuación, en un nivel más complejo, analiza cómo diferentes kinemas se articulan de forma significativa en kinemorfemas, por ejemplo: “ojo izquierdo cerrado” y “pinza orbital izquierda” y forman el kinemorfema “guiño”; y así sucesivamente. Así, para él, a diferencia de lo que sostienen otros compañeros de la escuela de Palo Alto, el lenguaje corporal se combina con el lenguaje verbal en igualdad de condiciones en la interacción comunicativa. La comunicación interpersonal en cuanto sistema es siempre multimodal. Por este motivo, según él, no es posible un estudio aislado, compartimentado, de los gestos y del lenguaje verbal. Ambos sistemas forman parte de un sistema mayor. Birdwhistell afirmará que mientras en la mayoría de casos, la comunicación verbal cumple funciones de transferencia de información intencional explícita, su sentido no está completo sin la actividad integrativa de la comunicación no verbal. Para entender qué significa un gesto, es necesario atender a la totalidad comunicativa, al sistema que le da sentido; y al mismo tiempo, para entender esta totalidad, es necesario atender a los movimientos corporales.

2.2.2. La proxémica

Proxémica es el estudio de la gestión del espacio interpersonal, es decir, de las relaciones espaciales en modalidades de comunicación. La interacción comunicativa es posible porque, de la misma manera que hay unos gestos y movimientos corporales, hay también una configuración de las relaciones espaciales que le dan sentido. Por tanto, la pregunta de la proxémica es la siguiente: ¿cuál es el papel que tiene la distancia entre personas en una relación comunicativa? Si observamos la secuencia de un grupo de amigos, únicamente observando la distancia entre ellos podemos saber cuáles forman una pareja, quiénes se acaban de conocer, quiénes se llevan mal, etc.

Así como Birdwhistell es el padre de la kinesiología, Edward T. Hall lo es de la proxémica. Este antropólogo se especializó en el estudio comparativo de los espacios interpersonales en diferentes culturas. En su obra capital *La Dimensión Oculta* (E. T. Hall, 1973), explica cómo cada cultura

organiza el espacio de un modo diferente a partir de un mismo sustrato, el territorio. Nos propone cuatro distancias culturalmente significativas: el espacio íntimo, relativo a las relaciones de mucha confianza (habitualmente familiares y muy buenos amigos); el espacio personal, que designa vínculos amistosos; el espacio social, que suele ser el que empleamos a diario para interactuar relajadamente con gente que no conocemos; y, por último, el espacio público, propio de las interacciones en las que tratamos de evadir al otro o dejamos constancia de una frialdad jerárquica.

Como ocurre con Birdwhistell, Hall considera que la comunicación es multimodal, de modo que la gestión de los espacios interpersonales, como la gestualidad que empleamos, tiene una función igual de importante que lo expresado mediante palabras a la hora de otorgar sentido a la comunicación.

No obstante, más allá de su interés por los espacios interpersonales, a los que Hall denomina espacios informales, la proxemística que desarrolla en *La Dimensión Oculta*, ofrece además dos tipologías igualmente interesantes.

En primer lugar los espacios de *rasgos fijos*. Con este término designa el territorio, sus fronteras y la localización de las actividades básicas: dormir, comer, andar, etc. Como él mismo dice:

“este tipo de espacio constituye una de las maneras básicas de organizar las actividades de los individuos y grupos. Dentro de él se comprenden tanto las manifestaciones materiales como las invisibles, es decir, los modelos o esquemas interiorizados que gobiernan el comportamiento del hombre en su movimiento por esta tierra”.

E. T. Hall (1973). *La Dimensión Oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio* (p. 164). Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.

Aunque como bien explica el historiador de la arquitectura Sigfried Giedion (1948) no es hasta el siglo XVIII cuando las diferentes estancias de la casa adquieren funciones fijas, la casa es hoy por hoy el espacio fijo por antonomasia. En segundo lugar están los espacios de *rasgos semifijos*. Éstos son aquellos a través de los cuales se canaliza la movilidad de las personas. Por ejemplo, la sala de espera del dentista o la terraza de un bar de copas. Ambos son espacios semifijos, pero en el primer caso estamos ante un espacio sociofugo y en el segundo sociopeta. Mientras que uno está pensado para vaciarse, el otro para llenarse. Hall, en este punto, recoge las observaciones que hizo un médico de su hospital. Éste se percató de que los trabajadores del hospital preferían el primer tipo de espacios a los segundos, porque eran más fáciles de gestionar.

Así pues, el interés de Hall reside en la significación cultural que tienen los diferentes tipos de espacio. Por ejemplo, en el caso de un elemento semifijo como la puerta, para un norteamericano ha de estar abierta, mientras que para un francés o alemán cerrada.

“Ya se encuentre en su casa o en el despacho, un norteamericano está disponible en el momento en que su puerta está abierta. Se supone que no va a encerrarse, sino, al contrario, a estar constantemente a disposición de los demás. Se cierran las puertas solamente para las conferencias o las conversaciones privadas [...]. En Alemania, la puerta cerrada no significa por ello que quien está detrás desee la tranquilidad o haga alguna cosa secreta. Simplemente, para los alemanes las puertas abiertas producen un efecto de desorden y desaliño”.

E. T. Hall (1973). *La Dimensión Oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio* (p. 171). Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.

2.3. Las microsociologías de la interacción: la dramatización de la comunicación de Erving Goffman

Sin ningún género de duda, quien mejor ha sabido traducir el espíritu orquestal de la Escuela invisible de Palo Alto al estudio sociológico de las interacciones comunicativas ha sido Erving Goffman. Formado en la escuela del interaccionismo simbólico de Chicago y gran seguidor de los planteamientos clásicos de Simmel y Mead, es probablemente el primero que sitúa el estudio de las relaciones interpersonales en el centro de la comprensión del ordenamiento social. Esto es: a diferencia de los investigadores que forman el núcleo de la Escuela de Palo Alto, su interés no reside tanto en entender cómo nos comunicamos, sino cómo a través de la comunicación producimos orden social.

Su obra se puede dividir en dos partes. En una primera parte de su vida, su interés se centra en el estudio de la negociación de las identidades sociales en el seno de determinadas organizaciones sociales: las instituciones totales. Como explica Félix Díaz (2000), en sus primeras obras, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959), *Internados* (1961), *Encounters* (1961) y *Estigma: notas sobre el manejo de la identidad deteriorada* (1963), el estudio del cara a cara es abordado como un ritual en el que se pone en juego y se construye el yo social de los interactuantes en una suerte de juego o baile estratégico. Algo que será llevado más allá de los contextos organizaciones e institucionales en sus siguientes obras. A partir de 1964, la interacción pasa de ser un medio para estudiar las instituciones y se convierte en objeto con valor sociológico en sí mismo. Es entonces cuando publica obras como *Interaction Ritual* (1967), *Strategic Interaction* (1969), *Relations in Public* (1971), *Frame Análisis* (1974) y *Forms of Talk* (1981). Obras en las que ahonda en las ordenaciones precarias de toda interacción cara a cara y que lo situará en el camino de la pragmática y de la etnometodología.

El valor que adquiere el estudio que realiza Goffman para la psicología social es que, a diferencia de otros enfoques, no entiende la comunicación interpersonal como la plasmación de un orden superestructural ni tampoco como la expresión colectiva de un orden psíquico interno e individual; sino que “toma como unidad fundamental de la vida pública las agregaciones casuales, espontáneas, el mezclarse durante y a causa de las actividades cotidianas, las unidades que surgen, se forman y se diluyen continuamente, siguiendo el ritmo y el flujo de otras acciones, lo que forma una trama continua de interacciones” (M. Wolf, 2000, p. 28). Su interés reside, precisamente, en estudiar cómo las ocasiones de interacción se organizan y se estructuran. Qué reglas se emplean para pautar y hacer posible la interacción. Así, para él, la presencia recíproca es ya una situación que lleva a la generación de comportamientos, jugadas y acciones pautadas que permiten y hacen posible que la interacción sea un evento social. Tanto le da que estemos hablando de una situación extremadamente protocolizada, una reunión formal, o de un encuentro casual, dos personas compartiendo el ascensor, por ejemplo. Tanto en un caso como en el otro, nos encontramos con reglas que hacen posible una cierta forma de sociabilidad.

Por lo tanto, Goffman estudia toda interacción como una forma de comunicación pautada socialmente en función de los contextos y situaciones. Concretamente, dramatiza la comunicación porque utiliza la metáfora del teatro y del ritual para mostrar el papel que tienen las reglas en las interacciones comunicativas y en la constitución de nuestras identidades. De esta forma, nos muestra la relación entre las normas sociales, es decir, el guión que seguimos en una interacción comunicativa, y la configuración de nuestras identidades, o lo que es lo mismo, el papel que tenemos en una interacción comunicativa.

“Siempre que el sujeto está en presencia de otros, debe mantener un orden ceremonial por medio de rituales interpersonales. Está obligado a tratar de actuar de forma que las consecuencias expresivas de todos los acontecimientos que se verifiquen en aquel lugar sean compatibles con el estado que él y los demás presentes poseen [...]. El orden ceremonial mantenido por los sujetos cuando

éstos no están en relación directa hace algo más que permitir simplemente que cada participante dé y reciba lo que merece. Manteniendo un comportamiento correcto, el individuo da crédito y contenido a las entidades interaccionales mismas [...] y se hace a sí mismo accesible y utilizable para comunicar”.

E. Goffman (1970). *Ritual de la Interacción* (p. 193). Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Hay una gran cantidad de situaciones ritualizadas que instauran y regulan las relaciones comunicativas:

- acercamientos y separaciones,
- aperturas y cierres de la comunicación,
- las demandas y las ofertas,
- las invitaciones o las presentaciones de uno mismo.

Así pues, si las reglas que convierten la interacción en acto comunicativo son definidas socialmente, es esencial saber cómo los interlocutores definen la naturaleza de la situación en la que se encuentran. Es evidente que una reunión familiar con motivo de las fiestas navideñas no es lo mismo que una reunión de trabajo en la oficina: las reglas serán diferentes y por lo tanto la interacción transcurrirá de otro modo. Así pues, definir una situación es responder a la pregunta ¿qué está sucediendo? Establecer el marco bajo el cual esa interacción responde a una determinada realidad social y no a otra es decidir cuáles van a ser las normas a seguir y cuáles los roles de los interlocutores. Definir la situación es, por tanto, “identificar cooperativamente una cierta estructura de interacciones, expresiones, comportamientos, expectativas, valores, como adecuados a los sujetos en aquel momento” (M. Wolf, 2000, p. 35).

La definición de la situación permite la distribución de los papeles de los actores y el establecimiento de un mínimo de reglas sobre las cuales es necesario actuar. En una reunión de empresa, las relaciones entre un trabajador y su jefe son de jerarquía y, por lo tanto, ambos se comportan como trabajador y como jefe, respectivamente. Sin embargo, si estas mismas personas se encuentran en un bar por la noche pueden variar sus papeles y, de este modo, su relación.

Sin embargo, el acuerdo sobre el significado de una determinada situación no surge de un consenso real sobre “qué está ocurriendo”, sino sobre un “como si” aceptable por los otros. Se trata de un “consenso operativo”, una apariencia frágil cuyo único valor de uso es poner un marco para que los interlocutores sepan cómo interactuar. Y no es casual el término. El significado de *marco*, es el mismo que da Bateson para hablar de metacomunicación. Esto es así porque el marco son las premisas que se siguen para definir el significado de una determinada situación, y en Goffman, como en Bateson, el establecimiento de marcos es fundamental para la comunicación interpersonal. De modo que si no hay suficiente consenso sobre el tipo de situación y las reglas a utilizar, normalmente surgen problemas. Algo por otra parte muy habitual. Las “impropiedades situacionales” son comunes y requieren un trabajo de ajuste constante, ya que lo que en un momento parecía adecuado a la norma se convierte en objeto de penalización por parte de los otros y una descalificación de nuestro papel en el ritual comunicativo. Así, la transformación de los marcos es un trabajo constante que se realiza de forma inmanente a la consecución de un papel dentro de un ritual. Actuamos normalmente según el marco que da sentido a la situación en que nos encontramos, al mismo tiempo que definimos y transformamos dicho marco en función de nuestro comportamiento.

2.3.1. El *facework*

En las interacciones comunicativas se constituye nuestra identidad social. Es lo que Goffman (1971) denomina *la puesta en escena del yo*. Cuando participamos de una situación e interactuamos comunicándonos, reivindicamos una identidad, un determinado papel en el ritual. La reivindicación de un determinado papel la llevamos a cabo a partir de todo lo que decimos, hacemos y mostramos a los demás. Es lo que Goffman denomina *face*. Por ejemplo, cuando tenemos una entrevista de trabajo, que es una situación extremadamente ritualizada, nuestra *face* se adecua al papel de alguien que solicita un trabajo: viste bien, es puntual, habla correctamente y con seguridad, muestra su interés y sus aptitudes hacia el trabajo.

Sin embargo, una interacción es un ritual y, por tanto, las atribuciones de los demás también pueden modificar los papeles en el ritual. Los papeles no sólo se constituyen a partir de la *face*, o lo que uno lleva a cabo hacia los demás, sino también a partir de las atribuciones de los demás sobre lo que se hace. Por ejemplo, las reacciones de empuje y seguridad en uno mismo que muestra la *face* del entrevistado, el hecho de que sea éste quien empiece a hacer preguntas al entrevistador, pueden hacer tambalear el orden del ritual y el papel de sus participantes, obligando a ajustar sus comportamientos, su *face*, en función de las atribuciones. El resultado del *facework*, el juego en el cual una persona interactúa mostrándose apta hacia otra y modificando sus acciones de acuerdo con sus atribuciones, es la construcción de una identidad, la consecución de un papel dentro del ritual. La gran aportación de este punto de vista es que la identidad, para Goffman, no es un atributo extrarrelacional, sino que se constituye en la misma interacción. Y por tanto, está sujeta a las mismas fluctuaciones que el devenir de las interacciones.

3. Comunicación de masas y medios de comunicación

¿En qué sentido el estudio de la comunicación de masas adquiere la suficiente relevancia como para abordarlo en su especificidad y no como la mera generalización de los principios de la comunicación humana cara a cara? En principio, podría pensarse que ello se debe a que esta forma de comunicación emplea otros medios, técnicamente cada vez más complejos, que le permiten establecer relaciones a distancia: del intercambio epistolar a Internet pasando por la prensa. Esto es cierto. La comunicación cara-a-cara es una comunicación uno a uno, de carácter local e inmediato, mientras que la comunicación a través de estos medios permite un intercambio uno-muchos, y por tanto con un alcance global. Sin embargo, según McQuail (1991), existen otra serie de razones además de ésta para entender la comunicación de masas como un fenómeno complejo que requiere un tratamiento específico.

1) En primer lugar, los medios de comunicación de masas se han convertido en una industria que produce bienes y servicios con un valor social cada vez más importante. Por lo tanto, se trata de una institución social, como otras, con unas normas y reglas que la definen.

2) En segundo lugar, los medios de comunicación de masas son un recurso de control, manipulación e innovación social.

3) En tercer lugar, son el espacio social que emplean las sociedades modernas industrializadas

para discutir los asuntos de la vida pública. A través de la prensa, la televisión, la radio no sólo nos informamos de lo que ocurre en el mundo, sino que participamos en su rumbo: tomamos partido en los debates y decisiones colectivas.

4) Y, en último lugar, los medios de comunicación de masas son la matriz principal desde la que se gestan las definiciones e imágenes que construyen nuestra realidad social.

Por todos estos motivos, la comunicación de masas ha recibido desde las ciencias sociales un tratamiento mayor y más intenso incluso que la comunicación cara-a-cara. Podríamos decir incluso, que la sociología y la psicología social como disciplina científica no sólo nace con la urbanización, sino también con la gestación de lo que Tarde (1986) ha denominado público.

“Se dice: el público de un teatro, el público de una asamblea cualquiera; en este caso, público significa multitud. Pero esta significación no es la única ni la principal, y en tanto que decrece su importancia o permanece estacionaria, la edad moderna, desde la invención de la imprenta, ha dado nacimiento a una especie de público muy diferente, que no cesa de aumentar y, cuya extensión indefinida, es uno de los rasgos mejor marcados de nuestra época. Se ha hecho psicología de las multitudes; pero queda por hacer una psicología del público, entendido en este otro sentido, es decir, como una colectividad puramente espiritual, como una dispersión de individuos, físicamente separados y entre los cuales existe una cohesión sólo mental”.

G. Tarde (1986). *La Opinión y la Multitud* (p. 43). Madrid: Taurus.

Así, contrariamente a lo que afirmaba Le Bon, este pensador social sostenía, ya en 1906, que la industrialización no abría la era de las multitudes, sino que la clausuraba para dar la bienvenida a un nuevo sujeto social, el público, socializado a través, fundamentalmente, de los medios de comunicación de masas. Hablar de sociedad es, por tanto, hablar de público, de opinión y de creencias compartidas y transmitidas gracias, fundamentalmente, a los medios de comunicación. Razón por la cual los medios de comunicación de masas han estado desde el principio en el primer lugar de la agenda científica de las ciencias sociales.

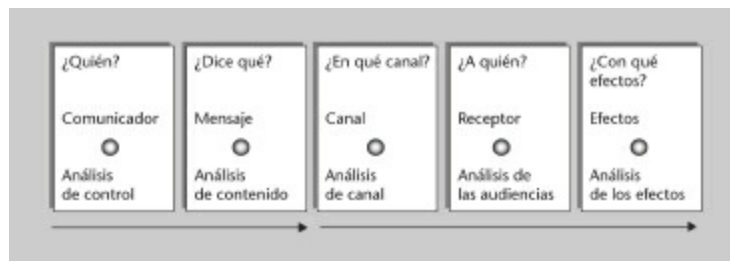
Si embargo, a pesar de su importancia y complejidad, el propósito que perseguimos aquí al tratar los medios de comunicación de masas no es el de ser exhaustivos, sino todo lo contrario. Más bien ofrecer breves pinceladas sobre los principales temas y enfoques en su estudio, así como un muestrario de algunas de las teorías más socorridas para dar cuenta de los efectos sociales que tiene este tipo de comunicación.

3.1. La sociología funcionalista de la comunicación de masas

Las primeras investigaciones sistemáticas y empíricas en ciencias sociales sobre comunicación de masas abordan este fenómeno en términos exclusivamente funcionales e instrumentales. La obra de Harold Lasswell *Propaganda Techniques in the World War* inaugura en 1927 un paradigma conocido como *Mass Communication Research*, en el que los medios, en clara sintonía con la metáfora transmisionista, son instrumentos de “gestión gubernamental de las opiniones”. Para este autor, el desarrollo de las democracias va ligado indivisiblemente a un desarrollo de los medios de comunicación de masas, ya que son éstos los únicos garantes de la adhesión de la masas en un contexto de libertades. Así, para Lasswell el estudio de la comunicación de masas se caracteriza: en primer lugar, por su asepsia moral: los medios son buenos o malos en función de los fines que los dirigen; y en segundo lugar, por su omnipotencia: se considera que sus efectos son determinantes en el gobierno de las poblaciones. No es extraño pues que el modelo que desarrolló Lasswell para

analizar la comunicación de masas participe del espíritu tecnocrático del modelo transmissionista de Shannon-Weaver: una forma de comunicación, como se ha visto, lineal y totalmente manipulable.

Figura 3.2. El modelo de Lasswell



Según el modelo que desarrolló este sociólogo norteamericano para estudiar la propaganda, la comunicación puede dividirse en cinco factores: 1) comunicador, 2) mensaje, 3) medio, 4) audiencia y 5) efectos. Es decir, que las preguntas que debemos hacernos ante el hecho comunicativo son las siguientes: ¿quién dice qué?, ¿con qué medios?, ¿a quién?, ¿con qué efectos? Lasswell, a través de estas preguntas, dota de marco analítico a la sociología funcionalista de los medios de comunicación. En primer lugar, identifica, como hicieron Shannon-Weaver, los factores de todo proceso comunicativo, y segundo, establece los siguientes tipos de abordajes para cada uno de ellos.

- El análisis de control estudia las características del comunicador, y se hace preguntas de este tipo: ¿a qué corporación o compañía pertenece este diario?, ¿cuáles son sus objetivos?, ¿cuáles son sus afiliaciones políticas o ideológicas?, ¿cuál es la política editorial? ¿es muy rígida? etc.
- El análisis de contenido tiene como objetivo conocer las representaciones que se dan de alguna parcela de la realidad en uno o más mensajes. Por ejemplo: ¿cómo se representa a los políticos en la prensa? ¿hay diferencias entre gobierno y oposición?, ¿cómo se representa a los inmigrantes en la televisión? ¿varía la representación si es un telediario o una telecomedia?
- El análisis del canal se pregunta por la incidencia del canal a la hora de comunicarnos. Se pregunta por: ¿cuáles son las convenciones del medio?, ¿está este medio destinado a mi público?, ¿puedo explicar lo que quiero explicar?, ¿tengo que hacerlo en palabras o imágenes?
- El análisis de las audiencias estudia las características del público para saber qué mensaje y qué medio tienen que utilizar para comunicarse. Consiste en saber sus preferencias, sus gustos, el estilo de vida, etc. para adecuar la programación a sus características. El ejemplo más simple y común de este tipo de investigación son los índices de audiencia.
- El análisis de los efectos son estudios sobre el impacto de los medios de comunicación en el público. Se trata de observar la incidencia que tienen los mensajes de los medios de comunicación en los conocimientos, opiniones, actitudes, emociones y actos de una población dada.

Aunque Lasswell parceló la comunicación de masas en estos cinco territorios, en la práctica los estudios que más se desarrollaron en la tradición de la *Mass Communication Research* fueron el análisis de contenidos y el análisis de los efectos. La razón es evidente. Los resultados de dichas investigaciones servían para evaluar la eficacia de las campañas estatales de información y de las campañas de publicidad y marketing de determinadas empresas. El objetivo no es otro que encontrar el mensaje justo para producir un efecto concreto. ¿Cómo debe ser un anuncio de televisión para que

se prefiera una marca de detergentes antes que otra? ¿Qué debe decir un político para ganarse la confianza de los electores? Éstas son las cuestiones que preocupan a este paradigma.

Se considera el modelo Lasswell como la piedra fundacional de la sociología funcionalista de los medios de comunicación porque, según él, la comunicación de masas se define por las funciones que debe cumplir en un contexto social concreto. Según él existen cinco (aunque más tarde sus discípulos añadirán la de entretener):

- Vigilar el entorno para descubrir todo lo que pudiera amenazar o afectar al sistema de valores de una comunidad o a alguna de sus partes. Se asocia normalmente a la actividad comunicativa de informar.
- Relacionar rápidamente todos los sectores de la sociedad para producir una respuesta en el entorno. Esto comporta la transformación de la opinión pública, mediante la interpretación de la información y la prescripción de las conductas que se deben llevar a cabo ante los acontecimientos (por medio de la propaganda).
- Transmitir la herencia cultural de la comunidad. Tiene que ver con la actividad educativa y comporta la reproducción de las normas y valores de una determinada comunidad.

La sociedad es considerada, por estos científicos sociales, como un organismo encerrado en sí mismo que se defiende, transforma y adapta gracias a los medios de comunicación. Así, la comunicación es funcional en tanto que permite una mayor cohesión y adaptación de la sociedad, mientras que es disfuncional si dificulta la consecución de dicho objetivo. Tal y como explicaron posteriormente Lazarsfeld y Merton, esto quiere decir que no existen formas de comunicación funcionales o disfuncionales *per se*. Habitualmente, existen disfuncionalidades no manifiestas que no tienen efecto alguno sobre el equilibrio de un determinado sistema social porque son compensadas por otros elementos manifiestamente funcionales. Por ejemplo, existe una disfunción narcotizadora de los medios que engendra apatía política, pero ello no implica desestabilización del sistema. Ahora bien, como explica Norbert Elías:

“La noción de función descansa sobre un juicio de valor subyacente a las explicaciones de la noción y a su uso. El juicio de valor consiste en lo que involuntariamente se entiende por función: las actividades de una parte que serían buenas para el todo, porque contribuyen al mantenimiento y a la integridad de un sistema social... Evidentemente, artículos de fe de tipo social se mezclan aquí con el análisis científico”.

Norbert Elías (1970), citado en A. Mattelart y M. Mattelart (1997). *Historia de las teorías de la comunicación* (p. 32). Barcelona: Paidós.

El desarrollo de la Mass Communication Research dependió fundamentalmente del apoyo gubernamental y empresarial que recibió la “investigación administrativa” de Lasswell, Lazarsfeld, Merton y Hovland: preocupada antes en desarrollar instrumentos útiles de evaluación e intervención que en realizar estudios críticos con las formas de estratificación social, política y económica que afectan a la producción de los medios masivos. Será en Europa, de la mano de la Escuela de Frankfurt, donde se llevarán a cabo estos estudios.

3.2. Medios de comunicación, industria cultural y cultura de masas

Si nos fijamos en las organizaciones mediáticas y culturales actuales, nos daremos cuenta sin

dificultad de que su manera de hacer las cosas es muy similar a cualquier otra empresa. Los medios de comunicación masivos están institucionalmente vinculados a la industria, al mercado y en algunos casos al Estado. Esto hace que la forma en que se organizan para producir y difundir los bienes simbólicos que mediatizan nuestras relaciones (revistas, programas de televisión y radio, etc.) no sea muy diferente de cualquier otra empresa. Si exploramos la web, por ejemplo, del Grupo Prisa, podremos observar las empresas que lo forman y reflexionar sobre cuál puede ser su alcance social y económico. De hecho, las corporaciones mediáticas están entre las empresas más poderosas del mundo.

La escuela de Francfort, formada en torno a 1930 por Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse y Walter Benjamin entre otros, estaba interesada en analizar cómo las instituciones tradicionales encargadas de producir los bienes culturales se transformaban con la entrada de un sistema industrial y capitalista.

El concepto industria cultural fue desarrollado por los teóricos de la escuela de Frankfurt, básicamente Theodor W. Adorno y M. Horkheimer, para describir la manera como el capitalismo industrial crea y distribuye los productos culturales, y transforma la cultura en cultura de masas. Según la escuela de Frankfurt, la aparición de los medios de comunicación de masas supone la industrialización de los productos culturales y la creación de lo que se denomina *cultura de masas*.

La característica más relevante de la industria cultural es la producción de la cultura como mercancía. Esto quiere decir que la creación de productos culturales como la música, los programas de radio y televisión, el cine o las revistas y diarios reproduce la misma racionalidad técnica que podemos encontrar en la fabricación de coches, utensilios de cocina, etc. Con el término racionalidad técnica se designa cierta disposición histórica en la cual la producción de bienes simbólicos y materiales está caracterizada por una planificación (a partir de la división del trabajo en unidades especializadas que son supervisadas independientemente) con un sentido instrumental: la rentabilidad económica. El ejemplo más paradigmático de racionalidad técnica es la cadena de montaje. De tal modo que, según los analistas de la Escuela de Frankfurt, la racionalización técnica de la producción cultural, llevada a cabo por los medios de comunicación, es la elaboración de productos culturales estándar y homogéneos que han perdido su capacidad crítica y emancipadora y que conforman a sus consumidores a los objetivos del mercado.

Así, para estos autores, la transformación de la cultura en mercancía configura lo que denominamos *cultura de masas*. Cultura de masas es un concepto que no sólo hace referencia a la posibilidad de producir y distribuir de forma estándar determinados productos culturales, sino a la transformación social, política y económica de las sociedades capitalistas.

“El término *cultura de masas*, como los términos de *sociedad industrial* o *sociedad de masas* (*masssociety*), que es su equivalente cultural, privilegia de manera abusiva uno de los núcleos de la vida social; las sociedades modernas no sólo pueden denominarse industriales masivas, sino también técnicas, burocráticas, capitalistas, de clase, burguesas, individualistas”.

Edgar Morin (1966). *El espíritu del tiempo* (p. 135). Madrid: Taurus.

Como explica McQuail (1991), si bien estos intelectuales partían de las tesis formuladas por Marx sobre la lucha de clases y la preeminencia de la clase obrera como motor de cambio social, replantearon muchas de sus premisas para poder explicar en qué sentido los medios de comunicación habían contribuido a “apagar” sus aspiraciones revolucionarias. Concretamente, trataban de mostrar cómo la superestructura, subordinada por Marx a la estructura material de existencia, había acabado por condicionar a ésta de forma determinante, asimilando ideológicamente a la clase obrera. En este sentido, el centro de interés de esta tradición crítica de pensamiento gira en torno a la idea de

hegemonía. Es decir, mientras en los enfoques clásicos de corte marxista se hace especial hincapié en los determinantes económicos y estructurales de la producción de bienes culturales, los teóricos de la hegemonía se interesan más por la ideología misma, cómo se expresa, cómo se produce y reproduce en la cultura. Como dice Macquail: “Lo que diferencia esta escuela del enfoque marxista clásico y el político económico es el reconocimiento de un mayor grado de independencia de la ideología respecto de la base económica” (D. McQuail, 1991, p. 96).

Cuando utilizamos cotidianamente el concepto ideología lo asimilamos a una serie de creencias y valores, normalmente políticos, y no vinculados necesariamente a la clase social de pertenencia. El uso que hace la escuela de Frankfurt es diferente: remite a una visión integral de la realidad fruto de determinadas condiciones sociales y económicas, que denominamos *clase social*. Así, no cualquier forma de ver la realidad es ideológica. Ideología es la interiorización, por parte de las clases oprimidas, de la cosmovisión de la clase dominante. En este sentido, es negativa porque impide que éstas tomen conciencia de las relaciones de dominación que sufren y se emancipen. Por este motivo, ideología es sinónimo de falsa conciencia. Ideología es la reproducción de una cosmovisión dominante que oculta e impide la transformación de las relaciones de dominación.

Para la Escuela de Frankfurt, la cultura es también el terreno de la lucha de clases, ya que en ella no sólo los medios de producción cultural –los medios de comunicación– están en manos de la clase económicamente dominante, sino que ésta se sirve de su capacidad socializadora para reproducir la ideología que legitima su dominio y hegemonía respecto de otras clases sociales. Según las tesis marxistas, los productos de la cultura de masas reproducen una ideología burguesa entre las clases proletarias que oculta, por medio de su naturalización, las relaciones de dominación objetivas y materiales que estructuran el sistema social.

3.2.1. Ideología y dominación simbólica

En este sentido, vale la pena atender a los trabajos de Barthes, cuyo análisis crítico no se centra exclusivamente en las condiciones materiales de la producción cultural, sino en la naturaleza ideológica de sus productos. Concretamente, el objetivo es hallar en su estructura semiológica la razón por la que los productos de la cultura de masas pierden su capacidad crítica y se convierten en formas de reproducción del statu quo. Es decir, en formas ideológicas tal y como la definieron estructuralistas como Althusser o Poulantzas: no tanto un ejercicio directo de dominación como la producción de un imaginario del que se desprende una interpretación de la realidad coartada, reificada, aunque coherente. De hecho, Althusser opone instrumentos represivos del Estado como el Ejército o la Policía a los “aparatos ideológicos del estado”, como la escuela, la Iglesia o los medios de comunicación, cuya función es asegurar el monopolio de la violencia simbólica manteniendo oculta su arbitrariedad. Tal y como explica Abril (1997), la definición de ideología que ofrecen estructuralistas como Althusser puede resumirse en cuatro puntos:

- 1) La ideología sirve a la reproducción de las relaciones de producción.
- 2) Es una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.
- 3) Tiene por función ni más ni menos que constituir a los individuos concretos en sujetos.
- 4) Junto a su aparato represivo, el Estado dispone de instituciones especializadas en difundir e imponer la ideología dominante (la más importante: los medios de comunicación).

Barthes en una de sus obras principales, *Mitologías* (R. Barthes, 1957), trata de averiguar cómo los bienes simbólicos se convierten en ideológicos, es decir, cómo ejercen violencia simbólica legítima. El argumento es el siguiente: siguiendo a Saussure, el signo se compone de un significante y un significado relacionados convencionalmente. Ésta es la forma como los signos lingüísticos se constituyen. De este modo, cuando decimos “eso es un árbol” somos capaces de relacionar este conjunto de sonidos con su significado. Para Barthes, el sistema lingüístico es el sistema de significación de primer orden. Sin embargo, hay otros sistemas que se construyen a partir de la lengua y uno de ellos es el que denomina mitos. La significación del primer sistema semiológico, la lengua, es denotativa, mientras que en el segundo sistema semiológico, el mito, es connotativa. La denotación se entiende como el sentido literal, común y general de un signo, es decir, lo que describe el signo. En el caso de un signo lingüístico, la significación denotativa sería la definición de una palabra en el diccionario. Por ejemplo, *coche* como ‘vehículo automóvil, generalmente de cuatro ruedas, para transportar personas’. La connotación es la significación sociocultural, histórica, ideológica o emocional de un determinado signo. Esta significación hace variar el sentido de un signo según la clase social, la etnia, el género, el contexto, etc. A diferencia de la denotación, la connotación permite al signo un gran número de interpretaciones y variabilidad semántica.

Tabla 3.1.

Sistema lingüístico	Significante	Significado	
	Signo		
Sistema mitológico	Significante	Significado	
	Signo		

Tal y como explica Barthes, los mitos son las ideologías dominantes de nuestro tiempo. El análisis de los mitos, que es la relación compleja con el segundo sistema semiológico y el primero, consiste en el análisis del componente ideológico de los productos culturales de masas. El mito es ideológico porque parasita las relaciones denotativas del lenguaje corriente, el primer sistema semiológico, para naturalizar valores que son secundarios, contingentes y parciales (propios de la pequeña burguesía) y, por lo tanto, connotativos. El mito, de este modo, produce una significación en la que se denota lo connotativo. Así, una significación contingente, histórica y parcial se vuelve tan evidente y natural como la palabra *árbol*. De este modo, es posible entender por qué los valores de una clase concreta pueden tornarse dominantes. En el caso que él analiza, los valores burgueses. Así pues, el objetivo de la semiología de Barthes es desnaturalizar todos aquellos mitos que sustentan nuestras sociedades y que legitiman relaciones de dominación económicas, de género, étnicas, etc.

3.3. Los efectos sociales de los medios de comunicación de masas

A pesar de sus diferencias, tanto los enfoques funcionalistas como los marxista-estructurales tiene algo en común: se han centrado en analizar cómo los medios de comunicación de masas permiten cohesionar y reproducir las estructuras sociales y los valores culturales de una sociedad determinada. En ambos casos, con tonalidades y matices ideológicos y políticos distintos, los medios de comunicación sirven siempre para reproducir nuestras sociedades: por un lado, hacen perdurables y más estables nuestras costumbres, creencias e ideas; y, por el otro, atenúan los cambios que producen los acontecimientos gracias a la fijación de una determinada manera de verlos o

simplemente a una difusión selectiva y parcial.

Ahora bien, mientras una, la perspectiva funcionalista, estudiaba los efectos individuales de los medios, en la conducta, actitud o emociones, para de este modo ejercer un control sobre ellas y mantener cohesionada a la población, las perspectivas de corte marxista se centraban más en los efectos que tenían en la instituciones sociales, en los valores culturales, en las relaciones sociales o en el universo simbólico de las culturas.

3.3.1 La teoría del impacto directo o de la “aguja hipodérmica”

La teoría del impacto directo es el primer modelo que intenta averiguar cuáles son los efectos de los medios de comunicación de masas. La teoría del impacto directo supone que los medios de comunicación son tan poderosos como para “inyectar” sus mensajes dentro del receptor y producir la reacción deseada de manera inmediata. La imagen que suscitaba el impacto directo de los medios de comunicación de masas era:

“[...] una masa gigantesca de millones de lectores, oyentes y asistentes al cine preparados para recibir el mensaje como un estímulo directo y poderoso para la acción, que produciría reacción inmediata [...] en una sociedad caracterizada por una organización social amorfa y una carencia de relaciones interpersonales”.

E. Katz y P. Lazarsfeld (1995). *Personal Influence. The Part Played By People in The Flow of Mass Communication* (p. 23) Glencoe: The Free Press.

Algunos autores afirman que éste no ha sido nunca un modelo teórico sobre el cual se haya trabajado desde las ciencias sociales, sino que se trata de un supuesto ante la extensión del fenómeno de la propaganda durante la Segunda Guerra Mundial.

3.3.2. La teoría del doble flujo de comunicación

La teoría del doble flujo de comunicación se desarrolló en los años cuarenta y cincuenta y supuso el primer cuestionamiento al principio mecanicista del efecto directo e indiferenciado sobre la masa. En un estudio sobre la influencia de los medios de comunicación en torno a una campaña electoral en Estados Unidos, Lazarsfeld se dio cuenta de que su influencia sobre los votantes era limitada y estaba condicionada por factores extramediáticos. Según la teoría de los dobles flujos de comunicación, la gente no es influenciada sólo por la exposición directa a los medios, sino también por otras personas que han sido expuestas a los mismos. La conclusión fue que las relaciones interpersonales mediatizan las relaciones entre la audiencia y el mensaje enviado y que, concretamente, no son los medios sino los líderes de opinión, aquellos que están más informados y utilizan sus relaciones interpersonales, quienes tienen más poder de influencia. Por lo tanto, la teoría se denomina de doble flujo, porque: un primer flujo es el impacto directo del medio hacia el líder de opinión y un segundo flujo se da entre el líder de opinión y la gente menos informada.

La importancia de la figura del líder de opinión en la teoría del doble flujo informativo de Lazarsfeld implica una renovación en el pobre concepto de masa indiferenciada que permite dar más importancia a las dinámicas sociales y su papel en la comunicación. A partir de esta teoría, se produce una conexión muy fértil con los estudios de Kurt Lewin sobre la decisión grupal y el papel

del *gatekeeper* o controlador del flujo informativo en el seno de un grupo.

3.3.3. Teoría de los usos y gratificaciones

La teoría de los usos y gratificaciones tiene como punto de partida al consumidor y su interacción directa con los medios de comunicación. Contrariamente al paradigma conductista propio de las otras dos teorías, ésta entiende al consumidor como un usuario activo que interpreta el contenido de la comunicación y lo utiliza, y que no es pasivamente influenciado por el mismo.

Los principios de la teoría de los usos y las gratificaciones son los siguientes:

- La audiencia es activa.
- Sus miembros deciden qué medios pueden satisfacer sus necesidades.
- Los medios, por su parte, compiten entre sí para satisfacer las necesidades de la audiencia.

Esta teoría supuso la introducción de una variable muy importante en el estudio de los efectos de los medios de comunicación: ¿qué hacía el público con los medios de comunicación? Esto supuso la entrada de las ciencias cognitivas, con el estudio de la atención selectiva, la memoria, etc., pero también de perspectivas psicosociales más interpretativas.

En resumen, la teoría del impacto directo supone que los medios de comunicación son tan poderosos como para “inyectar” sus mensajes dentro del receptor, produciendo la reacción deseada de manera inmediata. La teoría de los usos y las gratificaciones afirma que los efectos de los medios de comunicación vienen dados por una interacción entre las decisiones por parte de la audiencia sobre el medio que la satisface y la competencia entre medios para gustar a la audiencia.

Ahora bien, ninguna de estas teorías traspasa los límites del enfoque individualista porque: en primer lugar, no tienen en cuenta la relación de los medios de comunicación con las prácticas culturales y su papel en las estructuras y los procesos culturales, y por lo tanto, en segundo lugar, no se preocupan por los efectos propiamente sociales de los medios de comunicación de masas.

3.3.4 La tematización

Más allá de las teorías que tratan de explicar los efectos de orden psicológico que tienen los medios de comunicación de masas, existen otras que dan cuenta de cómo los medios contribuyen también a construir una realidad pública que interpela de un modo u otro a los miembros de una determinada sociedad. Es decir, a construir eso que Tarde denominó público y opinión pública.

La teoría del establecimiento de agenda es la primera teoría sobre los efectos de la comunicación que, estudiando la relación entre opinión pública, periodismo y política, se pregunta cómo pueden los medios configurar el espacio público. Los medios de comunicación, según esta teoría, crean una agenda pública porque seleccionan y clasifican la información de una determinada manera, y dictaminan cuáles son los temas de interés que darán sentido a lo que ocurre en nuestro entorno.

Los medios de comunicación, dado que participan en el espacio público, cuando seleccionan y clasifican las noticias presentan una serie de temas sobre los cuales es necesario tener opinión y discutir en aquel espacio. Sin embargo, esto no quiere decir que prescriban, como en las teorías

individualistas, qué tenemos que pensar y hacer, sino que lo hacen sobre qué vale la pena pensar.

3.3.5. La teoría de la espiral del silencio

Noelle-Neumann propuso la teoría de la espiral del silencio para explicar el papel de los medios de comunicación en la formación de la opinión pública y en el control social.

La teoría de la espiral del silencio se basa en un fenómeno grupal. En un grupo donde las tendencias de opinión no estén equilibradas, el individuo entiende que defender una opinión distinta puede implicar su aislamiento del grupo y, por lo tanto, se suma a la posición mayoritaria o no expresa su opinión. Esto hace que la tendencia de opinión mayoritaria siempre sea mayoritaria. Cuando una tendencia de opinión es reiteradamente expuesta por los medios de comunicación, el efecto es la creencia de que se trata de una opinión mayoritaria, y esto produce que las opiniones discrepantes sean relegadas al silencio.

3.3.6. La recontextualización

Otro mecanismo por el cual los medios de comunicación son capaces de construir una realidad pública que todos reconocemos es la recontextualización.

Una de las características de los medios de comunicación, como ya se ha visto, es que nos ponen en relación con personas y lugares muy diferentes. Ello es posible porque los medios de comunicación transforman todos aquellos significados locales, tradicionales o interpersonales, que sólo tienen sentido en un determinado contexto o situación, en significados despersonalizados y asequibles a la mayoría. El contexto particular que da sentido a un acontecimiento, una creencia, una costumbre o una idea es sustituido por un contexto creado por el medio de comunicación con la finalidad de que el acontecimiento, la creencia, la costumbre o la idea tengan sentido para el mayor público posible.

Cruces expone un ejemplo muy ilustrativo de cómo la recontextualización de la festividad de la bendición de los animales de San Antonio hace que tome sentido como acto ecologista. La composición del *Villa de Madrid* (diario de Madrid) de enero de 1992 transformó la fiesta [de San Antonio] en un acto de defensa ecológica, al situar esta noticia bajo otra sobre las agresiones a unos gatos en un parque de Ciudad Lineal. La crónica de la festividad de San Antonio decía, consecuentemente: “Aún hay quien ama a los animales”. La noticia estaba construida sobre un contexto de “inconsciencia ecológica”, lo cual hacía que la fiesta de San Antonio tuviera sentido basándose en esto.

El mecanismo de la recontextualización permite que multitud de temas, creencias, ideas y valores muy diferentes sean objetos de opinión pública. Por ejemplo, la ingeniería genética es una temática, en principio, específica de una comunidad reducida de científicos. Son los genetistas quienes configuran su comunidad a partir de las discusiones sobre la secuenciación de genes, la capacidad de los retrovirus, el PCR, etc. Los medios de comunicación toman estos temas y los sitúan en un contexto que adquiera sentido para la mayoría de nosotros. De esta manera, el debate sobre la ingeniería genética ya no es únicamente un tema de científicos, sino que forma parte de la opinión pública. Los contextos que construyen los medios de comunicación para dar sentido a determinadas

prácticas, éxitos, ideas, valores o creencias permiten que su público los entienda y los comparta pero, al mismo tiempo, supone introducir una determinada manera de entenderlos.

En resumen, la recontextualización supone también la legitimación de una determinada manera de ver estos temas, creencias, ideas y valores. El espacio público es el conjunto de creencias, valores, temas y prácticas comunes que conforman nuestras comunidades. La creación de una agenda pública o la espiral del silencio son mecanismos por los cuales los medios de comunicación pueden incidir sobre los temas y opiniones que configuran el espacio público. La recontextualización es un mecanismo por el cual los medios de comunicación pueden introducir temas, valores, prácticas y creencias, así como formas de entenderlos en el espacio público.

3.4. La cotidianidad del consumo: ¿Y qué hace el público silencioso?

Durante años los enfoques estructural-funcionalistas fueron predominantes en el estudio de los medios de comunicación de masas. Sin embargo, a mediados de los sesenta, se empieza a cuestionar su excesiva obsesión por analizar el papel de reproducción y legitimación social de los medios para pasar a preocuparse por los elementos de cambio social que los atraviesan. Es decir, los investigadores sociales empiezan a preguntarse cómo analizar críticamente la cultura de masas siendo sensibles, al mismo tiempo, a las prácticas de transformación que recorren la producción y consumo de bienes culturales. De algún modo, se trata de huir tanto del conservadurismo funcionalista, como del elitismo de los enfoques marxistas a través de la recuperación de la vida cotidiana como objeto de análisis. Los trabajos de Hoggart, Williams y Thompson en el Centro de Birmingham son fundamentales en este sentido. Raymond Williams, en *The Long Revolution*, se da los primeros pasos para un cambio en este sentido. En primer lugar, la cultura deja de ser una esfera extrasocial: todo proceso de significación social adquiere el status de cultura: desde la producción literaria hasta el consumo de bienes culturales, ir al cine, leer el periódico, etc. En segundo lugar, se critica fuertemente el determinismo material de la cultura porque reduce a ésta a una mera expresión de las relaciones de dominación objetivas. Y en tercer lugar, se retoma el concepto de hegemonía del filósofo marxista Antonio Gramsci no para representar el espacio de la cultura de masas como un todo homogéneo y estandarizado, sino como el terreno de las disputas y las luchas sociales. Según este pensador italiano, la hegemonía es la capacidad que tiene un grupo social de ejercer la dirección intelectual y moral sobre la sociedad, y ello pasa ineludiblemente por la construcción de alianzas con otros. Como explica Mattelart:

“la noción [de hegemonía] desplaza la de clase dominante, cuyo poder residiría por completo en su capacidad para controlar las fuentes del poder económico. En el análisis del poder introduce la necesidad de considerar las negociaciones, los compromisos y las mediaciones”.

A. Mattelart y M. Mattelart (1997). *Historia de las teorías de la comunicación* (p. 73). Barcelona: Paidós.

Debido a estos cambios, como explica Mattelart (1997), los *Cultural Studies* recuperan las aportaciones del interaccionismo social para el estudio de la comunicación de masas y empiezan a realizar trabajos de corte etnográfico con el fin de analizar los valores y las significaciones que se gestan en el modo en el que los diferentes grupos sociales entran en contacto con la cultura hegemónica de los medios de comunicación. Es decir, se interesan por el modo en el que los diferentes actores sociales construyen su situación y las condiciones en las que viven.

El trabajo de Stuart Hall (1980, 1982) es capital en este sentido, ya que por primer vez se hace hincapié en los aspectos creativos o performativos de la comunicación de masas. Éste divide la comunicación audiovisual en cuatro momentos: producción, circulación, distribución/consumo, reproducción. Pero a diferencia de los clásicos modelos funcionalistas, la audiencia es al mismo tiempo productora y receptora: responde a las imágenes que construyen los medios de ella misma. De algún modo, la audiencia crea una imagen de sí mismo a partir de la imagen de la televisión. Es decir, es activa. Stuart Hall sostiene que existen tres tipos de descodificación de los mensajes audiovisuales, tres modos de recepción/producción de las audiencias. En primer lugar, una recepción dominante en el que los puntos de vista hegemónicos aparecen como algo natural y legítimo. En segundo lugar, una recepción de oposición en el que el mensaje se interpreta a partir de un marco de referencia contrario, por ejemplo, asumir que las noticias no representan los hechos, sino que vienen filtrados por los intereses económicos y políticos de las grandes corporaciones mediáticas. Y en último lugar, una recepción negociada donde se produce una mezcla de los dos modos de recepción anteriores: se asumen elementos dominantes pero se resignifican a partir de intereses particulares.

En la misma línea que Stuart Hall, desde el Centro de Birmingham se han hecho numerosos estudios de recepción. Uno de los más famosos es la etnografía que realizó David Morley sobre el modo en el que se recibían los programas televisivos en diferentes hogares ingleses. *Family Television* (1999) pone de manifiesto no sólo el lugar relativo que ocupa la televisión en las actividades familiares, sino de qué modo cuestiones relacionadas con el género, la renta, el capital cultural o la extensión familiar inciden en el modo en el que éstas dan sentido a lo que ven.

Aunque desde una aproximación etnológica un tanto diferente, Michel de Certeau muestra en *La invención de lo cotidiano* (1990) cómo en la vida cotidiana las personas ponen en práctica diferentes tácticas de resistencia semiótica a través de las cuales recrean lo dicho de otro modo, produciendo a partir de él subversiones que dislocan el orden simbólico instituido. Michel de Certeau, consciente de que los medios de comunicación no son omnipotentes a la hora de reproducir un determinado orden social y cultural, analiza aquellos procesos de cambio que se desencadenan en el uso y recepción de sus productos (noticias, anuncios, libros, revistas, etc.), usualmente ignorados. Se interesa por el consumo, una práctica considerada como pasiva y secundaria frente a la producción, y observa cómo los consumidores llevan a cabo un uso inesperado de los productos culturales que ponen a disposición los medios de comunicación de masas. Su análisis refleja cómo el consumo no es una práctica improductiva y pasiva. Los consumidores escamotean el sentido o el uso prefijado del producto que consumen mediante una apropiación, transformación y creación de un sentido y un uso particular. De algún modo sus trabajos, tratan de visibilizar la poética que hay en todo acto de consumo frente a la reproducción ideológica que ven los enfoques estructurales.

Capítulo IV

Discurso y comunicación *Visión de los fenómenos comunicativos desde una perspectiva discursiva*

Anna Vítores González

La comunicación es un proceso básico en nuestra sociedad. Sólo es necesario que nos fijemos en frases que inciden en el hecho de que “vivimos en una sociedad de la comunicación”, que “hay que reforzar las redes comunicativas”, que la “comunicación es fundamental en las relaciones interpersonales”, que “falta comunicación” o que “no nos comunicamos lo suficiente”.

A primera vista, todas las personas pensamos que compartimos una misma noción de lo que es la *comunicación*. El hecho de que nos comuniquemos parece demostrarlo. Pese a ello, aunque nos comunicamos constantemente y nos sentimos satisfechos o insatisfechos de esta comunicación, o nos felicitamos o nos quejamos de su buena o mala calidad, pocas veces nos preguntamos, de una manera directa, qué es eso de la comunicación y qué implica el hecho de comunicarnos. Sin embargo, esto no significa que esta interrogación no forme parte de nuestras preocupaciones y, aunque parezca paradójico, de nuestras conversaciones.

A lo largo de los apartados que conforman este capítulo, estudiaremos qué implica la comunicación, cómo se desarrollan los procesos comunicativos, qué elementos están involucrados en las conversaciones cotidianas, cómo producimos versiones sobre acontecimientos de nuestro mundo y de nosotros mismos y cómo estas conversaciones y estas versiones tienen que examinarse sin establecer una separación entre lo que se dice y cómo se dice, o lo que es lo mismo, entre contenido y forma.

Haremos un repaso de todo esto desde la psicología social. Ahora bien, la psicología social que utilizaremos se aleja mucho de la que domina en la academia, es decir, la que tiene una presencia más generalizada en las universidades, los libros y las revistas más divulgados en la disciplina. A la primera forma de entender la psicología la denominaremos *psicología no convencional*, y a la segunda, *psicología convencional*. Aunque actualmente ambas se desarrollan de forma paralela, la primera redefine totalmente (es decir, entiende y explica de manera radicalmente distinta) los fenómenos y los procesos que estudia la psicología convencional. De hecho, se puede decir que la psicología no convencional es una alternativa a la otra.

Si hay dos maneras de entender la psicología social, una más extendida que otra, ¿por qué hemos optado por la no convencional? Prescindiendo de posturas personales, podríamos sintetizar en dos las razones que nos permiten argumentar esto.

1) La primera es que puede consultarse una visión convencional de la comunicación en cualquier manual de la disciplina.

2) La segunda, que refuerza a la primera, es que a lo largo del capítulo se encontrará esbozada la postura convencional y la alternativa desde una postura no convencional.

Son muchas las diferencias que pueden establecerse entre las dos posturas, pero si tuviésemos que destacar la más pertinente al tema que nos ocupa, deberíamos decir que esta diferencia radica en

la forma de entender el lenguaje y en la función que se le ha otorgado.

Sintéticamente, ya que constituye el contenido de este capítulo, podríamos decir que la visión convencional nos ofrece una visión del lenguaje únicamente como mediador y canal de transmisión de la realidad, y la no convencional concibe el lenguaje como creador y transformador de esta realidad.

La psicología social que veremos aquí afirma que el lenguaje tiene una importancia clave en la vida social, y que sin él no sería posible para los seres humanos vivir y relacionarse de la forma en que lo hacen, y estas formas de vivir y de relacionarse no se podrían reproducir ni alterar.

Esta diferente concepción no es nada fácil de entender ni de justificar tal y como la acabamos de enunciar. Por este motivo, en el primer apartado veremos cuáles son los puntos de partida y los fundamentos que inspiran a la psicología no convencional y le permiten sostener su visión de la comunicación y del lenguaje frente a la convencional.

Sin embargo, además de este análisis de tipo más teórico o más abstracto, nos adentraremos en otro de los puntales que sostienen la arquitectura de la psicología no convencional: lo insoslayable que resulta estudiar los fenómenos y procesos en su despliegue o en su manifestación cotidiana. Es decir, los procesos y fenómenos tal y como se desarrollan en la realidad del día a día y para las personas. Eso nos llevará a estudiar el papel y el funcionamiento de la conversación, la creación y función del discurso y, finalmente, el papel y las características de las narraciones en nuestras interacciones cotidianas.

Debe entenderse que los diferentes apartados que conforman este capítulo están íntimamente relacionados. Aunque anteriormente hemos establecido una distinción entre fundamentos más abstractos y una visión más cotidiana, ambos planteamientos son inseparables e imprescindibles para aprovechar y entender adecuadamente el capítulo.

En este sentido, quizá es conveniente hacer una pequeña recomendación: lo que se encontrarán en los próximos apartados chocará con las formas habituales de analizar y entender la comunicación, el lenguaje, y las relaciones, e incluso colisionará con lo que se denomina *sentido común*.

Es necesario, pues, desprenderse de juicios previos, de dogmas y de todo lo que podríamos calificar como “dado por supuesto”, y tener en cuenta una de las recomendaciones que nos hace la psicología discursiva: que la evidencia de la realidad no se desprende directamente de ésta, sino de las distintas formas en que la explicamos y por medio de las cuales nos comunicamos.

1. Comunicación y significado

1.1. Una metáfora inadecuada

A menudo pensamos en la comunicación o hablamos de ella como si fuera algo que sirviese para transportar o conducir *cosas* de un lugar a otro. Así, entendemos que comunicar es transmitir o hacer llegar a los demás lo que vemos, oímos o pensamos. De hecho, son muchas las perspectivas, dentro de la psicología social y dentro de las ciencias humanas y sociales en general, que nos presentan la comunicación como un tipo de “canal” por donde “circulan” las cosas, y no sólo nuestro sentido común.

Al mismo tiempo, esta visión de la comunicación va de la mano de una manera de entender el

lenguaje igualmente *conductora*. Dicho de otra forma, con frecuencia también entendemos el lenguaje como un medio para transportar o para transmitir a los demás lo que vemos, oímos o pensamos; una vía, pues, para hacer llegar o trasladar a los demás cosas que tenemos en nuestra mente.

De este modo, podríamos decir que nuestra concepción de la comunicación y el lenguaje está muy marcada por la *metáfora de la conducción* o la transmisión. Para observar en qué grado subyacente en nuestra concepción más habitual del lenguaje encontramos la metáfora de la conducción, sólo es necesario fijarse en frases típicas como éstas: “trata de poner en palabras lo que piensas”, “no sé cómo puedes extraer ideas coherentes de un discurso como éste”, “intenta transmitir correctamente tu pensamiento”, “no está expresando lo que realmente siente”, etc.

Prestando atención a éstas y otras expresiones, Michel Reddy (1979) sugirió que nuestra forma de entender la comunicación está marcada por una metáfora: la metáfora del conducto o de la conducción (*conduit metaphor*). Para este autor, esta imagen de la comunicación como transmisión es fruto de la gran difusión que tuvieron las definiciones de comunicación e información que proporcionó la teoría matemática de la información.

Algunos de los rasgos básicos de esta metáfora serían los siguientes:

- Se trata el lenguaje como un conducto que transmite pensamientos, como si fueran paquetes o “cosas”, de una persona a otra.
- Escribir y hablar equivaldría a traducir pensamientos o sentimientos en palabras.
- Al escuchar o leer, las personas extraen de las palabras las ideas, los pensamientos o los sentimientos.

Aunque esta metáfora esté muy anclada entre nosotros, la psicología social que planteamos aquí tiene como empresa principal poner de relieve la inconveniencia de tratar la comunicación y el lenguaje en estos términos. La caracterización del lenguaje y la comunicación de esta forma nos ofrece una visión vacía del fenómeno comunicativo: comunicar equivaldría a llevar de un lugar a otro (éste es el caso del clásico esquema emisor-receptor), transmitir, repetir, representar.

Esta manera de entender el lenguaje no considera que el proceso comunicativo sea relevante por la construcción o la creación, ya que la comunicación tan sólo implica la reproducción o la transmisión de cosas que pasan en nuestra cabeza o en la realidad social, pero en ningún caso implica producción o creación. Las ideas, los sentimientos, el conocimiento y la percepción tienen lugar en nuestra cabeza, y lo único que aporta la comunicación es su expresión.

El denominado *giro lingüístico* en psicología, encarnado por perspectivas teóricas como el socioconstruccionismo, la psicología discursiva o la psicología narrativa, ha señalado que esta caracterización del lenguaje y del proceso comunicativo como conducción es una visión demasiado superficial, ya que no reconoce una de las características más importantes de las relaciones humanas: la capacidad que las relaciones tienen para crear, reproducir y transformar significados sobre todo mediante el lenguaje. Dicho de otra forma, la caracterización del proceso comunicativo como conducción no es adecuada para dar cuenta del papel del lenguaje en nuestra vida, ya que olvida la dimensión simbólica de los seres humanos.

Con el objetivo de desmontar la fuerza de esta metáfora de la conducción, tendremos en cuenta las críticas que se han hecho en algunos de los supuestos o mitos del lenguaje que sustentan de alguna forma esta concepción. Veremos concretamente tres de estos supuestos relacionados con 1) los vínculos entre lenguaje, mundo y pensamiento; 2) el significado y uso del lenguaje y 3) el carácter descriptivo o realizativo del lenguaje.

1.2. Lenguaje, mundo, pensamiento: ¿entidades separadas?

Uno de los mitos que sustentan la visión conductora del lenguaje es el de que se nos presente como una *nomenclatura*. Es decir, como una colección de nombres o etiquetas (como un tipo de diccionario interior) que utilizamos para describir o nombrar la realidad social preexistente (los objetos, los estados psicológicos, las relaciones). De hecho, nuestro sentido común corrobora este mito: nos parece irrefutable que primero pensamos y después “vestimos” los pensamientos con palabras para conducirlo o compartirlo con los demás.

Aunque nadie duda de que lenguaje y pensamiento estén relacionados, hay desavenencias a la hora de establecer qué tipo de relación mantienen. De hecho, la discusión sobre las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento ha ocupado muchas e intensas páginas de discusión no sólo de la psicología social, sino de otras disciplinas como la antropología, la filosofía y la lingüística. Se trata de discusiones marcadas por preguntas tales como las siguientes: ¿el pensamiento es independiente del lenguaje?, ¿el lenguaje es pensamiento?, ¿el lenguaje es sólo el “vestido” del pensamiento?

En este debate sobre las relaciones entre pensamiento, lenguaje y realidad, es famosa la que se denomina como la “hipótesis Sapir-Whorf” que toma su nombre de los trabajos de los lingüistas Benjamin Whorf (1956) y Edward Sapir (1921/1929). Esta hipótesis es muy conocida, porque durante mucho tiempo la concepción dominante en psicología era que primero adquirimos el pensamiento y después el lenguaje y que, por lo tanto, el lenguaje es una expresión del pensamiento. La hipótesis Sapir-Whorf dice que el proceso tiene lugar a la inversa: la percepción que las personas tienen del mundo viene determinada por el lenguaje que utilizan.

“Vemos, escuchamos y obtenemos experiencia como lo hacemos, principalmente porque los hábitos lingüísticos de nuestra comunidad nos predisponen hacia ciertas clases de interpretación”.

E. Sapir (1929). The status of linguistics as a science. En D. G. Mandelbaum (Ed.), *Selected writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality* (p. 69). Berkeley: University of California Press.

“Disecionamos la naturaleza según las líneas trazadas por nuestras lenguas nativas. Las categorías y tipos que aislamos del mundo de los fenómenos no los encontramos en la realidad, allí, porque saltan a la vista para cualquier observador, sino que, por el contrario, el mundo se presenta en un flujo caleidoscópico de impresiones que han de ser organizadas por nuestras mentes –y esto, en gran medida, significa que los sistemas lingüísticos de nuestras mentes deben organizarlas. Seccionamos la naturaleza, la organizamos en conceptos y le adscribimos significados, tal y como lo hacemos, en gran medida porque formamos parte de un acuerdo para organizarlo de este modo– un acuerdo que atraviesa nuestra comunidad de habla y esta codificado en los patrones y en los modelos de nuestro lenguaje. Naturalmente este acuerdo es implícito y tácito, pero sus términos son absolutamente obligatorios; no podemos hablar sin adscribirnos a la organización y clasificación de los datos que el acuerdo prescribe”.

B. Whorf (1956). *Language, Thought and Reality* (pp. 213-214). Nueva York: The Technology Press y John Wiley Sons.

Lo cierto es que desde hace algunos años, son muchos los enfoques que nos dicen que el lenguaje no es un “vestido” del pensamiento o de nuestra concepción de las cosas, porque es constitutivo de estas cosas. Dicho de otra forma, no podemos separar lo que pensamos y entendemos sobre las cosas de la forma en que hablamos y construimos lingüísticamente estas cosas.

Esto implica que nuestra manera de pensar y entender el mundo, nuestros conceptos y nuestras categorías, derivan del lenguaje que utilizamos y no al contrario. Es decir, que más que representar cosas anteriores a éste, las construye y las forma.

Esta idea no es nada fácil de asimilar porque la visión conductora del lenguaje nos lleva a pensar en él como algo exterior a nosotros y al mundo. Estamos seguros de que el mundo y las cosas son lo que son, y que sobre todo nosotros somos lo que somos independientemente y más allá del lenguaje

que utilizamos para referirnos a ello.

Para entender esta nueva visión del lenguaje, quizá ayuden algunas aportaciones de áreas como la lingüística o la filosofía, que han tenido mucha influencia en muchos autores dentro de la psicología social (no convencional).

Uno de los argumentos que más han consolidado la idea de que el lenguaje no refleja una realidad social preexistente (no es una nomenclatura), sino que constituye y aporta el marco de esta realidad, nos lo proporciona el estructuralismo.¹ Concretamente, y en lo que aquí nos interesa, hay que mencionar a quien se considera el padre de la llamada *lingüística estructural*: Ferdinand de Saussure.

El concepto clave de Saussure (1916) es el *signo lingüístico*. “Matrimonio”, “perro”, “ordenador”, “celos”, “madre”, etc. son signos que –como todos los signos– están constituidos por dos partes: significado y significante. El *significado* es aquello a lo que hacemos referencia, el concepto, y el *significante* es el sonido, la parte sonora. De este modo, para *perro* tenemos el significado (el concepto de animal peludo de cuatro patas) y el significante (la palabra *perro* tal como suena).

Cuando Saussure dice que el signo es arbitrario, está afirmando algo que no nos es difícil de entender: que no hay una relación natural entre el significante y el significado (entre la palabra *perro* y el animal con cuatro patas). Tan sólo hay que observar que otras lenguas utilizan otros sonidos y otras palabras (*dog, hund*) para designar el concepto *perro* si queremos darnos cuenta de que no hay nada en la palabra *perro* que la haga especialmente indicada para referirnos a ella. De hecho, podríamos denominar al perro de otra forma: podríamos llamarle *gato* o *cuasilobo*.

Sin embargo, la arbitrariedad del signo va más allá de esto. Saussure afirma que los conceptos mismos, los significados, también responden a divisiones arbitrarias. Lo que nos está diciendo es que con el lenguaje hemos dividido el mundo en categorías arbitrarias.

En nuestro contexto cultural, por ejemplo, nos resulta familiar la distinción entre minerales y animales, hasta el punto de que actualmente nadie discutiría que se trata de una distinción obvia. De hecho, esta distinción se ve reforzada porque dentro de la categoría animales y la categoría minerales también tenemos nombres para establecer subcategorías. Ahora bien, en otras culturas esta distinción entre animales y minerales no es admisible, ya que en su visión del mundo conceden a los minerales propiedades para incidir o determinar la vida y conducta de las personas. Otro ejemplo que redundo en esta división arbitraria de los signos se ve en los significados que llevan incorporados según las sociedades en las cuales se utilizan. Por ejemplo, en nuestra sociedad, como máximo, un esquiador distingue entre *nieve dura, nieve primavera* y *nieve polvo*, pero tal y como nos dicen los antropólogos, si prestamos atención a los conceptos que utilizan los esquimales podremos ver que tienen hasta once formas distintas de denominar la nieve.

Es importante no confundir arbitrario y aleatorio: el mundo podía haber sido dividido en otras categorías y, en este sentido, podemos hablar de arbitrario. Sin embargo, los conceptos que utilizamos no son aleatorios, sino que se encuentran estrechamente vinculados con el tipo de sociedad y cultura en que vivimos, caracterizada por una forma determinada de relacionarse, que es lo que posibilita el surgimiento de determinados conceptos y no de otros.

Afirmar que hemos dividido el mundo en categorías arbitrarias, implica entender que no hay una relación necesaria entre un concepto y la forma acústica o gráfica que lo expresa, entre el significado y el significante. Dicho de otro modo: las palabras no obtienen su significado de representar las cosas del mundo. Si el significado de las palabras no viene determinado por lo que representan, ¿de dónde proviene entonces? Saussure nos dice que los signos tienen sentido dentro de un sistema

general de signos y que por lo tanto, cada signo se define a partir de su relación con los otros signos en uso de un sistema. Es decir, las palabras no tienen sentido en sí mismas, sino en relación con el conjunto de las demás palabras.

Los signos son, por lo tanto, *entidades relacionales*. Esto quiere decir que el significado de un signo depende de la relación existente entre varios signos. De esta forma, el significante *niña* obtiene su significado, en parte, de su uso en contraste con alternativas como niño, adolescente, mujer, hombre, etc. Al mismo tiempo, otra parte de su sentido puede venir dada por la posición que ocupa en una frase: el significado de *niña* es diferente si un padre dice “la niña come” para describir que no estará haciendo otra actividad o si el mismo padre dice con un tono valorativo e irónico “¡vaya!... la niña hoy no tiene hambre”, haciendo un reproche.²

El siguiente ejemplo ilustra sencillamente cómo el significado de un signo deriva de sus relaciones de oposición y contraste con otros signos. Durante un tiempo algunas mujeres no se querían identificar como *señoras* o *señoritas*. Cuando les preguntaban o las llamaban por estos términos, rechazaban identificarse en una categoría o en otra. Visto de forma aislada, no parece que pueda haber nada de molesto con *señora* o *señorita*. Sin embargo, obviamente, su significado proviene del sistema de categorización de personas del que forma parte. Dentro del sistema se identifica a los hombres y las mujeres de distinta forma, pero mientras que hay dos términos para designar a las mujeres (*señora* o *señorita*), para los hombres sólo hay uno (*señor*). De este modo, los dos términos forman parte de un todo que distingue a las mujeres por su estado civil, y que no encuentra su correspondiente en los hombres. Muchas mujeres, por lo tanto, estaban y están en contra de utilizar estos términos para identificarse porque las marca en términos de su *disponibilidad* en el mercado del matrimonio.

En resumen, los signos no son entidades autónomas, no tienen, por lo tanto, sentido ni valor considerados de forma individual: el valor y el sentido de un signo resulta de su relación con otros signos. De alguna forma, comprendemos lo que está presente (una palabra) por lo que no está presente (el resto de las palabras con las cuales aquélla se relaciona o contrasta). De hecho, uno de los aspectos más interesantes de esta visión del lenguaje como un sistema de diferencias es que se puede tratar el significado de una palabra o una expresión en relación con las alternativas plausibles que podrían darse. Así, ante una determinada manera de decir las cosas, puede intentarse observar en relación con qué cosas que no se dicen (que no están presentes) aquella expresión o palabra adquiere su significado. Nos podemos preguntar, por lo tanto, qué alternativas no se dicen al decir las cosas de una determinada manera. Esto es, entre otras cosas, lo que se hace en los análisis desde la semiología o semiótica.

Esta forma de entender el significado trastoca la relación de sentido común: las palabras no obtienen su significado a partir de su relación con el objeto o la realidad que supuestamente reflejan o representan, sino a partir de su relación con otras palabras. En definitiva, esto nos permite abandonar el mito del lenguaje como vestido del pensamiento que sustenta la visión conductora de la comunicación: no hay un conjunto natural de cosas esperando a ser nombradas, sino que el lenguaje es lo que produce un determinado mundo conceptual.

Saussure también nos decía que, una vez establecido, el vínculo entre significado y significante cristaliza: de esta forma nos entendemos y compartimos un mundo de signos, de significantes y significados. Y efectivamente, sin algún tipo de fijación no nos podríamos entender y comunicar. Hay, sin embargo, problemas con esta *fijación*. A lo largo del tiempo las palabras van adquiriendo distintos significados (si no, observad *navegar*, que durante mucho tiempo significó viajar en una embarcación, y hoy día, aunque también tiene esta acepción, nos remite a la circulación por Internet).

No sólo a lo largo del tiempo, sino en el transcurso de una conversación, según la situación, o según la persona que habla o escucha, los significados también varían (“Hace un día soleado y caluroso” significa algo distinto si se trata de una frase que decimos en el ascensor para no estar en silencio o si es el hombre del tiempo quien la dice en la sección correspondiente del telediario).

Así, aunque la visión del lenguaje como un sistema de relaciones y de diferencias es interesante porque nos permite observar todo lo que por contraste o combinación define a un concepto, no nos permite explicar por qué los significados varían y cambian según el contexto o el momento histórico. Y no nos lo permite explicar precisamente porque trata el lenguaje de forma abstracta, es decir, sin tener presente cómo y en qué contextos lo utilizamos en nuestras relaciones cotidianas. Podríamos decir que la lingüística estructural que nos ofrece Saussure olvida nuestra práctica real del lenguaje, es decir, nuestro uso concreto del lenguaje.

En gran medida, esta abstracción respecto al uso concreto del lenguaje se debe a la división que Saussure estableció entre *langue* (lengua) y *parole* (habla). La lingüística estructural de Saussure consideró que lo importante era estudiar la lengua como sistema, su estructura, y dejó en un segundo plano el habla, la palabra, es decir, los usos concretos de la lengua.

El postestructuralismo³ y, como veremos, las diferentes orientaciones discursivas en psicología, incorporan muchos aspectos de la lingüística estructural y mantienen la importancia del sistema de diferencias subyacentes en los signos, pero hacen énfasis en la naturaleza práctica del lenguaje, es decir, en cómo utilizamos el lenguaje en la vida real, y cómo es en el seno de estas relaciones y actividades donde las personas creamos y fijamos significados, pero también los cuestionamos, los rehacemos (los resignificamos).

1.3. Significado y uso

A veces, cuando le preguntamos a un niño o a una niña qué quiere decir, por ejemplo, “estar furioso”, nos responde algo como esto: “*es cuando* mi padre grita y mi madre le dice que está furioso y se tranquilice”. Este “*es cuando...*” es indicativo de que aprender palabras es aprender a utilizarlas en la vida cotidiana.

Cuando hablamos en contextos cotidianos, estamos seguros de que si decimos “mesa”, “ordenador”, “dolor de barriga”, “furioso” o “enamorada” nos estamos refiriendo a cosas que existen independientemente de cómo las llamemos. Pese a ello, y aunque pueda parecer paradójico, esta existencia independiente no es posible, ya que nuestra forma de entender el mundo, la realidad y todo lo que situamos en el mundo y en la realidad tiene sentido en el marco de nuestras formas de vida.

Es decir, la forma de entender nuestras relaciones, las costumbres propias de nuestra cultura, las instituciones presentes en nuestra sociedad o, dicho brevemente, nuestras formas de vivir, las creamos y están constituidas cuando, por medio del lenguaje, les otorgamos un significado que permite dar sentido a nuestras relaciones, a nuestras costumbres y a nuestras instituciones y hacer significativas, a partir de esta producción de sentido, las formas de interpretar la sociedad.

Estas *cosas* (mesa, dolor de barriga, ordenador, enamorada, etc.) no son conocidas en relación con su existencia o materialidad, sino por cómo funcionan en nuestra vida, por el uso que se hace de estas palabras en la sociedad en que vivimos. Es decir, no encontramos el significado de las palabras examinando las cosas a las que se refieren, sino examinando cómo se utilizan las palabras.

Esto es lo que el filósofo Wittgenstein (1953) planteaba cuando afirmó que el sentido de las palabras no derivaba de su correspondencia con los objetos que supuestamente representan, sino de su uso social.⁴ Más concretamente, este autor nos dice que las palabras adquieren significado dentro de secuencias de acción o actividades: dentro de lo que denomina *juegos del lenguaje*.

La analogía con los juegos nos sitúa en una visión del aprendizaje de un lenguaje que se parece poco a memorizar un diccionario con definiciones: aprender una lengua es más parecido a aprender cómo se juegan distintos juegos. Así pues, de la misma forma que aprendemos a jugar a ajedrez, a fútbol o a póquer, aprendemos a dar y recibir órdenes, a comprar, vender, ofrecer, rechazar, describir, preguntar, maldecir, agradecer, rezar, etc. Del mismo modo que jugando aprendemos los juegos, también aprendemos nuestra lengua jugando con ella, utilizándola.

Como el ajedrez o el fútbol, los juegos del lenguaje incorporan, por lo tanto, reglas: comprender el significado de las palabras es comprender que ciertas palabras son adecuadas a ciertas situaciones y a otras no. Aprendemos las reglas del fútbol, aprendemos las reglas de pedir perdón o de cómo mostrar modestia, aprendemos a usar las palabras en el seno de estos juegos del lenguaje. Un buen ejemplo de esto lo encontramos cuando estudiamos otro idioma. Entonces, experimentamos que el significado de las palabras no se aprende tanto estudiando listas de vocabulario como aprendiendo a utilizarlas allí donde es necesario usarlas. De hecho, siempre decimos que para aprender una lengua tenemos que ir a vivir una buena temporada al país concreto: hasta que no veamos cómo se utilizan las palabras en los contextos, no seremos capaces de relacionarnos y coordinarnos con los demás y participar de diferentes actividades fluidamente.

Las reglas del “juego” en que participamos (reglas que también aprendemos a modificar, alterar y crear de nuevo) son las que determinan las palabras que utilizamos, y no el mundo o la realidad. Por ejemplo, lo que diremos sobre las “emociones” variará mucho si estamos en el juego de la “realidad del sentido común” cuando hablamos en un bar con los amigos o si estamos en el juego de la “ciencia psicológica” en una clase de psicología sobre motivación y emoción.

La noción de *juegos del lenguaje* también nos indica una última cosa que hay que tener presente: no podemos separar el lenguaje de las actividades con que está entrelazado. Observad que esto implica al mismo tiempo que la función principal de nuestros usos lingüísticos (hablar, escribir) no es representar el mundo, sino participar en determinadas actividades, en determinadas costumbres: participar en la vida social.

“La expresión *juego del lenguaje* pretende poner de manifiesto que el hablar del lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida”.

L. Wittgenstein (1953/1997). *Investigacions filosòfiques* (p. 68). Barcelona: Edicions 62.

Hablar de una lengua es, pues, participar de una serie de formas de vida que existen gracias al uso del lenguaje, o dicho de otro modo: compartir una lengua no es sólo compartir una serie de sonidos o de palabras; con el lenguaje se aprenden formas de vivir, relacionarse y de hacer y ver las cosas.

1.4. El carácter descriptivo o realizativo del lenguaje

1.4.1. Enunciados realizativos y enunciados constatativos

Otro de los “mitos” que también están muy arraigados en nuestro sentido común es que *hablar* es una cosa y *hacer*, otra. De hecho, parece que hablar es, incluso, algo secundario, y que lo importante es la acción. Sólo tenemos que fijarnos en expresiones que muy probablemente utilizamos u oímos utilizar con frecuencia: “Ya hemos hablado bastante, es hora de pasar a la acción”, “Menos hablar y más hacer”, o “Esto sólo son palabras, yo quiero hechos”.

Desde hace algunos años, sin embargo, son muchos quienes sostienen que esta distinción entre decir y hacer no tiene demasiado sentido, ya que con las palabras hacemos cosas. Éste es, de hecho, el título (*Cómo hacer cosas con las palabras*) de un famoso libro de John L. Austin (1962), uno de los primeros autores en señalar claramente que hablar es hacer.⁵

Austin atacó la idea de que la función principal del lenguaje era representar el mundo. Para hacerlo, prestó atención a un tipo de enunciados que son importantes por lo que hacen y no porque describan nada. Obsérvense estos enunciados:

“Te apuesto lo que quieras a que el Barcelona gana mañana”.

“Bautizo este barco con el nombre de Ventura”.

“Condeno al acusado a nueve meses de prisión”.

Cuando utilizamos frases de este estilo no estamos describiendo nada, ni siquiera lo que hacemos: estar diciendo estas frases es estar haciendo algo (condenando, apostando, bautizando, etc.). Estas frases son, pues, acciones con consecuencias prácticas. Austin denominó a las frases de este tipo enunciados realizativos: enunciados que hacen lo que enuncian.

Este tipo de enunciados no pueden ser caracterizados como verdaderos o falsos. En todo caso, pueden considerarse adecuados o no adecuados al contexto la situación, o se puede valorar si han servido para lo que debían o no. De esta forma, el éxito o el fracaso de estas frases depende de ciertas “condiciones de felicidad”, es decir, de adecuación: que quien las diga sea la persona adecuada, que se digan en el momento o la situación adecuadas, a las personas adecuadas, etc. (bautizar un barco es una acción con sentido si hay un barco y una serie de personas en el acto, o condenar es una acción que tiene sentido en el contexto de un juicio, de una serie de fases previas de acusación y defensa, etc.).

En un principio, Austin distinguió estos enunciados realizativos de otros que sí parece que lo que hacen principalmente es describir. De esta forma, enunciados como “está lloviendo” o “Luis es muy alto” describen o realizan afirmaciones que pueden ser consideradas como verdaderas o falsas. A este tipo de enunciados los denominó constatativos: enunciados que constatan cosas.

1.4.2. La teoría de los actos de habla

Poco después de proponer esta distinción entre constatativos y realizativos, Austin se dio cuenta de que no era una distinción excluyente. Por ejemplo, “está lloviendo” es un constatativo en una descripción, pero también puede ser una acción, como advertir a alguien que sale de casa sin paraguas. Austin concluyó que, de hecho, todas las frases hacen cosas y nos dicen cosas.

De este modo, reemplazó la distinción entre constatativos y realizativos por la teoría de los actos de habla. Con esta nueva formulación ponía énfasis en el hecho de que todos los enunciados hacen cosas. Esta teoría plantea concretamente que al emitir un enunciado se producen tres actos:

- 1) *Acto locutivo*: el acto físico de producir una emisión.
- 2) *Acto ilocutivo*: la acción que se realiza por medio de la emisión.
- 3) *Acto perlocutivo*: el efecto por medio de la locución y la ilocución.

El elemento central de esta teoría es el acto ilocutivo o lo que se denomina *fuerza ilocucionaria*.

Piénsese en el ejemplo siguiente. A le dice a B: “Hay muchos platos sucios en el fregadero”. B se levanta y empieza a lavar los platos. El acto locutivo sería la emisión de la frase “hay muchos platos sucios en el fregadero”. El acto ilocutivo sería lo que la frase hace: una orden, una petición o, incluso, un reproche (‘aún no has fregado’). El acto perlocutivo sería el hecho de que B se levante y vaya a lavar los platos.

Además del contenido, para entender qué hacemos con esta frase debemos considerar la fuerza ilocutiva, las convenciones y el contexto: de acuerdo con nuestras convenciones, sabemos que el hablante puede estar haciendo una crítica o sugiriendo u ordenando a la persona a quien se dirige que debe lavar los platos.

¿Qué podemos extraer de la teoría de los actos de habla? Alejándose de las visiones de los filósofos del lenguaje de su tiempo, Austin nos invita a pensar en la fuerza y en las condiciones de felicidad de las expresiones en lugar de pensar en su verdad o falsedad. De esta forma, en vez de considerar la expresión “hay platos en el fregadero” de acuerdo con su verdad (¿hay platos de verdad?), la atención se centra en la fuerza (el acto ilocucionario) con que se dice esta expresión (una queja, una petición, una orden, etc.).

Austin está más interesado en cómo hacemos cosas con las palabras que en cómo nos intercambiamos información. Estamos un poco más lejos de la visión de la comunicación como transporte de información de un hablante a otro puesto que esta perspectiva nos invita a considerar que las cosas que decimos cumplen funciones en el contexto en que las decimos. De forma sintética, nos muestra que con las palabras hacemos cosas. Por último, la teoría de los actos de habla nos hace atender a la importancia de las convenciones sociales en el cumplimiento de acciones por medio del habla: el contexto en el uso del lenguaje.

1.4.3. El lenguaje: constitutivo de la vida social

En los apartados anteriores hemos examinado las principales críticas que se han hecho a algunos de los supuestos que sustentan la caracterización del proceso comunicativo a partir de la metáfora de la conducción. Para ello hemos aludido algunas ideas centrales sobre el lenguaje y su papel en nuestra vida que nos proporcionan otra forma de entender la comunicación. Así se ha visto, en primer lugar, que el lenguaje nos proporciona las categorías y términos con los que estructuramos e interpretamos el mundo. En segundo lugar hemos introducido la idea de que las palabras no adquieren el significado de representar las cosas, sino a partir del uso que hacemos de ellas en nuestra vida y que la función principal de nuestros usos lingüísticos no es representar o transmitir información sino participar en la vida social. Finalmente hemos considerado el habla como una acción de pleno derecho y, sobre todo, que comunicar, más que transmitir, es hacer.

De este modo, hemos puesto de manifiesto que no podemos caracterizar el lenguaje como un simple mediador entre cosas previamente existentes (las personas, los pensamientos, el mundo), porque el lenguaje constituye estas cosas como tales. La visión convencional del lenguaje (la de conductor o instrumento de transmisión) considera, por ejemplo, que por *debajo* o *detrás* de las

formas de hablar de la “familia”, los “celos”, la “locura” o la “globalización” hay una realidad independiente sobre la cual estamos hablando: la locura, la globalización, la familia o los celos.

Si tenemos en cuenta algunas de las cosas que hemos dicho, vemos que no es posible separar la forma como hablamos y construimos lingüísticamente estas cosas de las cosas mismas. Es nuestra construcción lingüística y el uso que hacemos de “familia” lo que nos afecta y tiene efectos en la sociedad.

Con esto no tiene que crearse una separación entre lo que las cosas son y su construcción lingüística: si decimos que las cosas no tienen significado ni, por tanto, *existen* independientemente de nuestras formas de hablar, sino que resultan de las mismas, la distinción entre lo que son y cómo hablamos de ellas ya no tiene sentido.

Tampoco se piense que estamos diciendo que los celos, la familia o la globalización “sólo son lenguaje”: lo que decimos es que estas cosas no serían lo que son (no tendrían el papel que tienen en la vida social) sin los usos lingüísticos que hacemos de las mismas. Esto no quiere decir que no sean *reales*, que no tengan efectos en nuestras vidas.

Como se ha visto, tampoco podemos considerar que la función principal del lenguaje sea la de transportar o transmitir información, pensamientos o sentimientos. Utilizamos el lenguaje para hacer cosas en el seno de nuestras relaciones, y parece más adecuado pensar en el uso del lenguaje en términos de acción, de lo que hacemos con él, que en términos de transmisión. De hecho, resulta difícil pensar cómo haríamos muchas de las actividades que hacemos diariamente sin el lenguaje.

2. Análisis de la conversación

2.1. Análisis de la conversación y etnometodología

El *análisis de la conversación* es una de las perspectivas que más seriamente han considerado que el lenguaje tiene que ser entendido por su uso, y que hablar, más que comunicar, es hacer. Los analistas de la conversación han estudiado de manera muy rigurosa lo que hacemos cuando hablamos: han estudiado lo que las personas decimos en cuanto acciones de distintos tipos en el contexto en que las cosas se dicen. Desde esta perspectiva la conversación es vista como una forma de *hacer cosas con las palabras* conjuntamente. Es pues, la manera social básica de utilizar el lenguaje.

Antes de entrar a ver algunos de los supuestos y las características del análisis de la conversación, es necesario detenerse brevemente a ver algunos de los rasgos de la corriente sociológica de la que proviene: la etnometodología. De hecho, el análisis de la conversación se puede entender como la aplicación de los principios etnometodológicos al análisis del habla. Las personas utilizamos métodos para llevar a cabo y dar sentido a nuestras actividades cotidianas, es decir, para que nuestra vida funcione sin demasiados contratiempos. La *etnometodología* es el estudio de estos métodos que utilizamos para *hacer* la vida cotidiana. Es ese el sentido del término *etnometodología* tal y como quedó formulado por su fundador y principal exponente, Harold Garfinkel (1967): el estudio empírico (*logía*) de los métodos y razonamientos prácticos (*método*) de que disponemos y que utilizamos las personas en nuestra sociedad (*etno*) para dar sentido y construir nuestras actividades cotidianas. Se trata de una perspectiva que nos interesa por la importancia que concede a los procesos involucrados en dar sentido a nuestra vida en el día a día y al lenguaje como

dimensión fundamental de estos procesos.⁶

En vez de dar por supuesta la realidad social, y utilizarla como explicación de por qué hacemos las cosas, los etnometodólogos atienden al modo en que las personas, en sus interacciones cotidianas y conjuntamente, construyen, mantienen, alteran y definen la realidad en la cual viven y la forma de darle sentido, y cómo desarrollan acciones adecuadas.

Podría decirse que la etnometodología hace que nos fijemos en lo que pasa más desapercibido porque lo damos por supuesto: los conocimientos prácticos compartidos que como miembros de una misma sociedad asumimos y utilizamos, particularmente las normas sociales que usamos para hacer y estar en el día a día.

Desde esta perspectiva, se toma en consideración la reflexividad de las acciones de los participantes. Es decir, los participantes en una interacción utilizan reglas y son conscientes de ello (tienen un conocimiento práctico por el hecho de utilizarlas), de manera que en un momento dado pueden cambiarlas. Las personas somos, pues, capaces de articular estas reglas para definir, de acuerdo con las diferentes circunstancias, el significado de las situaciones en las cuales nos encontramos.

El contexto toma una importancia central en relación con la interpretación de la realidad y el desarrollo de acciones adecuadas respecto a lo que se denomina *indexicalidad*: las mismas acciones adquieren significados distintos en diferentes contextos, lo cual implica que utilizamos de forma flexible las reglas sociales.

2.2. El arte de la conversación

Uno de los problemas que habíamos visto que suponía la visión de la comunicación por medio de la metáfora de la conducción o transmisión de pensamientos, sentimientos e ideas era que no tenía presente el carácter constitutivo del lenguaje y que olvidaba prestarle atención en su *dimensión realizativa* (que el lenguaje hace cosas).

El *análisis de la conversación* (AC)⁷ nos proporciona uno de los mejores modelos para considerar estas dos cosas, ya que no examina lo que decimos en el transcurso de una conversación como expresión de procesos psicológicos subyacentes (lo que nos “pasa en la cabeza”) ni como expresión de disposiciones, intenciones o características personales de cada uno de los participantes en una conversación, sino que:

- Tiene en cuenta *todo lo que se dice para todo lo que se hace*: qué hacen las personas cuando están pronunciando determinadas palabras en el transcurso de la conversación.
- Tiene en cuenta el *carácter constitutivo del lenguaje*: qué decimos y la manera de decirlo constituyen la actividad en curso.

Podríamos decir que la conversación es un arte, en el sentido de una habilidad y unas reglas para hacer algo; un arte, eso sí, que damos por supuesto. Aunque intuitivamente puede parecernos que cuando conversamos “estamos de palique” o incluso “hablamos por hacer tiempo”, estamos ante algo improvisado, desordenado y a menudo impreciso, los analistas de la conversación, a partir del trabajo con un corpus amplio de conversaciones registradas a lo largo de los años, nos han enseñado que las conversaciones tienen un orden, unas regularidades, unas propiedades.

A partir de las regularidades que se observan en las conversaciones, el analista realiza inferencias sobre las reglas que utilizan los participantes, es decir, sobre los métodos y procedimientos implícitos en sus actividades (sus conversaciones) y necesarios para que estas actividades se puedan llevar a cabo. Porque, de hecho, las contribuciones a la conversación se producen y se entienden sobre la base de procedimientos o métodos compartidos. De hecho, el interés del análisis de la conversación se centra en la identificación y la explicación de estos procedimientos y métodos, sobre la base de los cuales los participantes interpretan y producen sus acciones y las de los demás mientras las van desarrollando.

2.3. Regularidades de la conversación

De esta forma, el AC nos muestra que la conversación presenta patrones de características estables y recurrentes hacia los cuales los participantes se orientan (que tienen presentes), y también que el conocimiento de estas regularidades o patrones forma parte de las competencias que las personas utilizamos para llevar a cabo nuestras actividades cotidianas.

Así, a partir de las acciones de los participantes de una conversación, podemos ver cómo ellos mismos tienen presentes, para hacer lo que hacen, estas regularidades en la estructuración de la conversación, estos patrones de acción, y cuentan con los mismos tanto para producir sus acciones como para interpretar las de los demás.

En efecto, el AC ha identificado diferentes regularidades de la conversación, examinando, por ejemplo, los patrones en el cambio y la toma del turno de palabra en una conversación, en las maneras de finalizar una conversación o de cambiar de tema, en el modo de hacer valoraciones o evaluaciones sobre un tema o en la manera de estructurar explicaciones.

2.3.1. Análisis secuencial

La conversación es un proceso que se construye a lo largo del tiempo. Las acciones van tomando sentido en el curso de este proceso. Este curso se entiende en términos de *secuencialidad*: cada acción viene dada por la acción inmediatamente anterior, y al mismo tiempo reinterpreta u ofrece una evaluación de la acción anterior. Las contribuciones a la conversación también están, pues, orientadas contextualmente. Cualquier contribución a la conversación está configurada por el contexto y es al mismo tiempo renovadora del mismo:

- Está configurada por el contexto por el hecho de que tan sólo puede ser entendida en el seno de la secuencia en que se da: tanto las acciones inmediatamente precedentes como las siguientes son las que dan sentido a cada intervención.
- Al mismo tiempo, cada contribución, cada acción, renueva el contexto por el hecho de que forma el contexto inmediato para la acción siguiente en la conversación, y así contribuye al marco dentro del cual la acción siguiente será entendida.

Los participantes tienen presente esta contextualización, tanto para interpretar lo dicho como lo que está por decir. El análisis de la conversación nos muestra que nuestras maneras de hablar están

diseñadas detalladamente, de acuerdo con su contexto secuencial y para el cumplimiento de acciones en curso.

El AC, como hemos dicho antes, no examina lo que se va diciendo en una conversación como un conjunto de pensamientos, opiniones o actitudes convertidos en palabras, sino como acciones contextuales. Por lo tanto, cuando estamos frente a un fragmento de conversación nos encontramos ante acciones que se cumplen de forma secuencial.

Para entender mejor esta importancia de la secuencialidad y de la regularidad en la conversación, consideraremos a continuación algunas de estas regularidades con detalle: los pares adyacentes y la organización de preferencias.

1) Pares adyacentes

Uno de los patrones recurrentes del habla, es decir, una de las secuencias de acción más básicas identificadas desde el análisis de la conversación son los pares adyacentes. Con este término se hace referencia al hecho de que muchas acciones se relacionan entre sí formando pares: la realización de una determinada acción supone habitualmente la de otra acción específica. Así, un determinado tipo de declaraciones (saludos, preguntas, invitaciones, órdenes, etc.) son regularmente seguidas por ciertas declaraciones (respectivamente por otro saludo, respuestas, aceptación y conformidad).

Los *pares adyacentes* son pares de acciones vinculadas de forma que la primera acción establece la relevancia secuencial de la segunda y, al mismo tiempo, la segunda acción establece el significado de la primera. La noción de *pares adyacentes* no implica que estas secuencias se produzcan siempre e invariablemente, ni que siempre se den estas acciones de manera seguida. Si estas acciones específicas (estas *segundas partes*) no se dan inmediatamente después, se insertan en alguna secuencia posterior.

Ahora, quizá esté pensando que no es muy sorprendente que el análisis de la conversación (AC) nos diga, por ejemplo, que es probable que un saludo comporte otro saludo o una pregunta, una respuesta. El AC, sin embargo, nos muestra que estos pares son muy importantes: la regularidad de fondo de estos pares adyacentes establece expectativas tan marcadas que conforman el significado de las mismas declaraciones que hacemos.

El énfasis en las expectativas es importante no porque la relación de adyacencia entre acciones sea causal o estadística (el AC no nos dice que un saludo de forma automática y mecánica comporte otro saludo, ni que sea algo estadísticamente probable). Debemos entender la adyacencia en términos de *expectativas normativas*. Estamos hablando, por lo tanto, de parte de las competencias y *métodos* que los hablantes utilizan: comprensiones, consideraciones y expectativas compartidas que los participantes en la conversación tienen presentes, utilizan y despliegan en el curso de determinadas acciones.

Así, cuando alguien nos saluda o nos hace una pregunta genera expectativas o acciones normativas, es decir, lo esperable en el siguiente turno de habla es una respuesta. Un turno de habla proyecta, pues, una o varias actividades relevantes para ser llevadas a cabo por el siguiente turno de habla. Lo importante es que la expectativa de una respuesta es tan poderosa que, si *A* hace una pregunta a *B*, cualquier cosa que diga *B* se entenderá como una respuesta o bien como una ausencia de una respuesta.

La expectativa es algo que esperamos, pero no determina lo que tenemos que decir. Recuérdese que, además de la regularidad de la conversación, hay que tener presente que las acciones se cumplen de una forma relevante de manera secuencial, y que cada contribución interpreta la acción anterior. Paso a paso, los participantes van creando el contexto de la conversación, y es el mismo

contexto el que va dando significado a lo que están haciendo.

Imagínese esta secuencia de acción: *A* dice “¿Has puesto la lavadora?”, y *B* responde “Ya lo haré”. La pregunta se convierte en una petición. Si *B* responde “A mí no me toca”, convierte la acción anterior en un tipo de acusación.

De la misma forma, si saludamos a alguien, esperamos recibir otro saludo como respuesta, y cualquier cosa que la otra persona diga será interpretada en estos términos. Devolver el saludo es una acción tan normativa que si la otra persona no nos devuelve el saludo no pensaremos que las cosas han cambiado y que ahora ya no es necesario devolverlos. Más bien, esta ausencia de saludo puede dar pie a inferencias del tipo “no me ha oído”, “es una broma”, “está enfadado” o “no le gusto”.

En efecto, los pares adyacentes son pares de acciones vinculadas de tal forma que la primera acción establece la relevancia secuencial de la segunda y, al mismo tiempo, la segunda acción establece el significado de la primera.

Veamos estos ejemplos,⁸ teniendo presente el par adyacente pregunta-respuesta.

Ejemplo 1 (J. M. Atkinson y P. Drew, 1979)

A: ¿Hay algo que te preocupa o no? (1,0 segundos de pausa)

A: ¿Sí o no? (1,5 segundos de pausa)

A: ¿Eh?

B: No.

Normativamente, una pregunta espera una respuesta. El hecho de que el hablante *B* no la dé inmediatamente hace que el hablante *A* se oriente hacia esta ausencia de respuesta, que es significativa porque el turno anterior era una pregunta. Obsérvese que *A* trata a *B* como alguien capaz de apreciar qué implica hacer una pregunta. Y por lo tanto, trata el silencio como una ausencia de lo que normativamente se espera (una respuesta) y se orienta hacia esta ausencia. Es relevante, pues, que no se dé la segunda parte del par adyacente. Al no darse, se socavan las expectativas sobre el par de acciones: no significa no decir nada, o falta de acción. Las expectativas hacen que la ausencia sea significativa en el marco de la conversación.

El silencio significa algo distinto en la secuencia siguiente:

Ejemplo 2 (Renkema, 1999, p. 146)

A: ¿Te gustaría ir... eh... a tomar un café?

B: (2,0 segundos de pausa)

A: ¿O quizá no tienes ganas?

Si en el ejemplo anterior estábamos frente al par pregunta-respuesta, ahora estamos ante el par invitación-aceptación (o rechazo). Obsérvese, pues, que de acuerdo con el contexto secuencial, esta vez el silencio no significa lo mismo para el hablante *A*. En este caso, *A* se orienta hacia el silencio, o la ausencia de respuesta, como la expresión de una duda o como una posible negativa (sólo la secuencia entera de la conversación nos lo podría aclarar). Es decir, *A* se orienta hacia la ausencia de algo normativamente esperable (una respuesta inmediata), y por ello esta ausencia no es percibida como casual sino como significativa y, además, sólo interpretable en el marco del desarrollo secuencial de la conversación.

Nótese que el *silencio* mismo significa cosas distintas en los dos ejemplos. Y si lo compara con lo que significa el silencio después de que un cura diga “oremos”, veremos aún más claro que la ubicación de una acción en el tiempo en relación con otras acciones establece su significado.

2) Hay una estructura preferente en los pares adyacentes

Hay muchas acciones que, de acuerdo con las expectativas normativas, pueden seguirse en el siguiente turno de habla de dos acciones alternativas. Éste es el caso de una proposición o una invitación, que puede conducir a una aceptación o a un rechazo; o de hacer una valoración respecto a algo, que puede llevar a mostrar acuerdo o desacuerdo.

Sin embargo, estas alternativas no son equivalentes. Aceptar y rechazar, por ejemplo, no son interpretadas por los participantes de una conversación como acciones equivalentes. Para la primera parte de cada par de acciones adyacentes, hay una segunda parte preferente y una parte no preferente. Cuando se hace una invitación, la segunda parte preferente es la aceptación, y la no preferente es el rechazo. O, por otro lado, cuando se hace una acusación, la parte segunda preferente es la negación, y la no preferente, la admisión.

En la tabla 4.1 puede verse la organización de preferencias por algunos pares adyacentes habituales.

Tabla 4.1. Organización de preferencias en pares adyacentes habituales

Primera parte	Segunda parte	
	Preferente	No preferente
Petición	Aceptación	Rechazo
Invitación/ofrecimiento	Aceptación	Rechazo
Acusación	Negación	Admisión
Pregunta	Respuesta esperada	Respuesta inesperada o no respuesta
Valoración o evaluación	Acuerdo	Desacuerdo

Fuente: modificado de Heritage (1984, p. 269).

Cuando hablamos de preferente o no preferente no nos estamos refiriendo a las preferencias o los deseos del hablante: no estamos diciendo que la negación es la respuesta que quien acusa quiere oír, o que la aceptación es la respuesta que aquel a quien invitan prefiere dar. Preferente y no preferente no son términos psicológicos: no describen los deseos o motivos de los participantes de la conversación. Son preferentes en términos de expectativas sociales o normativas. Recuérdese que estamos hablando de las propiedades y regularidades de la conversación en sí.

Desde el análisis de la conversación se ha establecido esta noción de *estructura preferencial de la conversación*, viendo que las segundas partes preferentes y las no preferentes siguen patrones muy distintos. Obsérvense con detalle los ejemplos siguientes y prestad atención al par de acciones que muestran:

Ejemplo 3 (extraído de J.M. Atkinson y P. Drew, 1979, p. 58)

A: ¿Por qué no vienes a verme alguna vez? *Invitación*

B: Me gustaría. *Aceptación*

Ejemplo 4 (simplificado de J. Davidson, 1984, p. 116)

A: Bueno... ¿me ayudarás con esto? *Petición*

B: Por supuesto que lo haré.

Aceptación

Ejemplo 5 (simplificado de J. M. Atkinson y P. Drew, 1979, p. 58)

B: Hum... si fuese tan amable de venirme a visitar esta mañana, le ofrecería una taza de café.

Petición/invitación

A: Esto... bueno, es usted muy amable, pero no creo que pueda venir esta mañana. Hum... he puesto un anuncio en el periódico y tengo que estar pendiente del teléfono.

Rechazo

Ejemplo 6 (J. Potter y M. Wetherell, 1987, p. 86)

Mark: Estábamos pensando si querríais venir el sábado a cenar.

Invitación

(0,4 segundos de pausa)

Jane: Bueno, [...] hum, estaría bien, pero ya se lo hemos prometido a Carol.

Rechazo

En los ejemplos, cuando hay una primera parte seguida de una segunda parte preferente (una aceptación), la respuesta se produce con el mínimo de retraso. Incluso se da algún encabalgamiento: la segunda intervención se anticipa y habla sobre la primera. De este modo, las respuestas preferentes se caracterizan de forma habitual por los siguientes rasgos (ejemplo 3, ejemplo 4):

- Emisión directa, de manera clara.
- Sin retraso, inmediata.

En cambio, las segundas partes no preferentes (los rechazos, las declinaciones o las negativas) vienen con retraso y acompañadas de justificaciones o explicaciones. Las segundas partes no preferentes (como en los ejemplos 5 y 6) están diseñadas habitualmente para incorporar, si no todas, alguna de estas características:

- Retrasos, pausas, dudas.
- Prefacios del tipo “oh”, “bueno”, “vaya”, etc.
- Paliativos, es decir, formas de suavizar el rechazo agradeciendo o apreciando el ofrecimiento: “es usted muy amable” (ejemplo 5), “estaría bien” (ejemplo 6).
- Explicaciones, justificaciones, excusas para dar cuenta de por qué no se acepta la invitación. Obsérvese que es común construir las justificaciones evitando implicar que se elige no aceptar. Como puede observarse, se construyen las justificaciones de manera que se enfatiza que el hablante *no puede* aceptar: “ya se lo hemos prometido a Carol” (ejemplo 6), “he puesto un anuncio... tengo que estar pendiente del teléfono” (ejemplo 5).

Obviamente, los analistas de la conversación han encontrado acciones conversacionales más largas, que convierten estos pares adyacentes en estructuras más largas, en las cuales los participantes hacen cosas más complicadas.⁹ Sin embargo, aunque puedan parecer obvios estos ejemplos de pares adyacentes y de estructura preferencial, su caracterización ilustra algunos de los intereses centrales del AC:

- *Análisis secuencial*. El análisis de la conversación no está interesado en las frases dichas en abstracto, sino en el contexto de lo dicho inmediatamente antes y de lo dicho inmediatamente después. La secuencia es, pues, central para recordar que no se observa lo que los hablantes dicen como pensamientos convertidos en palabras, sino como acciones que se cumplen en un momento particular. En lugar de centrarnos en el contenido aislado de lo que las personas dicen, nos fijaremos sobre todo en su debido orden de secuencialización, dado que, como se ha visto, la producción de algunas acciones propone una definición de la situación hacia la cual se orienta el habla subsiguiente.

- *Significados*. Los significados no están establecidos *a priori*, sino que son construidos por los mismos participantes en el transcurso de la conversación. El significado de cada turno de palabra es conformado para el siguiente.
- *Análisis de la conversación*. El AC se interesa por los recursos lingüísticos disponibles para los participantes, ya que son miembros de “una sociedad en la cual se hacen preguntas y respuestas, saludos, invitaciones, explicaciones, interpretaciones, etc.”. Le interesa, pues, identificar y describir estas competencias y estos recursos, tal y como son utilizados y desplegados por sus miembros para realizar las acciones cotidianas y para interpretar las de los demás.

En resumen, el análisis de la conversación examina lo que las personas dicen como acciones y cómo el significado de las acciones se construye en el transcurso de la conversación. La tabla 4.2 muestra algunas diferencias importantes entre el modelo de la comunicación basado en la idea de conducción y el análisis de la conversación.

Tabla 4.2. Diferencias entre el modelo de comunicación como conducción y el análisis de la conversación

Modelo de la comunicación como conducción	Análisis de la conversación
Se toma lo que las personas dicen como expresión de sus pensamientos, creencias, actitudes, etc.	Considera lo que la gente dice según las acciones en el contexto de la conversación en que se dice.
Lo importante es el contenido de lo que las personas dicen, el <i>mensaje</i> que nos transmiten. La forma es bastante accesoria.	Qué se dice y cómo se dice es algo que constituye la actividad en curso. No se puede separar forma de contenido.
Puede separarse lo que se dice del contexto del habla circundante: de nuevo lo importante es el mensaje, la información o las afirmaciones que se transmiten. Podemos hacer un resumen de <i>aquello</i> que se dijo en una conversación.	Lo que la gente dice está orientado contextualmente por el cumplimiento de acciones en curso. El significado de un turno de conversación se conforma a partir del siguiente, y éste, al mismo tiempo, conforma de nuevo el contexto.
Las situaciones, la información o las frases tienen un significado determinado, independiente de conversaciones particulares.	La situación y los acontecimientos se construyen en el seno de la conversación y, por lo tanto, el significado lo crean los mismos participantes.

2.3.2. ¿Decir simplemente no? Una perspectiva feminista

Para tratar las posibilidades que nos ofrece la visión del análisis de la conversación frente al modelo de la comunicación como conducción de pensamientos, sentimientos o ideas, nos detendremos a ver un ejemplo. Celia Kitzinger y Hannah Frith (1999) utilizaron el análisis de la conversación, en concreto los hallazgos sobre la estructura preferencial que hemos descrito antes, para desarrollar una perspectiva feminista crítica sobre el tema del rechazo sexual.

Seguro que les suena la frase “¡no! quiere decir no”. Éste ha sido un reclamo importante a la hora de criticar aquellas defensas de una violación que utilizaban lo de “decía que no pero yo sabía que quería decir que sí”. Las autoras están totalmente de acuerdo con que “¡no! quiere decir no”. Sin embargo, nos hacen prestar atención a la derivación que este lema ha tenido en el desarrollo de

determinados programas de prevención de violaciones y agresiones sexuales. En estos programas, a partir de la noción de *comunicación asertiva*, se enseña a las chicas jóvenes a “decir simplemente no”.

Este tipo de programas asume que las chicas encuentran difícil decir no a relaciones sexuales no deseadas. Atribuyen esta dificultad a problemas de autoestima y de falta de asertividad, a menudo debidos al hecho de que se interiorizan los estereotipos tradicionales del rol femenino (pasividad, sumisión, aceptación de la voluntad del macho, etc.). De acuerdo con esto, se piensa que las mujeres a menudo no aprenden a comunicarse efectivamente en el campo de las relaciones sexuales.

Así, buena parte de las relaciones sexuales no deseadas (ya sean calificadas como agresiones o violaciones) que las chicas jóvenes sufren por parte de personas conocidas (el chico con el que se sale, un amigo, etc.) se explican en parte como un problema de comunicación entre el chico y la chica. Y la forma de prevenirlo es enseñar a las chicas a comunicarse: a decir “no” de manera clara y directa.

Efectivamente, las autoras del estudio nos dicen que las chicas jóvenes encuentran difícil decir simplemente no a requerimientos sexuales. No obstante, en vez de explicarlo en términos de un problema de habilidades comunicativas de las chicas, recurren a los hallazgos del análisis de la conversación sobre estructuras preferentes de acción.

Recordemos que aceptar y rechazar no están tratadas en el seno de una conversación como alternativas de acción equivalentes: rechazar responde a lo que hemos denominado *acciones no preferentes*. Las características de las respuestas preferentes y no preferentes nos muestran que en las conversaciones cotidianas rechazar es una actividad más compleja y con una elaboración más cuidadosa que aceptar (recordad el ejemplo 5 y el ejemplo 6).

Rechazar es, pues, una actividad que no queda incluida en la fórmula “decir simplemente no”. De hecho, en el curso de una conversación los participantes no necesitan oír la palabra *no* para entender que se ha producido un rechazo (véase el ejemplo 2). Basándose en un conjunto de entrevistas grupales, las autoras de este estudio sugieren que estas chicas son capaces de articular su conocimiento implícito sobre la estructura preferencial de las conversaciones: hablan de que parece complicado o violento decir no a secas, y que siempre tratan de suavizarlo diciendo “me caes muy bien, pero...”, “no es por ti, es que yo no estoy preparada”, etc.

Las autoras del estudio consideran que esta manera de enfocar los programas no sólo ignora cómo hacemos un rechazo de forma habitual, sino que puede ser muy contraproducente, en cuanto implica que otras maneras de rechazar son dudosas. No se trata de que las chicas tengan un problema de comunicación y que, por lo tanto, para evitar agresiones sexuales o violaciones sea necesario enseñar a decir no a las chicas jóvenes. En la vida cotidiana somos capaces (independientemente de si somos chicos o chicas) de entender que se está rechazando algo sin tener que decir no. Podríamos decir que más bien es la persona que agrede sexualmente la que no quiere entender o ignora que la han rechazado.

3. Perspectiva discursiva

3.1. Discurso y análisis del discurso

El carácter formativo y constructivo del lenguaje, es decir, el hecho de que el lenguaje, más que representar la realidad, la hace (la construye), ha llevado a muchos autores, tanto de la psicología social como de las ciencias sociales en general, a tratarlo como un tema central de la teorización y de la investigación.

Son cada vez más los autores interesados en el lenguaje que se refieren a su trabajo utilizando los términos *discurso* y *análisis del discurso*. En este sentido podemos hablar de una perspectiva discursiva que, en términos generales, se diferencia de la psicología social convencional en la manera de entender y de tratar el lenguaje.

Mientras la psicología social convencional trata el lenguaje como una vía de acceso para llegar a lo que tenemos en la cabeza (pensamientos, actitudes, creencias, motivaciones, etc.) o como un medio que nos informa de la realidad, la perspectiva discursiva hace del lenguaje un objeto de estudio significativo en sí mismo.

Recuérdese que cuando decimos que el lenguaje se convierte en un objeto de estudio significativo en sí mismo no nos estamos refiriendo al lenguaje de la forma en que lo entienden los lingüistas, es decir, como un código abstracto de reglas gramaticales y sintácticas. La perspectiva discursiva está interesada en el lenguaje y en su uso: el lenguaje tal y como lo utilizamos en nuestra vida cotidiana, para explicar lo que nos rodea y lo que nos pasa, para argumentar, para referirnos a los acontecimientos, explicarnos a nosotros mismos, pensar, etc.

Más allá de esta manera de tratar el lenguaje, ni discurso ni análisis del discurso son denominaciones que conforman una orientación metodológica o teórica ni única ni uniforme. De hecho, pueden encontrarse estos términos como parte de teorías y maneras de hacer diferentes, a menudo con supuestos y objetivos también distintos.

“Es muy difícil hablar de discurso o, incluso, de análisis de discurso como de una sola entidad unitaria, en cuanto ello implicaría desdibujar las perspectivas que se suscriben en marcos filosóficos específicos y diferentes. Desde el momento en que puede afirmarse que hay algo en común, estas aproximaciones están unidas por una atención común a la significación y a los efectos estructurantes del lenguaje, y están asociadas a estilos de análisis interpretativos y reflexivos”.

E. Burman e I. Parker (1993). *Discourse Analytic Research: Repertoires and Readings of Text in Action* (p. 3). Londres: Routledge.

3.2. Aproximación al concepto de *discurso*

La primera dificultad al adentrarnos en la perspectiva discursiva viene dada por la misma definición de discurso. Muchos investigadores se refieren a cosas distintas cuando hablan de discurso. Algunos hablan de discurso para referirse a cualquier enunciado lingüístico (ya sea habla o escritura). Otros restringen el término *discurso* sólo al intercambio oral, y otros entienden por discurso las prácticas lingüísticas concretas relativas a un determinado contexto histórico. Obsérvense algunas de estas diferencias en las siguientes definiciones:

“[El discurso es] un sistema de afirmaciones que construye un objeto”.

I. Parker (1992). *Discourse dynamics. Critical analysis for social and individual psychology* (p.5). Londres: Routledge.

“Un discurso es un conjunto de prácticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales”.

L. Íñiguez y C. Antaki (1994). El análisis del discurso en Psicología Social. *Boletín de Psicología*, 44, 63.

“Utilizaremos “discurso” en un sentido más amplio, para cubrir todas las formas de interacción formal e informal, así como textos escritos de todo tipo”.

J. Potter y M. Wetherell (1987). *Discourse and Social Psychology* (p. 7). Londres: Sage.

No debemos extrañarnos, por lo tanto, al ver usos distintos de los términos *discurso*, *discursivo* y *análisis del discurso*. A pesar de todo, puede decirse que existe un aspecto que hace confluír toda esta diferente terminología. En general, hablar de discurso es una forma de tratar los aspectos constructivos y productivos del uso del lenguaje, de nuestras prácticas lingüísticas, en contraposición a la simple consideración del lenguaje como descripción o representación del mundo.

Recordemos algunas de las consideraciones que habíamos hecho sobre el uso del lenguaje. Habíamos dicho que el lenguaje o, mejor dicho, los usos del lenguaje nos proporcionaban las categorías y los términos con que estructurábamos e interpretábamos el mundo y a nosotros mismos. Estos usos lingüísticos están, al mismo tiempo, impregnados de los valores que funcionan en una sociedad, en un determinado momento histórico. Todo esto nos sitúa en una manera de entender el lenguaje que tiene poco que ver con la comunicación como conducción. De hecho, para tratar estas características constructivas y realizativas del lenguaje hablaremos de discurso. Es decir, hablamos de *discurso* para tratar las formas en que los usos del lenguaje producen significados.

Para tener una primera definición operativa de discurso que nos permita empezar a entender un poco más este campo de investigación, podemos atender a la siguiente:

“Un discurso hace referencia a una serie de significados, metáforas, representaciones, imágenes, historias, afirmaciones, etc., que, de alguna manera, producen colectivamente una determinada versión de los acontecimientos”.

V. Burr (1995/1996). *Introducció al construccionisme social* (p. 55). Barcelona: Proa.

El sentido de esta definición es considerar el discurso como un marco de referencia, un trasfondo interpretativo que da sentido a las palabras. Y esto es así porque el discurso conforma los objetos de que hablamos. Es decir, un discurso hace referencia al conjunto de usos lingüísticos, y a los valores, imágenes, significados y afirmaciones que éstos comportan y que construyen un objeto de una determinada manera.

Pensemos en el fenómeno de la globalización. En nuestro entorno cotidiano, tanto en los medios de comunicación como en las conversaciones, podemos caracterizar el *discurso de la globalización* de esta manera:

- Tenemos la versión de la globalización como un fenómeno totalmente nuevo, un proceso que ha ocurrido por la difusión acelerada de las tecnologías y por el aumento en el volumen de transacciones entre países, y favorecido por la liberalización y desregulación de los mercados financieros. En el marco de este discurso podemos oír cosas como que la creciente interdependencia económica entre el conjunto de países del mundo hará que la economía mundial crezca o que la globalización permitirá acceder a la información y a la cultura a todo el mundo.
- Al mismo tiempo, sin embargo, hay una versión de la globalización como una “nueva manera de explotación por parte de los países ricos”. En este caso, las personas que utilizan este discurso dirían que en lugar de interdependencia se debe hablar de explotación, dominación y apropiación de unos países por parte de otros. Y en vez de hablar de proceso, lo harían de actores políticos y económicos (multinacionales, organismos supranacionales o estados) que impulsan y crean las medidas económicas que permiten este proceso.

Tal vez identifique las dos versiones como fruto de actitudes a favor y en contra de la globalización. Desde la perspectiva discursiva, sin embargo, esto no son creencias u opiniones particulares (por lo tanto, no tenemos que buscar, ni interpretar, en relación con cada individuo), sino formas sociales que tenemos para dar sentido a nuestro mundo y que se alimentan de intercambios conversacionales, de juegos del lenguaje, de informaciones de los medios de comunicación, etc.

Este conjunto de ideas, imágenes y valores que se manifiestan en estas dos maneras de hablar de la globalización *construyen* ésta de una determinada manera.

“Una formulación radical del argumento sería decir que los discursos nos permiten ver cosas que no existen ‘de veras’, y que tan pronto como un objeto ha sido elaborado en un discurso, es difícil no referirse a este objeto como si fuera real”.

I. Parker (1992). *Discourse Dynamics. Critical analysis for social and individual psychology* (p. 5). Londres: Routledge.

No hay que pensar en si la *globalización* existía o no antes de que fuese elaborada de estas maneras. El hecho es que, desde el momento en que se crean una serie de significados sobre ella (se crea un discurso determinado), empieza a ser un objeto del cual podemos hablar, y al que podemos referirnos como algo tangible. Los discursos no describen el mundo simplemente, sino que lo construyen.

Al mismo tiempo, puede verse cómo las construcciones que se hacen de la globalización no son indiferentes: presentar la globalización de una forma determinada sirve para dar sentido a un determinado tipo de relaciones económicas y legitimarlo, para dar sentido a prácticas cotidianas relativas al uso de tecnologías, para la emergencia de conocimiento experto y de instituciones de estudio de los fenómenos relativos a la globalización, etc.

3.2.1. Michel Foucault: el discurso como práctica

Muchos de los autores que hablan de discurso están influenciados por el trabajo de Michel Foucault, uno de los autores más influyentes del postestructuralismo. Obsérvese cómo Foucault (1969) define el discurso en su libro *Arqueología del saber*:

“[...] no tratar –dejar de tratar– los discursos como conjunto de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar estos signos para indicar cosas. Este más es lo que los hace irreductibles a la lengua y a la palabra”.

M. Foucault (1969/1978). *La arqueología del saber* (p. 81). México: Siglo XXI.

Foucault nos dice que los discursos son prácticas que conforman objetos. Veamos uno de los ejemplos que él mismo pone: el de la locura. Si comparamos las interpretaciones y explicaciones de la *locura* que tenemos actualmente con las de otros momentos históricos, encontramos muchas diferencias. En el siglo XV, el *loco* era parecido al vagabundo, y a menudo aparecía en la literatura y en las imágenes de la época porque se consideraba que era una fuente de sabiduría. Durante los siglos XVII y XVIII la locura no existe como figura con entidad propia, y queda confundida con figuras como la del vicioso, el libertino, el mago, etc. De hecho, la locura era un tema más policial que médico. Hasta finales del siglo XVIII no se inicia el cierre en manicomios, y los mismos manicomios se convierten en lugares de prácticas terapéuticas, con características diferentes a los asilos, los hospitales y las prisiones.

Acostumbramos a interpretar estas diferencias históricas pensando que lo que cambia es sólo la interpretación o los conocimientos que tenemos del objeto (la locura), como si la locura fuese algo que siempre hubiera existido, pero que se ha interpretado y tratado de diferentes maneras a lo largo de la historia (pensamos que siempre ha habido locos, pero que los hemos tratado de diferentes formas en otros momentos históricos).

Foucault nos dirá que no tiene sentido decir que los locos siempre han existido: la locura depende de *maneras de hablar* (discursos que le dan un sentido y la designan de determinada manera) y de *maneras de hacer* (diagnosticar, cerrar en psiquiátricos, patologizar) que se dan en un determinado momento histórico. Maneras de hablar y de hacer que son inseparables y que se retroalimentan.

Estas maneras de hablar y de hacer se denominan *prácticas*, lo cual permite afirmar que la locura es el resultado de prácticas históricamente situadas. Por lo tanto, no podemos separar la psiquiatría (el discurso psiquiátrico y las prácticas de reclusión y tratamiento) de los *locos* (el discurso de quiénes son, cómo actúan y en qué se diferencian de los normales).

La aproximación de Foucault, a diferencia del análisis de la conversación o, como veremos, la psicología discursiva, se centra menos en lo específico que se cumple en una conversación determinada y más en la forma en que los discursos operan a un nivel más general y global, como recursos sociales y culturales que constituyen y mantienen determinadas actividades y prácticas sociales.

3.3. Aspectos clave sobre el discurso

Los discursos no se encuentran en la cabeza de los individuos ni pertenecen a cada uno de éstos particularmente. No son producciones idiosincráticas ni individuales. Son, como dice Parker (1992), *transindividuales*, se tienen que buscar en las relaciones que establecemos unos con otros (por lo tanto, entre los individuos) y deben entenderse, pues, en el seno de una comunidad lingüística determinada. Es decir, lo que las personas dicen o escriben son manifestaciones concretas de discursos que nuestra sociedad pone a su alcance.

El discurso no es tangible por sí mismo, sino que se hace patente en textos concretos, que son lo que los analistas del discurso recogen y trabajan. Debe tenerse presente, sin embargo, que no sólo hay textos orales y escritos (transcripciones de conversaciones o entrevistas, artículos de prensa, textos académicos, etc.). Cualquier cosa que se pueda interpretar puede ser entendida como texto. De este modo, imágenes, carteles, anuncios, películas, ropa, edificios y anuncios publicitarios son textos, ya que constituyen significados, como producciones sociales que son, pero además actúan de desencadenantes de significados, es decir, tienen efectos discursivos.

Antes hablábamos de que los objetos no existen con anterioridad al lenguaje, sino que son los seres humanos quienes los hacen significativos utilizándolos mediante sus prácticas comunicativas. Lo mismo debemos decir al hablar de los discursos. Los discursos, que hoy día nos resultan familiares y evidentes, no han existido siempre, sino que han aparecido en determinadas circunstancias históricas. Tratar el marco histórico en que surge un discurso nos permite desnaturalizar lo que se nos presenta como evidente, como una constante histórica que alcanza la categoría de verdad.

Hoy día, por ejemplo, distinguimos entre homosexuales y heterosexuales y hacemos referencia a

ello como si se tratara de estados que la naturaleza hubiese puesto ante nuestros ojos, por lo que son incontrovertibles. Sin embargo, lo cierto es que la naturaleza no pone nombres a nada, y ni mucho menos hace interpretaciones sobre qué significa la homosexualidad y la heterosexualidad. El hecho de que en nuestra sociedad identifiquemos la homosexualidad y la heterosexualidad como maneras de ser tiene que ver con nuestra cultura discursiva: hasta hace relativamente poco en nuestra historia no se habla de homosexuales o de lesbianas como de una cierta clase de personas, ni se crean argumentos y dispositivos con el fin de explicar el cómo y el porqué de los homosexuales y sus diferencias con los heterosexuales.

Evidentemente, cuando decimos que la diferencia entre homosexuales y heterosexuales está construida discursivamente, no hacemos referencia a prácticas sexuales concretas con uno u otro sexo, sino a la adopción de identidades sexuales. Esta manera de entender la sexualidad tiene mucho que ver con lo que los discursos de la medicina y la psicología dicen y las actividades implicadas con estas disciplinas. Es, pues, nuestro marco histórico lo que ha creado la sexualidad como algo sustantivo, como un elemento central para la definición de lo que somos.

Como vemos en el ejemplo precedente, nuestra cultura y nuestra sociedad pone a nuestro alcance el discurso de la heterosexualidad y la homosexualidad para construir nuestra identidad sexual (y así acostumbra a ocurrir con casi todo). Sin embargo, los discursos no son nada estables, sino que su soporte lingüístico los hace cambiar, transformarse y crearlos nuevos.

Si seguimos con el mismo ejemplo, vemos que cada vez son más los discursos alternativos que empezamos a tener al alcance, y que la dicotomía normal/anormal que marca esta división heterosexual/homosexual se está resintiendo. Quizá ahora ya no son tan prevalentes las construcciones de la homosexualidad como una aberración contranatural, como fruto de inclinaciones perversas o enfermizas ni como una enfermedad. Sin embargo, a pesar de esto, los discursos dominantes continúan situando las relaciones lesbianas y gays fuera de lo normal y natural.¹⁰

Podemos ver, así, que los discursos no son sistemas de significación abstractos, sino que tienen mucho que ver con la organización y el funcionamiento de la sociedad en la cual vivimos. Los discursos mantienen, promueven y regulan nuestras maneras de entendernos, de relacionarnos. En este caso, la construcción de la heterosexualidad como la identidad normal no es algo que sólo esté relacionado con prácticas o preferencias sexuales específicas, sino que tiene una trascendencia que va más allá del texto concreto de la identidad sexual. Por ejemplo, tiene un efecto evidente en la defensa y la reproducción de un determinado concepto de *familia* como pieza angular del orden social establecido en nuestra sociedad.

Sintéticamente, para entender los discursos y observar cómo se producen en las relaciones y analizar sus efectos, podemos hacernos algunas preguntas como éstas:

- ¿Qué discursos hay disponibles para caracterizar determinados acontecimientos, objetos o personas?
- ¿Cuál es el origen de un discurso? Es decir, ¿cómo se ha convertido en una manera consistente y verosímil de explicar las cosas?
- ¿Qué tipo de acciones permiten o mantienen y cuáles descalifican?
- ¿Qué efectos tiene utilizar un determinado discurso?
- ¿Qué discurso es dominante?

3.4. Análisis del discurso en psicología social

Hasta ahora, hemos tratado una visión del discurso un poco abstracta. Hemos hablado, por ejemplo, del discurso de la globalización, del de la sexualidad y del de la locura. Sin embargo, al margen de las peculiaridades de cada uno de éstos, todos coinciden en ser, en un sentido general, discursos disponibles en nuestra sociedad para dar sentido a estos objetos o *segmentos* de la realidad, y así alimentar y dar continuidad a las relaciones sociales.

Dentro de la psicología social, se ha desarrollado una perspectiva discursiva que, sin olvidar que la sociedad y la cultura nos proveen de maneras más o menos estables de construir los objetos y recursos con los cuales pensamos-hablamos sobre el mundo, cree que lo importante es ver el contexto concreto en que se construyen las versiones sobre los objetos y examinar la finalidad práctica de estas versiones.

Esta perspectiva, emprendida principalmente mediante el trabajo de Jonathan Potter y Margaret Wetherell (J. Potter y M. Wetherell, 1987) se ha ido configurando como una aproximación teórica y analítica con características propias. En su libro más emblemático *Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behaviour*, el autor y la autora recogen y amplían algunas de las consideraciones sobre el papel del lenguaje en la vida social que hemos sintetizado en los primeros apartados. Todo ello para proponernos una forma de abordar los fenómenos psicosociales que asuma la centralidad del lenguaje en nuestra vida cotidiana y que se aproxime al lenguaje examinando como lo usamos en nuestra vida cotidiana.¹¹

Siguiendo en buena parte esta propuesta, el interés primordial del análisis del discurso en psicología social son el habla y los textos como parte inseparable constitutiva de prácticas sociales. Dicho de otra forma, se interesa por estudiar qué hacemos y qué cumplimos tanto con lo que decimos como con lo que es cribimos, y qué recursos utilizamos para realizarlo. Veamos más concretamente qué quiere decir esto.

3.4.1. ¿Qué hacemos y qué realizamos con lo que decimos y escribimos?

Como se recordará, una de las características en la teoría de los actos de habla y en el análisis de la conversación en las que habíamos puesto más énfasis es que todos utilizamos el lenguaje no tanto para describir como para hacer cosas. Esta atención a la función del lenguaje es uno de los componentes centrales del análisis del discurso en psicología social. La idea central es que el discurso está orientado a la acción.

Ya habíamos visto, sin embargo, que tratar las funciones del lenguaje no es algo mecánico: recordemos el ejemplo de “Hay muchos platos sucios en el fregadero”. Este extracto de habla muestra cómo un simple enunciado puede funcionar como una queja o una orden, pero no porque de manera intrínseca estas palabras tengan esta función, sino por el contexto en que se utilizan.

Lo que las personas dicen son acciones como, por ejemplo, responder a acusaciones, construir una versión de los acontecimientos que no parezca influida por prejuicios, construir la identidad del hablante como alguien de confianza y objetivo, formular una queja, defender un punto de vista o poner de manifiesto una preferencia sexual.

Al mismo tiempo, también podemos hablar de funciones más globales. Por ejemplo, describir los estereotipos como algo natural en los seres humanos puede funcionar como una legitimación del racismo u otras conductas discriminatorias. Así, los efectos y las repercusiones de lo que decimos y de cómo lo decimos pasan el límite de nuestro contexto inmediato.

Considerando el carácter funcional del habla y el texto, las nociones de contexto y variabilidad se convierten en conceptos centrales.

El contexto se hace central en tanto que consideramos lo que las personas dicen como acciones de diferentes tipos en el contexto en que las cosas se dicen. Las acciones, como habíamos visto con el análisis de la conversación, no tienen sentido en el vacío sino en el seno de otras acciones. Podemos entender el contexto en un sentido más inmediato, es decir, el habla que hay alrededor, pero también podemos tratar el contexto retórico.¹²

La retórica señala la importancia de la naturaleza persuasiva de la conversación y del texto, y muestra que para entender cualquier enunciado es necesario situarlo en relación con el contexto argumentativo explícito o implícito. Aún más, por la retórica, las versiones o las afirmaciones no se plantean en el vacío social, sino que redundan o se oponen a otras existentes en el mundo social.

Cuando las personas, en la conversación o en el texto, hacen afirmaciones, descripciones o manifiestan opiniones sobre el mundo, a menudo tienen presente o están respondiendo a las réplicas potenciales (que no se han dado formalmente pero que sabemos que podrían darse) o a las réplicas efectivas que pueden darse en el contexto de una interacción. El énfasis en la retórica permite que nos demos cuenta de que, a menudo, lo que se dice es producido, escuchado y leído en relación con cosas que no se dicen. Las declaraciones están organizadas por un contexto más amplio, en respuesta o en diálogo con otras declaraciones y orientadas hacia otras posibles versiones.

La variabilidad se vuelve también central en el sentido de que concebir el discurso en términos de función (en términos de lo que el texto y el habla hacen) implica que un acontecimiento, una persona o cualquier objeto pueden ser descritos de distintas maneras de acuerdo con las actividades de que formen parte. Una misma persona, en el marco de una conversación o de una entrevista, construye de forma distinta el mismo tema de acuerdo con lo que está haciendo en aquel contexto, es decir, según los efectos que trata de conseguir.

La variación dentro del discurso de una misma persona o entre el discurso de diferentes personas puede ayudarnos a identificar y explicar las actividades que se están realizando, porque el discurso se construye de unas maneras determinadas y no de otras con el objetivo de llevar a cabo estas acciones.

3.4.2. Qué recursos utilizamos: repertorios interpretativos

Para hacer todo lo que hacemos con el habla y el texto, utilizamos recursos como sistemas de categorías, vocabularios, nociones de persona o metáforas para explicar las cosas, etc. Se trata de recursos que no nos inventamos nosotros, sino que nos vienen dados por la comunidad lingüística en la cual hemos crecido. Es decir, en nuestras relaciones utilizamos repertorios de términos y maneras de hablar recurrentes que nos provee el contexto social e histórico.

Los analistas del discurso tratan de identificar esos patrones recurrentes en las maneras de construir los acontecimientos o los fenómenos. Así, Potter y Wetherell utilizan el nombre de *repertorio interpretativo* para referirse a estas maneras recurrentes de construir acontecimientos.

“Los repertorios interpretativos pueden considerarse las piezas que los hablantes utilizan para construir versiones de acciones, procesos cognitivos y otros fenómenos. Cada repertorio es constituido por una gama restringida de términos usados de una manera específica en lo que respecta a la gramática y al estilo. Estos términos suelen proceder de una o más metáforas clave, y la presencia de un repertorio con frecuencia es delatada por la de ciertos tropos o figuras retóricas”.

Los repertorios interpretativos son, pues, maneras relativamente coherentes de hablar sobre los objetos y los acontecimientos en un determinado momento sociohistórico. De alguna manera forman parte del sentido común, del patrimonio sociocultural de una comunidad.

Pensemos, por ejemplo, en algunos de los repertorios que tenemos al alcance para hablar de las relaciones de pareja. Disponemos, por una parte, de lo que podríamos denominar *repertorio romántico*, que presenta a la pareja como una unión amorosa; recalca que la vida tiene más sentido cuando estás con la persona de tu vida y que si se encuentra a la persona adecuada (la “media naranja”) todo viene rodado. El *repertorio realista* presenta a la pareja como un compromiso duro, que implica mucho trabajo porque comporta periodos cíclicos, que la convivencia desgasta, que a veces nos sentimos atados, etc. Pensemos ahora cuál de estos repertorios se utilizarían para explicar por qué se va a vivir con su pareja, o para justificar una infidelidad.

Con el fin de identificar un repertorio hay que buscar figuras retóricas, metáforas, construcciones gramaticales o frases hechas que las personas usan a la hora de construir determinadas versiones sobre un tema. Estas figuras y estos recursos lingüísticos son utilizados por diferentes personas de forma recurrente para dar cuenta del mismo tema.

Las opciones o los repertorios no son siempre equivalentes: algunos son más accesibles que otros, parecen más fáciles de utilizar o recurrimos a ellos de manera más inmediata. Algunas formas de entender los fenómenos del mundo se vuelven culturalmente dominantes: asumen el estatus de verdad o de “cómo son las cosas”.¹³

El concepto de *repertorios interpretativos* tiene mucho que ver con la primera concepción de discurso que se ha visto. Ambas nociones resaltan que cuando nacemos venimos a un mundo donde ya están a nuestro alcance determinadas formas de explicar las cosas. Potter y Wetherell nos hablan de repertorios interpretativos en el contexto en que otros autores nos hablan de discursos. No obstante, ambos conceptos están estrechamente vinculados, ya que de alguna manera el concepto de *repertorios interpretativos* se desarrolló para tener en cuenta lo que permitía explicar el concepto postestructuralista y foucaultiano de discurso. Repertorios interpretativos y discurso hacen referencia a *colecciones de significados*, a diferentes maneras de hablar o de construir objetos o acontecimientos.

De hecho, ambos conceptos nos remiten al concepto de *ideología*, en cuanto que ponen énfasis en que por formar parte de una determinada comunidad sociohistórica nos vemos inmersos y vinculados a determinadas maneras de entender el mundo, la sociedad, la moral, lo que es normal y anormal, etc.

Los trabajos que nos hablan de discursos están habitualmente interesados en cómo opera el poder, y acostumbran a ver a las personas como sujetas a este poder. El concepto de *repertorio interpretativo* es utilizado, por el contrario, para poner énfasis sobre la agencia humana en el uso del lenguaje. Los repertorios parecen, pues, menos monolíticos y más fragmentados, y ofrecen así a los hablantes diferentes opciones de construcción.

La noción de repertorio interpretativo presenta un tipo de punto medio entre los efectos constreñidores de los discursos y la flexibilidad discursiva contextual del análisis de la conversación.¹⁴

3.4.3. Psicología discursiva

Hemos dicho que el análisis del discurso no estudia las palabras o el lenguaje como expresión de un estado o de un proceso de la mente, sino la forma en que por medio de las palabras y el lenguaje construimos la realidad. ¿Qué papel tienen, pues, aquellos temas habituales de la psicología como son las actitudes, la atribución, la memoria, los esquemas, la motivación, las emociones, etc.? ¿Significa que, desde una perspectiva discursiva, ya no interesan los procesos y los fenómenos psicológicos?

Todo lo contrario: desde esta perspectiva sí que interesan, y de una manera especial. Pero la atención no recae 1) en su consideración tanto como facultades como procesos mentales, 2) ni en su análisis como propiedades de cada individuo, sino en cómo estos procesos y fenómenos psicológicos son conceptualizados y utilizados cotidianamente en el habla y el texto.

De hecho, buena parte del trabajo realizado desde la perspectiva discursiva tiene que ver con lo que se denomina *psicología discursiva* (PD), que puede entenderse como la reconsideración o la transformación de las nociones psicológicas en términos del papel que desempeñan en nuestras actividades y relaciones cotidianas, que son actividades eminentemente lingüísticas.

Nuestro interior

Nuestra cultura da una importancia especial a los individuos particularmente considerados. No es extraño, pues, que las facultades y las características psicológicas ocupen un lugar preponderante y central en nuestras vidas y relaciones. De hecho, las personas nos preocupamos por cómo somos, qué sentimos y cuál es el origen de nuestros estados, y para explicarlo, recurrimos a aquellos discursos o repertorios que nuestro entorno sociocultural nos pone al alcance. Estos discursos acostumbran a dar explicaciones que remiten a nuestra mente, a nuestro interior. Hacemos lo mismo cuando queremos mostrar a los demás cómo somos, qué sentimos o por qué nos comportamos de una determinada manera. Evidentemente, las explicaciones que hacemos de los demás también las elaboramos en los mismos términos.

Son discursos lo que utilizamos para explicar nuestras características psicológicas. Pese a ello, nosotros pensamos que son las características psicológicas (las facultades y los estados mentales) las que hablan con voz propia. Ésta es una de las propiedades o de los efectos que produce el discurso: convertir lo intangible en tangible.

Precisamente, la manera de hablar, las descripciones y las explicaciones que producimos sobre nuestra vida interior es lo que estudia la psicología discursiva. No obstante, la forma en que lo hace rompe con la visión convencional de la psicología que trata la memoria, la atribución, la categorización, la esquematización, los prejuicios o las actitudes como entidades o procesos cognitivos. Para la psicología discursiva (PD), cuando hablamos de entidades psicológicas no tratamos de exteriorizar una vida interior, sino que intentamos hacer cosas, producir efectos adaptados a un contexto.

La psicología discursiva no está interesada en la memoria, las actitudes, los motivos, las emociones, etc. como propiedades mentales de los individuos: le interesa el modo en que se usan estas nociones y para qué se utilizan en el seno de diferentes actividades. Recordemos que el significado de una palabra era su uso en el lenguaje y que para entender qué significan las palabras no tenemos que fijarnos en las cosas a que se refieren, sino en cómo se utilizan. Eso mismo es lo que la psicología discursiva aplica a los términos psicológicos: en vez de empezar a buscar qué son las creencias, las emociones o los recuerdos, examina de qué manera se utilizan estos términos psicológicos en nuestra vida cotidiana.

Lo que se propone exactamente es pensar la *psicología en acción*: la reconsideración de los conceptos psicológicos en términos del papel que tienen en el habla y en el texto en el seno de nuestras relaciones. En otras palabras: los conceptos psicológicos se redescubren como prácticas discursivas. Así, por ejemplo, la psicología de la memoria se convierte en el estudio de la forma en que construimos versiones sobre el pasado (Edwards y Potter, 1992; Edwards, Middleton y Potter,

1992; Vázquez, 2001); y la psicología de la atribución se convierte en el estudio de cómo se hacen explicaciones y se producen causas ante los acontecimientos (Antaki, 1996; Edwards, 1997; Edwards y Potter, 1992, 1993) y la psicología de las emociones se transforma en el análisis de las maneras en que se utilizan los términos emocionales como parte del discurso cotidiano (Edwards, 1997). De este modo, en lugar de estudiar si una persona es realmente celosa, se estudia cómo la imputación de celos se produce y se utiliza, por ejemplo, en el seno de una relación (Stenner, 1993) o en vez de estudiar cómo se sentía el presidente Clinton ante el Gran Jurado, se estudia cómo utilizó las descripciones emocionales para articular un abanico de justificaciones y culpabilizaciones indirectas en su testimonio (Locke y Edwards, 2003).

Pongamos el ejemplo de una noción mental clásica: las actitudes. En la psicología social convencional se estudia y se teorizan las actitudes como si fuesen elementos que las personas llevaran en su interior, como entidades coherentes estáticas e individuales. Tratada de este modo, la actitud suele entenderse como un estado de disposición psicológica que incita al individuo a reaccionar de una manera característica frente a determinadas personas, objetos o situaciones. Uno de los muchos problemas en el estudio de las actitudes en estos términos es la variabilidad en la expresión de actitudes que una misma persona muestra, no sólo en diferentes momentos o contextos, sino en el transcurso de una misma conversación. Mientras que para los estudios convencionales sobre actitudes esta variabilidad supone un inconveniente, algo que molesta, la psicología discursiva la ha encontrado relevante desde el punto de vista teórico (Billig, 1989, 1992; Edwards y Potter, 1992; Goodwin y Goodwin, 1992; Pomerantz, 1984; Potter y Edwards, 2001; Potter, 1998; Potter y Wetherell, 1987, 1989). Recordemos que para la perspectiva discursiva la variabilidad dentro del discurso de una misma persona o entre el discurso de diferentes personas puede ayudarnos a identificar y explicar las actividades que se están realizando, porque el discurso se construye de unas maneras determinadas y no de otras con el objetivo de llevar a cabo estas acciones. De este modo las evaluaciones que hacemos sobre un acontecimiento, una persona o cualquier objeto pueden ser distintas de acuerdo con las actividades de que formen parte. Es importante entender que esta aproximación no sugiere que las personas tengan actitudes subyacentes que modifican según las situaciones sociales en las que se encuentra. Lo que sugiere es que analicemos las expresiones evaluativas, nuestros enunciados “de actitud”, en el seno de las actividades y procesos sociales de los que forman parte y no como entidades individuales abstractas e independientes de la vida social. De hecho, evaluar, valorar u opinar son concebidas como prácticas sociales: forman parte de actividades sociales como discutir, persuadir, justificar o explicar una conducta. Así, las actitudes se reconceptualizan en términos de prácticas discursivas y su estudio se convierte en el estudio de cómo las personas producimos evaluaciones en el transcurso de una conversación, del razonamiento práctico y las reglas que manejamos para producir esas evaluaciones y de los repertorios interpretativos de que disponemos para construir evaluaciones o valoraciones.

3.4.4. Construcción de hechos y dilemas de interés

El interés de la PD por la manera en que utilizamos los conceptos psicológicos en el habla y en el texto ha llevado también al estudio de la construcción de hechos. Las *descripciones* o *narraciones de hechos* son algo presente y vital en todos los ámbitos de nuestra vida: tanto en situaciones más informales (cuando relatamos qué nos ha pasado en verano o cómo fue una pelea con la pareja o con

un amigo), como en situaciones más formales (por ejemplo, las narraciones de hechos que nos ofrecen la televisión, la radio o los periódicos).

Sin embargo, no sólo los medios de comunicación describen hechos: hacer descripciones es una actividad central de profesiones tan distintas como la medicina, la abogacía, la policía, la enseñanza, e incluso de las ciencias sociales y naturales. Piénsese, a modo de ejemplo, en la importancia y las consecuencias que en un juicio tiene una buena construcción factual en el desarrollo del proceso y en su resultado final.

De la misma forma que se acostumbra a pensar que los estados psicológicos son independientes de su construcción lingüística, también se piensa que los hechos tienen una materialidad tan incuestionable que el lenguaje sólo los cubre de palabras para hacerlos transmisibles.

La PD pone de manifiesto que, incluso lo que parece ser la prueba más irrefutable de la existencia de una realidad independiente de nuestra formulación lingüística, es decir, la factualidad, también se construye discursivamente.

En la actualidad, la investigación y el análisis desde la PD cuenta con muchos trabajos dedicados al estudio de la construcción de hechos, es decir, al estudio detallado de las formas en que pueden producirse construcciones discursivas que actúen tanto como descripciones como reflejos de una realidad extradiscursiva, y que tengan como efecto la creación de representaciones objetivas del mundo externo.

La *organización formal*, es decir, la manera como formulamos oralmente o por escrito una determinada versión de la realidad, es decisiva para que ésta aparezca o se nos muestre como sólida, factual y estable. Dicho de otra forma, que un hecho sea tal no sólo depende de la sucesión de acontecimientos, sino de cómo éstos aparecen definidos y formulados en una secuencia que los muestre como elementos imprescindibles de la descripción y al mismo tiempo como origen o desencadenantes de la misma.

Cuando las personas llevan a cabo descripciones de hechos también describen las características de las personas implicadas en aquellos hechos, se ocupan de describir sus propios estados o sus disposiciones psicológicas (de explicar cómo saben que pasó aquello realmente, y por qué lo creen o lo piensan); y también identifican un episodio o un hecho como causante o provocador de un determinado estado psicológico.

Así, la forma en que se relaciona la construcción de versiones del mundo con la construcción de versiones sobre los estados o los procesos mentales constituye un foco de estudio de la PD: no con el fin de desentrañar lo supuestamente oculto a las mentes, sino para poner de manifiesto cómo las personas construyen y utilizan en su vida cotidiana esta relación.

Uno de los aspectos característicos de las construcciones factuales es que en la vida cotidiana las personas y los grupos son abordados, generalmente, como entidades con deseos, motivos, vínculos o alianzas tanto corporativas como institucionales. Esto quiere decir que a menudo nos tratamos unos a otros como entidades con un interés (*stake*) personal (o institucional) en establecer una determinada versión de los acontecimientos o en sus acciones.

Las personas trabajan contra la posibilidad de que su descripción de los hechos podría no ser tratada como creíble, ser considerada como producto de implicaciones emocionales, prejuicios, confusión, malentendidos, etc. A la vez, evocan estas mismas cosas para debilitar o descartar una versión alternativa de los hechos.

Consideremos la siguiente versión: “Yo no soy racista, ni tengo nada en contra de los inmigrantes, pero la verdad es que casi todas las veces en los ataques y los robos de mi barrio están implicados los moros”. Obsérvese que la expresión “yo no soy racista, ni tengo nada en contra” sirve

para prevenir que pueda considerarse que su descripción de un hecho (que en la mayoría de los ataques y robos están implicados los moros) es fruto de los prejuicios.

La referencia al interés de alguien o de algún grupo al establecer una versión de los acontecimientos se convierte y es utilizada en el habla y en los textos como una de las principales formas de debilitar o descalificar el estatus factual de aquella descripción o versión.

Por ello, Potter y Edwards (1992) sugieren que las personas se encuentran inmersas con frecuencia en lo que denominan *dilema de interés* (*dilemma of stake*), en el cual todo lo que dicen puede ser potencialmente cuestionado como producto de una implicación y, por lo tanto, es algo que los participantes arreglan produciendo rutinariamente versiones que contrarresten o nieguen la posibilidad de que se tenga interés (propensión o inclinación) en dar una determinada versión.

Estos autores no nos están diciendo que nos pongamos a buscar los intereses reales que los hablantes tienen: hay que observar cómo las personas se tratan unas a otras como interesadas, y buscar las regularidades en la forma en que estos intereses son arreglados al hablar y escribir.

El estudio de Wooffitt (1992) es un buen ejemplo de análisis de todos estos elementos en las construcciones factuales. Este autor insertó anuncios en un periódico para localizar a personas que hubieran tenido experiencias paranormales (acontecimientos sobrenaturales, *poltergeist*, telequinesis, etc.) y les hizo entrevistas abiertas.

Wooffitt, como los psicólogos discursivos, se fijó en las relaciones entre la construcción de hechos y la construcción de la mente tal y como los entrevistados las trataban. Ambas cosas estaban muy relacionadas entre sí: los entrevistados tenían que construir un relato factual de su experiencia, como algo que ocurrió realmente, y al mismo tiempo debían construir su estatus de perceptores fiables, racionales y sin que pareciesen “chiflados”.

Wooffitt vio que los hablantes utilizaban técnicas recurrentes para arreglar estos aspectos. Así, por ejemplo, a menudo los entrevistados utilizaban la fórmula “Al principio pensé que era (X)... pero entonces me di cuenta de que era... (Y)”. En estos casos, X es algo ordinario y normal, lo que todos asumiríamos como habitual, e Y es el acontecimiento paranormal. De esta forma el hablante se construye como alguien que, en principio, piensa lo que cualquier persona normal y racional pensaría y crea las condiciones para contrarrestar la incredulidad potencial de quien le escucha.

3.4.5. Preguntas desde la perspectiva discursiva

Se ha visto que cuando hablamos tenemos a nuestra disposición múltiples maneras de caracterizarnos y de caracterizar a los demás, construir acontecimientos, mostrar y describir estados psicológicos, crear y defender argumentos, etc. Todo ello lo hacemos mediante el lenguaje y el discurso. Podemos preguntarnos, pues, qué efectos producen las diferentes maneras en que construimos la realidad en nuestras interacciones cotidianas, y cómo y por qué lo hacen.

En la tabla 4.3 se encuentran algunas de las preguntas que pueden formularse al analizar un discurso, junto con algunos recursos que la psicología discursiva utiliza para hacerlo e interpretarlo.

Tabla 4.3. Preguntas y recursos

Para analizar el discurso se puede preguntar...	Recursos y aproximaciones de la perspectiva
---	---

	discursiva
¿Qué hacen estas versiones? ¿Qué se cumple cuando se denominan las cosas de esta manera? ¿Qué efectos producen?	<i>Acción y función del discurso</i>
¿Qué réplica se está respondiendo, negando o previniendo cuando se denominan las cosas de esta manera? ¿Con qué otra versión está dialogando?	<i>Retórica</i>
¿Qué tipos de recursos y estrategias discursivas se utilizan para construir estas versiones?	<i>Repertorios interpretativos</i>
¿Cómo se relacionan las descripciones de los acontecimientos o de los hechos del mundo con las descripciones de las personas y sus estados psicológicos o mentales? ¿Cómo arregla la persona que habla o escribe la posibilidad de que su versión de los hechos se considere “interesada” o parcial, o pueda ser descartada o debilitada por el hecho de evocar prejuicios, motivos ocultos, implicaciones emocionales, etc.?	<i>Construcción de hechos y dilemas de interés.</i>

3.5. Ideología

A lo largo de este capítulo hemos insistido reiteradamente en que nuestra sociedad y nuestra cultura nos proveen mediante distintos medios y en diferentes entornos de discursos o repertorios que nos permiten formular versiones, defender argumentos y posicionarnos ante distintas lecturas posibles de la realidad. Sin embargo, precisamente mencionar distintas versiones e, incluso, versiones alternativas de la verdad, nos lleva necesariamente a hablar, aunque sea con brevedad, de una noción extraordinariamente compleja y controvertida, no sólo en las ciencias sociales, sino también en la vida cotidiana: la ideología.

La noción de *ideología*, como la de discurso, se ha definido de muchas maneras diferentes. Se trata de una noción polémica y polisémica, de la cual se encuentran un montón de formulaciones que frecuentemente se complementan, se contradicen, se niegan o se interpretan entre sí.

A menudo se utiliza la noción de ideología para hacer referencia a los patrones o sistemas de ideas y creencias que sirven para mantener como inevitables las concepciones dominantes de un determinado orden social. Sintéticamente, podríamos decir que la función que se asigna a esta acepción es la de servir para perpetuar unas determinadas relaciones de poder.

Esta visión de la ideología la hace aparecer como una entidad gigante y compacta situada por encima de los individuos, ejerciendo un dominio absoluto sobre sus concepciones del mundo, en la medida en que se considera que determina sus pensamientos y sus creencias.

La concepción que la psicología discursiva tiene de la ideología nos sitúa en una visión de *ideologías vividas*, es decir, las conformadas por los valores, las creencias y las actividades de una determinada sociedad o cultura por medio de las prácticas cotidianas. De alguna manera, se acerca bastante a la idea que tenemos de *sentido común*. Estas ideologías vividas o este sentido común no son sistemas coherentes y homogéneos, sino que se caracterizan por la inconsistencia y la contradicción.

En este sentido, las ideologías no tienen un significado unitario y no proveen a las personas con

maneras unívocas y claras sobre lo que deben pensar o hacer. De hecho, todos tenemos muy presente que existen argumentos contrapuestos en relación con cualquier tema: conocemos las posturas a favor y en contra, los *dilemas*, que pueden darse en lo que respecta a cualquier cuestión. No sólo los conocemos y los tenemos presentes para argumentar una postura determinada, sino que según nuestros interlocutores, y según el contexto, somos capaces de articular argumentos o contraargumentos de un mismo tema. De acuerdo con esto, autores como Billig (1988, 1990, 1991) nos sugieren que prestemos atención a los dilemas ideológicos: al hecho de que el sentido común contiene temas opuestos que se deben resolver juntamente con las circunstancias.

Las afirmaciones, las opiniones, están situadas en un contexto argumentativo más amplio: un *contexto retórico*. Hacemos afirmaciones, damos opiniones o efectuamos descripciones respecto a temas que presentan debate y desacuerdo: respecto a dilemas. Así pues, cuando hacemos descripciones o afirmaciones o manifestamos opiniones estamos al mismo tiempo, de forma más o menos implícita, posicionándonos en contra del punto de vista opuesto. De hecho, este punto de vista opuesto es parte integral de una descripción o una opinión.

No podemos, por lo tanto, tomar las opiniones o ideas aisladamente, sino como parte de polémicas, de contextos argumentativos. Precisamente, el carácter dilemático que obliga a pensar en la controversia y, eventualmente, en la oposición, hace que la gente tenga que utilizar la ideología para pensar y discutir.

“[...] la gente utiliza la ideología para pensar y discutir sobre el mundo social y, por otra parte, la ideología determina, a su vez, la naturaleza de los argumentos y la forma retórica que adquieren”.

M. Billig (1990/1992). *Memoria colectiva, ideología y familia real británica. Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido* (p. 78). Barcelona: Paidós.

Así pues, podemos pensar en la ideología como aquello que nos aporta temas de debate y de argumentación. Obsérvese que si nos aporta unos determinados dilemas, se deja de prestar atención a otros. Así, también puede valorarse la ideología por lo que deja de constituir un tema de debate o de argumentación interesante.

3.6. Identidad

A lo largo de los diferentes apartados que hemos dedicado a la perspectiva discursiva, hemos argumentado la idea de que las personas se sirven de los discursos disponibles en su cultura y en su sociedad para no sólo hacer inteligible la realidad, sino también construirla. Quizá a estas alturas esta idea no resulte extraña y haya tenido la posibilidad de reflexionar y examinar cómo las prácticas lingüísticas construyen realidades que se articulan en discursos que circulan en la sociedad. De todos modos, si ha estado atento, seguro que se habrá preguntado por quiénes son, cómo deben entenderse y qué sentido tienen las personas en el discurso.

Dicho de otra manera: las personas utilizan discursos o repertorios que tienen al alcance, mantienen conversaciones en su vida cotidiana, se enfrentan a los dilemas que se les presentan, etc. Sin embargo, desde la psicología discursiva parece como si las personas tan sólo fueran simples inquilinas de discursos y que no existieran como tales personas. ¿Es esto así?

La psicología social convencional define a las personas como poseedoras de pensamientos, ideas, valores, creencias, etc. Sin embargo, ¿cómo es la persona? O mejor dicho, ¿cómo es el sujeto

desde una perspectiva discursiva? ¿Es identificable? ¿Posee una identidad? Y, si es así, ¿cómo puede concebirse esta identidad sin renunciar a lo que venimos señalando, es decir, que la realidad está creada por el lenguaje y el lenguaje crea la realidad? Esto es lo que veremos a continuación.

3.6.1. Posiciones de sujeto: “amos y esclavos” del lenguaje

Lo que decimos y escribimos, nuestro discurso, no construye sólo versiones de los hechos, sino también de nosotros y de los demás. Definir una situación, por ejemplo, implica también definirnos a nosotros y a los demás en relación con aquella situación: definir nuestro papel en aquella situación. Para hacer referencia a estos papeles que implican las definiciones de las situaciones, hablamos de *posicionamiento o de posiciones de sujetos*.¹⁵

Harré y Van Langenhove (1991) nos ponen este ejemplo de posicionamiento:

Imaginémonos que A dice a B: “por favor, plancha mi camisa”. Tanto A como B quedan posicionados por esta expresión: A como alguien con el derecho de ordenar, y B como la persona ordenada. Imaginad ahora que B dice: “¿por qué tendría que plancharla?, no soy tu criada”. De esta forma, el primer posicionamiento se cuestiona y B trata de posicionar a A como a alguien asumiendo un derecho ilegítimo. Harré y Van Langenhove nos ponen una tercera posibilidad: A le explica a un amigo lo que ha pasado, y al hacerlo describe a B como una feminista tan radical que incluso rehusó plancharle sus cosas.

En este ejemplo, es posible observar cómo se ofrecen diferentes posiciones con cada comentario. Dado que B no quiere aceptar la posición que le atribuye A (la de alguien que puede ser ordenado), intenta redefinir la situación, y por lo tanto redefinir el primer comentario de A. El proceso de negociación y construcción de posiciones sigue cuando, finalmente, A explica la reacción de B como fruto de un *radicalismo*, recurriendo al discurso del feminismo.

Los participantes en una conversación ofrecen, aceptan o rehúsan las posiciones de sujeto que se hacen disponibles en su discurso y el de los demás. Con *posicionamiento* nos referimos, pues, a la constitución de los hablantes en formas particulares por medio de las prácticas discursivas, que al mismo tiempo son recursos mediante los cuales los mismos hablantes pueden negociar nuevas posiciones. Dicho de otro modo: hablamos de posicionamiento para explicar el proceso de negociación y construcción de nuestra posición (del sujeto que somos) en las situaciones en que nos vemos.

Este ejemplo puede darnos un sentido del posicionamiento como algo efímero o contingente, que manejamos y negociamos en el día a día. Sin embargo, también podemos prestar atención a la forma como la repetición y la regularidad en un posicionamiento pueden hacer de la posición de sujeto algo más duradero: todos podemos ser investidos en determinadas posiciones de sujeto si las situaciones en que estamos posicionados de una determinada manera se repiten.

Esta idea de quedar investidos se parece a la de Althusser (1970) sobre cómo la ideología forma a los sujetos. Según este autor, la ideología funciona interpellando a los individuos. Podríamos decir que nos saluda, se dirige a nosotros de una manera determinada, como un tipo de sujetos, y desde el mismo momento en que nos sentimos aludidos, nos convertimos en el sujeto en cuestión: quedamos posicionados.

Considerar cómo quedamos investidos en determinadas posiciones de sujeto nos sirve para ver la relación entre la identidad y los discursos y cómo nuestra identidad como hombres, mujeres, madres, obreros, gitanos, etc. resulta de los discursos en los cuales estamos entrelazados. Nos muestra que difícilmente podemos establecer una relación de exterioridad entre ambas cosas: en el momento en

que recurrimos a un discurso nos constituimos como sujetos, ya que son los discursos los que nos proporcionan los conceptos con los cuales pensar y hablar sobre nosotros, y describirnos en los términos en que lo hacemos. Habíamos visto, por ejemplo, que el discurso de la identidad sexual implicaba un número limitado de posiciones (la de la homosexualidad y la de la heterosexualidad), que son las que podemos “ocupar” cuando recurrimos a este discurso.

Ocupar una determinada posición posibilita y limita lo que podemos decir o hacer como sujetos. Es decir, los discursos nos proveen de posiciones de sujetos desde las cuales hablar. Piénsese en el discurso de la paternidad, y en los derechos, las obligaciones y las posibilidades de acción que implica ocupar la posición de padre o la de hijo. Adoptar una posición determinada dentro de un discurso afecta a nuestra experiencia y al punto de vista desde el que interpretamos las situaciones, y nos lleva a adoptar los conceptos, las maneras de hablar y los distintos valores que aquel discurso pone a nuestro alcance.

La investigación en las relaciones de poder entre sexos utiliza con frecuencia esta idea de posicionamiento. Éste es el caso de Hollway (1984) que, al analizar las maneras de hablar sobre las relaciones, la sexualidad y los géneros, sugirió que había tres discursos heterosexuales básicos que utilizamos para dar sentido a la sexualidad y para hablar: el discurso del instinto sexual del macho, el discurso del tener/poseer y el discurso de la permisibilidad. Veamos cómo se caracterizan los dos primeros y observad la forma en que en cada uno de éstos las posiciones (y los derechos, las obligaciones o la posibilidad de acción) ofrecidas a mujeres y hombres son muy diferentes.

1) El *discurso del instinto sexual* se basa en la idea de que la búsqueda de sexo por parte de los hombres es producto de un instinto biológico, arraigado en la necesidad de reproducción de las especies (seguro que ha visto utilizar este discurso: se trata de un recurso habitual para justificar la infidelidad o, incluso, la violación). La mujer, de hecho, casi no es considerada en este discurso: sólo aparece como el objeto del instinto, a menudo como la trampa en la cual el hombre no podía dejar de caer.

2) El *discurso del tener/poseer o de la estabilidad* es el centro en los valores cristianos sobre tener una familia: monogamia, pareja y vida familiar. Se pone énfasis sobre la idea de que las relaciones sexuales aparecen en el contexto de relaciones estables y, al igual que en el discurso del instinto, se pone énfasis sobre el vínculo entre sexo y reproducción (y por lo tanto, el vínculo entre sexo y heterosexualidad). Este discurso también confiere papeles diferentes al hombre y a la mujer: la mujer quiere un compromiso, un marido e hijos, en último término. Su sexualidad es, pues, secundaria: se relaciona más con deseo de maternidad y vida familiar.

En el primer discurso el hombre queda posicionado como cazador (y la mujer como el objeto de la caza), mientras que en el segundo es la mujer quien se representa como cazadora de un marido (el hombre es el objeto de la caza). Hollway nos sugiere que los hombres han resuelto las posiciones diferentes que les ofrece la coexistencia de ambos discursos, dividiendo a las mujeres en dos tipos: las chicas para casarse y las demás (las que “les va la marcha”, las “balas perdidas”). De esta manera, su posición es coherente en el seno de ambos discursos.

En definitiva, de acuerdo con la idea de posicionamiento, nuestra identidad, es decir, la experiencia de ser la persona que somos, es el resultado de las posiciones de sujetos que ocupamos, algunas más temporales (como en el primer ejemplo que habíamos visto), y otras más permanentes (como en el ejemplo de la paternidad, la sexualidad, el género, etc.). El *sujeto que somos* depende de los cambios que comporta la adopción o la negociación de posiciones dentro de los diferentes contextos en los cuales nos vemos inmersos en la vida.

4. Narraciones

4.1. Narraciones y vida social

Las historias, los relatos y las narraciones impregnan nuestra vida y a nuestra sociedad desde que nacemos. En nuestra infancia aprendemos cuentos y relatos. Cuando crecemos, leemos y escuchamos novelas, cómics, libros de historia, etc. Las obras de teatro, las películas o las series de televisión nos cuentan historias. Pero la presencia de la narración va más allá: gran parte de nuestras conversaciones son relatos, de lo que nos ha pasado o les pasa a los demás, e incluso cuando contamos chistes estamos relatando algo.

Cuando vamos al cine, aunque no sepamos de qué trata exactamente la película, tenemos ciertas expectativas referentes a la forma narrativa: damos por supuesto que habrá personajes y que alguna acción implicará a unos con otros. También esperamos que se resuelvan los problemas o conflictos que puedan darse, y que queden explicados de alguna manera al final. Las películas, al mismo tiempo, cuentan con estas expectativas para provocar miedo, curiosidad o sorpresa.

Sin embargo, las historias y las narraciones no son sólo mensajes y temas de conversación que circulan entre nosotros: con las narraciones nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a los demás, y explicamos y entendemos el mundo en que vivimos. Piénsese que buena parte de nuestras relaciones sociales, y también de las explicaciones que construimos tanto para los demás como para nosotros mismos, consisten en explicar y entender historias.

En esta línea, distintos autores han sugerido que una de las principales formas de aprender a relacionarnos y a autoexplicarnos, y de entender quiénes y cómo son los demás y nosotros y también de explicar, mantener y socavar argumentos es por medio de las historias, las narraciones y los relatos en los cuales nos vemos inmersos desde el momento en que nacemos. Dicho de otra forma, consideran la narratividad como una de las modalidades discursivas más importantes en la vida social. Por esto mismo, en este apartado consideraremos las narraciones como construcciones discursivas de las que todos disponemos para organizar e interpretar nuestra experiencia.

4.2. Características de la narración

Obviamente, hay muchos tipos de narraciones. No sólo encontramos distintas historias sobre acontecimientos diferentes, sino historias diferentes sobre los mismos acontecimientos. Un mismo acontecimiento puede relatarse elaborando versiones distintas, adoptando diferentes puntos de vista o seleccionando elementos.

Todas las narraciones poseen ciertas propiedades básicas, pero quizá convenga destacar algunas de las más genuinas. Para hacerlo, utilizaremos algunas de las que enumera Bruner, uno de los psicólogos sociales que más se han interesado por la narratividad.¹⁶

1) Secuencialidad

Las narraciones son inherentemente secuenciales. Esto quiere decir que los componentes de la narración (actores y acontecimientos, situaciones, etc.) no tienen valor o significado propios, considerados de forma aislada, sino que se tienen que considerar en sus interrelaciones y en

evolución hacia una configuración global. Dicho de otro modo, actores y actrices se hacen inteligibles en diferentes situaciones y actúan ante diferentes acontecimientos, pero al mismo tiempo sólo podemos captar estos argumentos a partir de cómo van quedando configurados en la sucesión de relaciones que se establecen.

Cada elemento de la narración adquiere significado en función del lugar que ocupa en la configuración global definida por la sucesión de estos elementos en un determinado orden de relación. La configuración global de la totalidad de la secuencia, lo que podríamos decir que compone la línea argumental en la narración, es lo que denominamos *trama*.

Obsérvese una consecuencia importante que tiene todo esto: comprender una narración es un acto dual; es preciso que hagamos simultáneamente dos cosas. Por una parte, dado que la trama es lo que permite dar sentido a los elementos de una narración, debemos tomar la trama que configura el relato para dar sentido a cada uno de los elementos de la narración. Sin embargo, por otra parte, sólo podemos captar la trama a partir de la sucesión de relaciones que va estableciendo el orden de cada uno de los elementos.

Veamos un ejemplo de un microrrelato: “Juan, Pedro y Gabriela hicieron un viaje juntos a Madagascar. Al volver, Juan no era la misma persona”. Este relato, aun siendo muy breve y muy abierto a permitir múltiples interpretaciones, nos permite descomponer sus elementos.

Tenemos actores y actrices (Juan, Pedro y Gabriela), tenemos una situación (hicieron un viaje juntos y pasó algo que desconocemos), tenemos un hecho (a Juan le pasó algo que cambió su manera de ser), y todo ello se encuentra configurado mediante una sucesión o secuencia ordenada de componentes que constituyen una línea argumental con sentido.

De esta manera, hemos descompuesto el microrrelato en componentes. Sin embargo, esta descomposición ha sido posible porque todos los elementos señalados configuran una trama (una interrelación significativa entre los elementos) que nos permite su identificación del tipo: Juan es el protagonista porque el microrrelato se centra en él; Pedro y Gabriela, al aparecer en el relato, podrían tener algo que ver con el cambio de Juan, pero también podría tratarse de algo relacionado con la isla de Madagascar o, incluso, con el mismo viaje. Esto nos muestra que comprender el microrrelato depende de la interpretación simultánea de la trama y de los elementos.

2) Establecimiento de vínculos entre lo excepcional y lo habitual

Las narraciones permiten elaborar vínculos entre lo excepcional y lo canónico, es decir, entre lo singular y lo extraordinario –y entre lo que es habitual y lo que es ordinario– dentro de una cultura. Las narraciones permiten construir un tipo de puente que posibilita la negociación de estos dos extremos. Así, recurrimos a las narraciones y a la interpretación narrativa para que las cosas que no se ajustan a lo normal adquieran sentido.

Veamos el siguiente ejemplo: “No te lo creerás, pero estuve hablando con mi abuela, que se murió el año pasado. Quizá fue una pesadilla, o quizá una alucinación por los medicamentos tan fuertes que estoy tomando”. Seguramente no nos haría falta elaborar una narración buscando causas o razones de por qué hablaste ayer con un amigo, pero hablar con un muerto es algo que requiere explicación, una historia que otorgue un significado plausible a este episodio que no se ajusta a lo normal.

Las narraciones permiten elaborar vínculos entre lo excepcional y lo canónico, hacer comprensible lo excepcional. El hecho de que las narraciones cuenten sucesos que se apartan de lo ordinario, también debe hacernos atender a su papel en la articulación y mantenimiento de lo que nuestra cultura considera normal.

“Por estás razón, entre otras, la narrativa constituye un medio poderoso para educar a niños y a otros novatos en las nociones sobre lo que es apropiado en una determinada situación. A menudo los conarradores hacen comentarios sobre la manera en que ellos se comportarían en ocasión de los sucesos aludidos y sobre la manera como otros deberían haberse conducido en tales circunstancias. Como participantes de estas interacciones narrativas, los niños llegan a comprender lo que se espera de ellos y aquello que es normal

y apropiado”.

E. Ochs (2000). Narrativa. En T. Van Dijk (Comp.). *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso I* (p. 284). Barcelona: Gedisa.

De hecho, dar sentido a lo excepcional es uno de los usos más importantes de las narraciones, pero no el único. Las formas narrativas, como sistema simbólico que nos viene dado por la cultura, no tienen un significado fijo y totalmente predeterminado. No aprendemos a narrar, a contar y a explicar en soledad, sino en el seno de actividades compartidas, de relaciones con los demás. De la misma manera, el significado de las narraciones vendrá dado por el contexto de las actividades que estamos llevando a cabo. El significado de la narración está, pues, vinculado al contexto y la acción, y por lo tanto tenemos que prestar atención a su función: qué se hace o se cumple con las narraciones y en qué situaciones surge.

3) Realidad y ficción

hace referencia al hecho de que lo que determina la trama es la secuencia de las frases y acontecimientos, no la verdad o la falsedad de los mismos. Las narraciones pueden ser tanto reales como ficticias, sin que quede disminuido su poder como relatos. De hecho, las narraciones cobran sentido a partir de su propia organización y de su coherencia argumental, y no de la realidad que supuestamente representan.

Pongamos por ejemplo el siguiente microrelato. “Pepe se volvió loco por querer vivir en el Ampurdán. No pudo resistir la tramontana”. Evidentemente, puede discutirse la verdad o la falsedad del relato, pero desde un punto de vista narrativo se trata de un relato coherente. Sin embargo, también puede decirse que para muchas personas esta narración incorpora una sólida explicación y un argumento.

4.3. 4.3. Cultura y narraciones

Las narraciones se deben entender como formas canónicas de interpretación relativas a una cultura y un contexto sociohistórico. Así, de alguna manera, las narraciones gobiernan nuestras explicaciones: los relatos no describen tan sólo las cosas, sino que también nos dicen cómo deberían ser. De esta forma, mediante las narraciones sobre el mundo, la vida, el amor, sobre por qué hacemos las cosas, se va constituyendo el sentido de nuestro mundo.

Los niños y niñas aprenden el significado de las cosas por medio de sus relaciones con los adultos, con frecuencia en formas narrativas. Los adultos van explicando, elicitando, confirmando, corrigiendo, y recreando cómo son y cómo se hacen las cosas. Con las narraciones se articulan maneras de explicar e interpretar las actividades, los hábitos y las costumbres, que involucran normas y obligaciones.

Nos incorporamos a un mundo, en un determinado momento histórico, donde de alguna manera ya están articuladas ciertas formas de construir narraciones aceptables. La narración que producimos tiene que satisfacer determinados criterios o requisitos para ser aceptada por los demás, para ser inteligible y merecedora de crédito. Como dice Bruner, las características y los componentes de las narraciones bien hechas están definidos cultural e históricamente.

“Si la narración no se aproxima a las formas convencionales, el contar mismo se vuelve absurdo”.

La sociedad en la cual vivimos determina en buena medida lo que son relatos aceptables y lo que no. Para que podamos decir que una narración tiene sentido, debe estar conforme a las narraciones reconocidas en la sociedad. No podemos construir cualquier relato. Para producir narraciones aceptables, tenemos que ajustarnos a los criterios de que disponemos en nuestra sociedad.

Veamos un nuevo ejemplo. No podemos contar una historia como ésta: “Nací en una tierra árida, de minifundios, con mucha niebla, y necesito visitar tres veces por semana al psicólogo para no morirme”. O sí que podemos contarla, pero será necesario que quien la escuche imagine lo que queremos explicar. Obviamente, para imaginar también necesitará recurrir a narraciones que tenga a su alcance. Sin embargo, si no se trata de imaginar, sino de contar un relato aceptable, éste no lo sería. Para serlo, para tener sentido y ser reconocido, podríamos explicarla así: “Nací en una tierra árida, de minifundios. El calor de verano, el trabajo aislado en la pequeña parcela de tierra, la niebla helada de invierno, hacían que pasara meses sin ver a nadie, hasta el punto de que me acostumbré a la soledad y cuando por fin encontré con quién hablar no sabía qué decir, ni qué hacer, me sentía nervioso y huí. He pedido ayuda profesional porque la situación es tan grave que necesito un psicólogo para no morirme”.

Gergen (1994) establece algunos de los criterios que contribuyen a la construcción de una narración inteligible en nuestro ámbito cultural:

- *Establecer un punto final significativo* hacia el cual se dirige la acción de la historia. Las narraciones tienen que establecer una meta, un estado al que deben llegar o algo que explicar. Por ejemplo, puede tratarse de relatos sobre conseguir un trabajo, conocer a alguien de quien nos enamoramos, rompernos una pierna, perder a un ser querido, sobre por qué empezamos a ir a un psicólogo, etc.
- *Selección de los acontecimientos relevantes* para llegar a este punto final. Una narrativa inteligible se consigue seleccionando y ordenando los acontecimientos (estableciendo una secuencia) de manera que lleven al punto final. De hecho, nos extraña encontrar acontecimientos incluidos en una buena historia que no influyan en el curso de la acción hacia el punto final. Si estamos narrando el partido de ayer, quizá podríamos describir el día de sol que hacía para que los acontecimientos sean más vívidos, pero encontraríamos carente de sentido incluir en el relato la descripción de un escándalo político de principios del siglo pasado.
- *Disposición ordenada de los acontecimientos*. Los acontecimientos seleccionados están dispuestos en un orden. La convención contemporánea básica es la secuencia lineal de tipo temporal (ordenación cronológica), pero no debe ir necesariamente así.
- *Identidad estable*. Es bastante común que el protagonista tenga una identidad coherente a lo largo del tiempo, y si hay algún cambio debe ser explicado. De hecho, a menudo el relato trata de explicar el cambio mismo.
- *Signos de demarcación*. Gran parte de los relatos incluyen señales para indicar el principio y el final (“Os tengo que explicar lo que va a pasar”, “No os imagináis cómo fue”, para abrir, y algo como “Así fue” para señalar el fin del relato).

4.4. Narración: ¿vestimenta o construcción?

Obsérvese que hay dos formas de entender la centralidad de la narración: 1) pensar que narramos los acontecimientos o la experiencia sobre nosotros mismos con el fin de hacerlos inteligibles y 2)

decir que los acontecimientos, o nuestra experiencia misma, se constituyen por medio de la narración.

Nuevamente nos encontramos con una tensión anclada en la fuerte influencia que la metáfora conductora del lenguaje y de la comunicación tiene en nuestra cultura. Es más fácil entender que hay cosas, o que nos pasan cosas y después utilizamos las narraciones como unos esquemas convencionales de transmisión. Sin embargo, si las cosas o los acontecimientos no existen con independencia de nuestras prácticas lingüísticas, entonces tampoco se pueden pensar las narraciones sólo como una forma de expresión de otras cosas, sino como un recurso donde se construyen significados a partir de la creación de los acontecimientos y los hechos. Dicho en breve, las narraciones no son sólo maneras de explicar los hechos del mundo: las mismas narraciones construyen y hacen inteligibles los hechos.

4.4.1. Narraciones de hechos

Al hablar de la psicología discursiva ya tratamos de la construcción de hechos, y dijimos que los hechos no son independientes de nuestra construcción lingüística. En lo que respecta a las narraciones, los hechos que relatamos tampoco son anteriores al relato, sino que se convierten en tales en virtud de la organización narrativa.

Pero ¿cómo le damos el rango de hecho a un acontecimiento dentro de un episodio? Recordemos que la psicología discursiva nos dice que nunca es preexistente a una explicación, sino que adquiere la categoría de hecho cuando se constituye una explicación y se busca sostenerla mediante argumentos. Obviamente, hecho, explicación y argumento, aunque se construyen por un contexto, son deudores de los diferentes repertorios de discurso que nos dicen que hay causas desencadenantes de los fenómenos, que hay que establecer las relaciones plausibles entre causas y efectos y que todo eso tiene que formar parte de una trama plausible.

Por ejemplo, es habitual en nuestra sociedad asociar trastornos o malestar en la edad adulta con traumas infantiles. Identificar este trauma implica no sólo identificar un proceso psicológico, sino también un agente causante, un hecho. Este hecho, para ser considerado como tal, debe explicar el trastorno o malestar, y esta explicación tiene que encontrar apoyo en alguna clase de argumentos. Estos argumentos no pueden ser cualesquiera, sino que deben tener una plausibilidad que sólo pueden conseguir si se amparan en un discurso, el cual, si recordamos a Foucault, es una práctica que forma los objetos de que habla.

Ya habíamos dicho que disponemos de estrategias para construir una descripción como factual, como sólida. Ahora, siguiendo a Potter (1996) veremos algunas de las estrategias narrativas que permiten construir explicaciones que resulten objetivas o factuales, es decir, construir hechos:

- *Acreditación de categorías.* A menudo la veracidad de lo que se describe se garantiza a partir de la acreditación de la pertenencia del hablante o la fuente a una determinada categoría (esperamos que las personas que pertenecen a determinados grupos sabrán o tendrán un acceso privilegiado a determinados hechos). Imaginad que un amigo empieza un relato diciendo “Alguien me explicó que...” o “Oí no sé dónde que...”. Ahora imaginad que empieza con “Un amigo me ha explicado que...” o “En el periódico pone que...”, o “La señora X, experta en relaciones internacionales...”, etc. Sea lo que sea lo que se relata a continuación, las últimas opciones tienen más posibilidades de hacer que lo que se explica se considere factual, como

mínimo en nuestro contexto sociocultural, donde los amigos implican en general confianza y sinceridad o la prensa parece más acreditada para explicar los hechos que cualquier otra persona.

- *Descripción de lo vivido.* Hacer una descripción muy cuidadosa y rica en detalles puede contribuir a crear la impresión de que la persona que vio y experimentó aquello con sus propios ojos vivió lo que explica. Este estilo narrativo permite que quien lee o escucha comprenda las cosas tal como el narrador las percibía: se crea un relato vivencial en el cual podemos situarnos fácilmente. De hecho, este tipo de relato acredita al narrador con la categoría de testigo. Piénsese, por ejemplo, en cómo los periodistas se esfuerzan en entrevistar a personas muy directamente implicadas en un acontecimiento y procuran preguntar qué sintieron, pensaron, etc. Obsérvese también cómo son los contenidos y la realización de los *reality shows*.
- *Descripción empirista.* La ciencia puede servir para identificar muchas estrategias en la narración de hechos. Utilizar un estilo impersonal, minimizando la presencia del autor en el texto, o presentar las afirmaciones como derivadas del mundo, de manera que casi son los hechos los que hablan y no las personas quienes los interpretan, es un buen ejemplo de cómo los hechos consiguen la categoría de hechos y no de opiniones, posibilidades o creencias.

4.5. El yo narrativo

Por medio de las narraciones, damos sentido a nuestro mundo, lo construimos y lo interpretamos. Sin embargo, cuando contamos historias, cuando narramos, incluimos relatos sobre nuestro yo (sobre quiénes somos, cómo nos sentimos, sobre nuestro presente, pasado y futuro) como parte de la historia.

Explicamos a los demás y a nosotros mismos qué hemos hecho y por qué. No sólo explicamos, sino que valoramos y justificamos el sentido de las acciones o los acontecimientos pasados y tratamos de buscar antecedentes que den sentido a los actos presentes. Utilizando las narraciones, también nos proyectamos en el futuro y relatamos nuestros deseos.

Ya se ha visto algunas de las críticas a la visión del yo como una entidad que contiene atributos y propiedades que singularizan a la persona y componen su identidad. La psicología narrativa también se muestra crítica con esta visión del yo como una colección de propiedades individuales y privadas: nos ofrece una visión del yo como algo que está construyéndose constantemente, narrándose, y pone especial énfasis en el contexto y en la temporalidad en que se sitúa este yo.

“[...] Conseguimos nuestra identidad personal y el concepto de nosotros mismos mediante el uso de la configuración narrativa, y damos sentido a nuestra existencia entendiéndola como la expresión de una historia singular que se despliega y se desarrolla. Estamos en medio de nuestras historias y no podemos estar seguros de cómo acabarán; tenemos que revisar constantemente el argumento a medida que se añaden nuevos acontecimientos en nuestra vida”.

D. Polkinghorne (1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences* (p. 150). Albany: University of New York Press.

Las historias de nuestra vida son diferentes de las de ficción en un sentido específico: nos encontramos siempre en medio de nuestra propia historia, siempre *in media res*. Por lo tanto, nunca controlamos todas las circunstancias que afectan a la marcha de nuestra historia, pero a la hora de construir las historias de ficción y las referencias a nuestra vida, utilizamos los mismos recursos narrativos. Revisamos continuamente la *trama* de nuestra vida, la línea argumental, a medida que

vamos viviendo acontecimientos.

No hay que pensar, sin embargo, en un yo *autor* que todo lo ve y lo arregla. Se trata más bien de un yo narrador que teje sobre la marcha líneas argumentales en el seno de relaciones múltiples y de su comunidad, destacando unos hechos y omitiendo otros, seleccionando una trama y prescindiendo de otras, siempre en relación con el contexto, las funciones y los efectos que tratamos de conseguir.

Dicho de otro modo, los relatos se construyen y actúan en el seno de las relaciones en las cuales nos vemos inmersos y de las acciones y demandas que comporta cada contexto de relación: de acuerdo con las situaciones y con las justificaciones que queremos dar de acciones en unos momentos dados, así como con nuestros interlocutores.

Si le explicamos a alguien la historia de su vida, o un retazo de la misma, seguro que no incluimos en el relato todos y cada uno de los acontecimientos que hayamos vivido hasta aquel momento. Seleccionamos los elementos de la narración no sólo dependiendo de nuestro interlocutor: como en todos los relatos, también la narración de nuestra vida debe tener una coherencia argumental, un tema.

Como habíamos visto con las narraciones de hechos, un relato de nosotros mismos también se convierte en aceptable e inteligible cuando recurrimos a las formas narrativas dadas por un determinado contexto sociohistórico. En nuestro contexto sociohistórico, para participar de manera “exitosa” en la vida, con frecuencia tenemos que hacernos inteligibles como identidades perdurables, coherentes o sólidas.

Obsérvese el valor de un currículum que tiene una línea coherente, o el hecho de que a veces decimos cosas como “quiero saber si aquella persona es lo que aparenta” y por eso tratamos de buscar cómo se ha comportado en el pasado o en otras situaciones. De hecho, ir al psicólogo a menudo se entiende como una manera de conocerse mejor a uno mismo, o de encontrar el sentido de la vida cuando uno ha perdido la “dirección” (y ha perdido, por tanto, la coherencia argumental tan necesaria en nuestra cultura). El individualismo prevalente en nuestra sociedad hace que encontremos extrañas e incluso problemáticas las identidades incoherentes. Por este motivo, tratamos de explicar muchos comportamientos y acciones distintas en relación con las cualidades internas a nosotros mismos y a otras personas.

“El mundo social, que tiende a identificar la normalidad como la identidad entendida como constancia consigo mismo de un ser responsables, es decir previsible, o como mínimo, inteligible, a la manera de una historia bien construida (por oposición a la historia contada por un idiota), propone y dispone todo tipo de instituciones de totalización y de unificación del Yo”.

P. Bourdieu (1990). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (p. 75-76). Barcelona: Anagrama.

Sin embargo, si tenemos en cuenta el carácter histórico y cultural de las narraciones, esta narración coherente del yo deja de ser natural o universal, y pasa a ser algo fruto de la sociedad en que vivimos y de las formas de narrar prevalentes en la misma. Nuestro concepto del yo no puede separarse de la sociedad y la historia que lo producen.

4.5.1. Psicología narrativa

La psicología narrativa estudia las historias y los relatos que constituyen el sentido del yo y las implicaciones que se desprenden de los cambios y transformaciones que éstos pueden tener para las personas y las sociedades.¹⁷ La psicología narrativa, partiendo del supuesto de que las personas

tenemos una predisposición a pensar en términos narrativos, quiere entender cómo la gente interpreta sus propias experiencias, y trata de establecer así métodos para interpretarlo.

Tal vez, uno de los elementos diferenciadores de esta perspectiva frente a las otras que se han visto es el énfasis que le otorga la experiencia humana tal y como es vivida e interpretada por cada persona. Sin embargo, esto no implica que se olvide examinar cómo la historia y la cultura determinan las formas narrativas adecuadas o prevalentes.

El estilo de análisis narrativo contemporáneo en psicología se aplica a diferentes materiales, haciendo especial énfasis en el estudio de la construcción autobiográfica de la identidad tanto en la vida cotidiana en general (Bruner, 1987, 1996), como en entrevistas o historias de vida (Josselson y Lieblich, 1993; Mishler, 1995). De hecho, este tipo de aproximación se utiliza especialmente para estudiar relatos autobiográficos sobre traumas de guerra, de personas que han sufrido abusos sexuales en la infancia o personas afectadas por el sida, en cuanto presentan una ruptura de la *línea argumental* de su vida (Crossley, 2000; Schiffrin, 2003).

En este sentido un de los ámbitos más prolíficos en la psicología narrativa se encuentra en el estudio de las características de las narraciones construidas en el seno de una terapia (Gergen y Kaye, 1992; White, 1995; White y Epston, 1990). De hecho, el énfasis en la narración ha llevado también a *terapias narrativas* que tratan de conseguir la integración y la adaptación de las personas mediante la narración: es decir, ayudar a las personas a construir una narración de su mundo que las haga sentirse bien, y en la cual puedan encajar, por ejemplo, experiencias traumáticas. Estas terapias narrativas han sido foco de algunas críticas en los últimos años (sobre todo desde perspectivas discursivas), ya que pueden verse como una manera más de contribuir a la construcción de un *yo* conveniente al orden social (Parker, 1999). Como se ha visto, la posibilidad de narrar y la forma de hacerlo están conformadas por los discursos y recursos lingüísticos que circulan en una cultura. En este sentido, la construcción y reconstrucción de la experiencia, la identidad y las relaciones en el seno de una narración terapéutica, no sólo están sujetas a sanción y negociación sociales, sino que se nutren de los discursos dominantes que nuestra cultura ofrece.

“La actividad narrativa permite a los miembros de una comunidad representar sucesos, pensamientos y emociones, y reflexionar sobre ellos, pero esta oportunidad puede estar asignada de un modo asimétrico en el que algunos poseen más derechos a la reflexión que otros. Fundamental en la construcción de un yo, de otro yo y de una sociedad, la co-narración compone biografías e historias; sin embargo, la significación de la experiencia y la existencia –lo que es posible, real, razonable, deseable– tiende a ser definida por algunos más que por otros”.

E. Ochs (2000). Narrativa. En T. Van Dijk (Comp.), *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso I* (p. 297). Barcelona: Gedisa.

-
1. Existen diferentes usos de los términos “estructura” y “estructuralismo”. No obstante, cuando se habla de estructuralismo se hace referencia generalmente a un movimiento teórico francés de los años sesenta y setenta del siglo XX que se inspiró en gran medida en los resultados de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, y que influenció a otras ciencias humanas como la antropología o la filosofía. No se trata, sin embargo, de un programa de investigación o de un movimiento homogéneo. Y aunque es efectivamente en ámbito de la lingüística donde encontramos formulados algunos de los puntos centrales de este movimiento, es la antropología de Claude LévyStrauss la que lo consolidó y popularizó como movimiento cultural.
 2. Saussure definió dos sistemas de relaciones a partir de los cuales se definía un signo: relaciones de sustitución o contraste (entre elementos reemplazables) y relaciones combinatorias. Las relaciones de sustitución corresponden a lo que se denomina eje u orden paradigmático, y las relaciones de combinación o secuencia corresponden al orden sintagmático. En concreto, el orden sintagmático se refiere al orden de las palabras en una frase, y el orden paradigmático se refiere al conjunto de palabras que pueden ocupar un mismo lugar en una oración. Estos órdenes o ejes son los responsables de definir el significado a partir de la oposición y la diferencia
 3. Habitualmente hablamos de “postestructuralismo” para referirnos a los trabajos que se constituyen sobre la base de una crítica a

- algunos de los supuestos estructuralistas. Se critica, por ejemplo, la abstracción respecto a los usos históricos y contextuales del lenguaje, el formalismo y la voluntad cientista o el olvido del sujeto enunciador y de la escritura. Se suele asociar el pensamiento postestructuralista a las obras de Jacques Derrida y a las últimas de Michel Foucault.
4. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) es uno de los autores más sugerentes dentro de la filosofía del lenguaje, y una fuente de conocimiento importante para muchas aproximaciones de la psicología social interesadas en el lenguaje. Después de haber escrito uno de los análisis lógicos más influyentes en la historia de la filosofía, criticó sus propias posturas en su libro *Investigaciones filosóficas*, adoptando una visión funcional y pública, es decir, práctica y compartida de los significados. Como el mismo Wittgenstein decía: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”.
 5. J. L. Austin (1911-1960) se sitúa dentro de los denominados filósofos del lenguaje ordinario. Sus aportaciones resultan especialmente significativas por el contexto en que se produjeron. La filosofía dominante en su época (positivismo y neopositivismo lógico) sostenía una visión del significado verificacionista basada en la lógica formal: sólo había proposiciones verdaderas y falsas, y las falsas no tenían sentido. Austin criticó esta visión que entiende como principal función del lenguaje la descripción del mundo, y mostró que hay muchas proposiciones de las cuales no puede decirse si son verdaderas o falsas, pero que no por eso dejan de tener sentido. Su obra póstuma, en la cual pueden encontrarse los elementos fundamentales de su teoría de los actos de habla, está traducida al castellano: J. L. Austin (1962/1998). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
 6. La etnometodología surgió con los trabajos de Garfinkel a principios de 1950, y supuso una crítica radical a las perspectivas dominantes en sociología. Además del libro de Garfinkel, pueden consultarse las monografías de Wolf (1979) y Coulon (1988), ambas en castellano.
 7. El análisis de la conversación se desarrolló a partir de los trabajos pioneros de Harvey Sacks y de sus colaboradores, Emanuel Schegloff y Gail Jefferson, a finales de los años sesenta, como un enfoque para estudiar la organización social de la vida cotidiana. De alguna manera puede entenderse como el fruto de la intersección de los trabajos de Goffman y los de Garfinkel, es decir, la intersección de la microsociología y la etnometodología. Puede consultarse: M. Wolf (1979/1982). Harvey Sacks, Emanuel Schegloff, Gail Jefferson, o el hablar descompuesto. *Sociologías de la vida cotidiana* (pp. 184-216). Madrid: Cátedra.
 8. El AC registra y analiza conversaciones que se desarrollan de manera natural, es decir, conversaciones que se producen sin tener presente que se está llevando a cabo una investigación. Nótese que esto se debe al hecho de que no estamos hablando de la conversación como una colección de frases o informaciones, sino de secuencias de acción. Se trata de interpretar, pues, acciones contextualizadas, y no una serie de puntos de vista de una entrevista o una selección de frases dichas por alguien. Los analistas de la conversación transcriben las conversaciones incluyendo no sólo todas las palabras y partes de éstas (incluso los “ejem”, “vaya”, “hum”, etc.) que se dan en una conversación, sino también símbolos para representar las pausas, las entonaciones, los encabalgamientos, etc. Para los lectores novatos, la lectura de este tipo de transcripción se hace difícil. Por eso, los ejemplos están aquí simplificados.
 9. Puede accederse una excelente introducción práctica al análisis de la conversación en el tutorial de Charles Antaki disponible en internet: C. Antaki (2002). *An introductory tutorial in Conversation Analysis*. Online en <http://www.staff.lboro.ac.uk/~ssca1/sitemenu.htm>. Del mismo modo puede encontrarse bibliografía, noticias y recursos sobre etnometodología y análisis de la conversación en esta excelente web mantenida por Paul ten Have: <http://www.paultenhaven.nl/EMCA.htm>.
 10. Esta proyección de normal/anormal sobre las categorías heterosexual/homosexual se hace muy patente mediante el uso del lenguaje y la interrogación de los discursos dominantes que algunos movimientos gays y lésbicos proponen, a partir de enunciados dirigidos a cuestionar todo lo dado por evidente o sabido... A veces, estos movimientos hacen pancartas o trípticos con preguntas como éstas: “¿Has dicho a alguien que eras heterosexual?”, “Si lo has hecho, ¿cómo ha reaccionado?”, “¿Qué harías si tuvieses un hijo heterosexual?”, “¿Cuándo te diste cuenta de que eras heterosexual?”, etc. Preguntas como éstas, que estos movimientos utilizan en clave cómica, evidencian el poder que tienen los discursos dominantes de la homosexualidad como un elemento problemático.
 11. La obra de Potter y Wetherell (1987) tuvo (y tiene) un gran impacto en el seno de la psicología social, ya que muestra las implicaciones de una nueva forma de entender y analizar los fenómenos y procesos psicosociales. Actualmente algunas de las contribuciones más importantes para el desarrollo de esta orientación en este campo provienen de los miembros del DARG (*Discourse and Rethoric Group*) de la Universidad de Loughborough (Inglaterra). Puede consultarse su web para ver qué temas y qué tipo de estudios llevan a cabo. <http://www.lboro.ac.uk/departments/ss/centres/dargindex.htm>.
 12. Aunque su origen data de la antigüedad clásica, la retórica tiene un papel importante en los estudios de discurso actuales. Su análisis permite entender la organización argumentativa de los textos y del habla, y nos muestra las diferentes maneras utilizadas en éstos para persuadir. Así, podemos entender que lo que se dice está diseñado para “mover corazones y ganarlos”, es decir, para convencer, y que por eso nuestro discurso es generalmente argumentativo. Michael Billig (1987, 1990, 1991, 1993) es uno de los autores que más han contribuido a crear una aproximación retórica en la psicología social y en el análisis del discurso.
 13. Léase este ejemplo de identificación de repertorios interpretativos y se verá cómo se utilizan diferentes repertorios para justificar situaciones de discriminación en M. Wetherell y J. Potter (1996). El análisis del discurso y la identificación de repertorios interpretativos. En A. J. GordoLópez y J.L. Linaza (Eds.), *Psicologías, discursos y poder (PDP)* (pp. 63-78). Madrid: Visor.
 14. Para saber más cosas sobre las diferencias y las implicaciones de ambos conceptos, consultar J. Potter, M. Wetherell, R. Gill y D.

Edwards (1990). "Discourse: noun, verb or social practice?". *Philosophical Psychology*, 3, 2, 205-217.

15. Se pueden encontrar una buena definición e ilustración del concepto de posicionamiento en el clásico artículo de B. Davies y R. Harré (1990) y una ampliación de los contextos en que se usa el concepto en la compilación de R. Harré y L. Van Langenhove (2001). Para una visión amplia del impacto de la noción de posiciones de sujeto en la psicología crítica, consulté el clásico de J. Henriques, W. Hollway, C. Urwin, C.E. Venn, y V. Walkerdine (1984).
16. J. Bruner (1990) uno de los protagonistas de la revolución cognitiva en psicología, presenta en su libro *Actos de significado*. Más allá de la revolución cognitiva una crítica contundente al desarrollo y la situación de esta orientación teórica. Sostiene que la psicología cognitiva sacrificó el significado al tratar a las personas como procesadores de información. Ante esto, nos dice que la tarea de la psicología debe ser entender cómo las personas interpretamos, construimos y damos sentido a nuestras vidas y que, para hacerlo, tenemos que centrarnos en la psicología popular: en el sentido común, las creencias y los sistemas de interpretación culturales por medio de los cuales damos sentido al mundo. De acuerdo con esto, para Bruner la principal herramienta de que disponemos para construir y negociar significados es la narración. Dicho de otra forma, nuestro sentido común, las creencias, las explicaciones y las formulaciones que utilizamos en nuestra vida tienen una organización fundamentalmente narrativa.
17. Puede visitarse la web de recursos en Internet sobre psicología narrativa, en la dirección siguiente, y mirar la historia, los recursos de análisis y algunos de los trabajos de esta orientación: <http://web.lemoyne.edu/~hevern/narpsych.html>.

Capítulo V

Las TIC y el hecho comunicativo

Israel Rodríguez Giralt

1. La construcción de una nueva sociedad basada en el intercambio de información y de comunicación

1.1. Hacia la sociedad de la información y de la comunicación

En una de las últimas películas de las aventuras de James Bond, la decimoctava, *El mañana nunca muere* (que recomendamos), el malvado, típico y tópico de la serie de películas del espía más famoso ya no es un tirano sin escrúpulos resguardado al otro lado del telón de acero, ni un jefe sanguinario terrorista, ni ningún otro astuto dirigente de la internacional del crimen. Se trata de alguien distinto, pero más peligroso. Carver, que es como se llama este “malo”, es el propietario de la cadena más poderosa de medios de comunicación. Escudado en satélites, canales de televisión y cabeceras de prensa, este “ciudadano Kane” contemporáneo se considera legitimado para arbitrar el curso de la historia, y si es necesario “corregirlo” cuando falte un poco de espectáculo, o su potente industria amenace detenerse. La caricatura de este personaje, megalomaniaco, ambicioso hasta límites insospechados, traduce la necesidad de los guionistas de acercar a 007 a las realidades de un calendario marcado por esta nueva tipología de ángeles y demonios, de buenos y malos, que circulan en torno a comunicaciones y relaciones planetarias y que tienen su poder en la información.

En un pasaje de la película, Carver se mofa de los agentes secretos “tradicionales” y califica de “patéticos” sus métodos “arcaicos” basados en el golpe de artes marciales y de pistola de oro. Es todo un orden, ya antiguo, lo que se pone en duda: la fuerza física, las armas convencionales, las persecuciones, los trucos, etc. Carver nos dice que el poder está en las ondas. Que la información es poder.

Este nuevo orden, pues, gira en torno a unos cambios a escala mundial, que tienen en las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación su motor y factor de cambio principal. Como en esta película, nosotros también nos planteamos empezar una reflexión sobre la magnitud de estos cambios y la forma en que se verán transformadas, algo que ya sucede, muchas de nuestras prácticas cotidianas.

Como el magnate Carver vislumbra, nuestras sociedades están sometidas a profundas transformaciones que hacen emerger un nuevo orden social y cultural. La transformación social y cultural no es nueva, más bien lo contrario, se trata de una dinámica que aporta novedad y cambio a las sociedades. De alguna manera, es lo que hace historia. Sin embargo, la transformación social que tiene el motor de cambio en las novedades tecnológicas comunicativas e informacionales sí que es nueva, y por lo tanto es lo que hace histórico a nuestro presente.

La dinámica antropológica se ha alimentado, a lo largo de la historia, de elementos y fundamentos tecnológicos con el fin de mantenerse, expandirse, variar y modificar sus prácticas (como nos

muestra la estrecha relación y vinculación de las sociedades humanas con los elementos tecnológicos). Desde pensar algo hasta alcanzarlo, los seres humanos llevamos a cabo acciones con la ayuda de técnicas, herramientas y diferentes medios.

Las instituciones, las lenguas, los sistemas de signos, las técnicas de comunicación, de representación, de grabación, informan con detalle sobre cómo una sociedad piensa *en estas tecnologías y a partir* de las mismas, elementos que intervienen de manera decisiva en las sociedades que conformamos.

El desarrollo de la comunicación asistida por ordenador y de las redes digitales planetarias aparece como un paso más en esta dinámica antropológica. Cada día oímos, por todas partes, en la televisión, en los medios de comunicación y en conversaciones cotidianas, que nuestras sociedades se están transformando profundamente. Se trata de un cambio, en algunos aspectos sin precedentes, que adentra sus raíces en unas transformaciones tecnológicas que modifican las posibilidades, el alcance y el formato de nuestras comunicaciones y de las oportunidades de compartir información. No en vano, este cambio está modificando de manera importante nuestro paisaje social y cultural.

En este capítulo intentaremos esbozar de manera cuidadosa y detenida estos principales cambios y las reflexiones que suscita esta transformación sin precedentes.

1.1.1. La constitución de una nueva sociedad

Estas transformaciones, como vemos, a pesar de los diferentes calificativos, más o menos magnánimos, orientan nuestras miradas hacia un cambio de alcance global y sin precedentes. Distintos autores ya llevan años anunciando que estamos experimentando una situación de cambio acelerado sin precedentes históricos.

Brzezinski (1970) habla de la sociedad tecnotrónica; McLuhan (1990), de la era de la electrónica o de la aldea global; Toffler (1981), de la sociedad postindustrial o de la tercera ola; Torres (1994), de la sociedad global, y Castells (1994), de la sociedad informacional. Todos estos autores entrevén un cambio en nuestras sociedades que está relacionado con un cambio tecnológico y social de alcance planetario.

“Organización cuya forma está determinada en el plano cultural, psicológico, social y económico por la influencia de la tecnología y de la electrónica, de manera especial en el campo de los ordenadores y de las comunicaciones”.

Z. Brzezinski (1970). *Between two Ages. America's Role in the Technotronic Era* (p. 13). Nueva York: Viking Press.

“Los medios de comunicación y las redes informatizadas son uno de los principales motores de esta nueva sociedad, las vías indispensables para entrelazar todas las dimensiones de la sociedad, la vida económica, cultural, productiva, de ocio, etc.” (p. 85).

“Con esta revolución del mundo de las telecomunicaciones podemos decir que se inicia una nueva era, la sociedad de la información o la sociedad informacional. Es el anuncio de una nueva época que debe comportar un gran cambio en las costumbres de la población, como consecuencia de las posibilidades que ofrece el acceso a nuevas tecnologías y fuentes de información; especialmente, los sistemas informáticos transformarán los puestos de trabajo y sus formas de organización” (p. 89).

J. Torres (1994). *Globalización e interdisciplinariedad: el currículum integrado*. Madrid: Morata.

Estas transformaciones tecnológicas y sociales no son, sin embargo, simples cambios o adelantos técnicos en la transmisión de información. Más allá de este aspecto, los cambios hacen referencia a la transformación del alcance y el formato comunicativo. Las nuevas sociedades se erigen sobre un

profundo cambio comunicativo, tecnológico y cultural. En este sentido, y a lo largo de este capítulo, haremos referencia a esta transformación tecnológica, comunicativa, social y cultural de profundas consecuencias para nuestra organización como comunidad.

1.1.2. Una nueva dinámica social y cultural

A lo largo del siglo XX, los medios electrónicos han supuesto profundas transformaciones de importantes magnitudes culturales. El teléfono, la radio, las películas, la televisión, el ordenador y ahora su integración en lo que denominamos *multimedia* reconfiguran nuestros códigos, las palabras, los sonidos y las imágenes para cultivar nuevas modalidades culturales y nuevas formas de pensar. Las simulaciones interactivas, las bases de datos numéricas, las codificaciones de largas combinaciones numéricas, las imágenes en movimiento y los vínculos se hacen imprescindibles en estas nuevas modalidades de comunicación y transmisión de la información. Nuestras sociedades se conforman sobre este espacio interactivo, explorable, móvil, modificable, que se diversifica en miles de depósitos de datos, y esto hace variar los horizontes sobre los cuales discutimos y reflexionamos en torno a nuestras sociedades.

Más allá de comparar esta nueva dinámica con otras, nos interesa mostrar los aspectos nuevos y diferentes que estos entornos presentan. Los entornos virtuales representan una nueva realidad, una realidad propia, idiosincrática, que no dependería de otras realidades para tener una definición llena y con sentido. Decimos que se trata de una realidad diferenciada y con sentido porque tiene y contiene sus reglas de funcionamiento, sus operaciones de producción y reproducción, permite interacciones diversas, configurar relaciones sociales y grupos, etc. Y esta particularidad es, de alguna manera, nueva, porque tiene la peculiaridad, como todo cambio importante, de redefinir fenómenos como el de la identidad o el de las relaciones de poder y control.

Para hacer una analogía histórica, las sociedades contemporáneas están en un momento histórico parecido al de la emergencia de la cultura urbana y mercante justo en medio de las sociedades feudales durante la Edad Media. Esta transformación histórica provocó que las prácticas de intercambio requiriesen a los individuos hablar y actuar de diferentes maneras, nuevas maneras, drásticamente distintas de los aristocráticos códigos de honor que habían dominado los encuentros y las relaciones interpersonales, cara a cara, basados en la confianza en la palabra y en los vínculos y relaciones jerárquicos de interdependencia durante la Edad Media.

El aumento de medios de transporte, su perfeccionamiento y la demanda creciente de nuevas conquistas acercó y originó todo un intercambio que transformó las relaciones de fuerza y que comportó un nuevo orden mundial. Al tener que relacionarse con absolutos extraños, a grandes distancias, los mercaderes requerían documentos escritos que garantizaran las promesas habladas y unas herramientas y habilidades comunicativas que permitiesen salvar las distancias, o hablar y buscar intereses y establecer cálculos, a pesar de las diferencias y las distancias, e incluso los códigos respectivos. En estos periodos aparecieron nuevas identidades, ya fuera de las condiciones preestablecidas de jerarquía y rango, que buscaban la estabilidad y la coherencia en habilidades cognitivas independientes. Las competencias superaban las bases para una nueva sociedad, y estaban asentadas para toda una revolución histórica, una semilla que la imprenta se encargaría de extender de forma aún más notoria.

Estas innovaciones técnicas no son, pues, simples mejoras técnicas que incrementan la eficiencia

de los intercambios, conectando y aportando nuevas avenidas que mejoran e incrementan la productividad en el trabajo y que proporcionan nuevos dominios de ocio, de negocio y de consumo. Los nuevos sistemas de comunicación son presentados a menudo como la esperanza más firme para una vida más justa, para una sociedad desarrollada y altamente informada. En este capítulo, sin embargo, queremos reflexionar de forma cuidadosa y con detenimiento sobre las transformaciones, promesas y realidades que encontramos en estos entornos de comunicación.

1.2. La comunicación y la mediación tecnológica

1.2.1. La reflexión tecnológica: innovación y cambio social

Los cambios en las sociedades contemporáneas están estrechamente relacionados con una importante transformación tecnológica, sobre todo en lo que respecta a las tecnologías comunicativas. El papel de la tecnología es un tema recurrente en todas las facetas de la comunicación. Como ya se ha visto, el surgimiento de la escritura es un punto de inflexión en las modalidades de transmisión cultural y en las ordenaciones sociales.

Sin embargo, ¿es lo suficientemente claro el papel que tiene una innovación tecnológica en los cambios comunicativos? ¿Hasta qué punto la tecnología o los adelantos tecnológicos pueden variar nuestras relaciones y los formatos comunicativos, así como el rumbo de nuestras sociedades?

La magnitud de los cambios y las innovaciones que han introducido las telecomunicaciones y las denominadas *tecnologías de la información y de la comunicación* hace necesario, pues, que nos replanteemos en qué grado esta *mediación tecnológica* transforma nuestras formas de comunicarnos, nuestro estilo comunicativo e incluso el contenido de nuestras comunicaciones. Junto a estos cambios proliferan y se arraigan nuevas maneras de relación que permiten la aparición y la consolidación de nuevas formas sociales y culturales.

1.2.2. El papel de la tecnología en la conformación de las sociedades

Según Sancho (1994), la tecnología constituye una de las actividades más interesantes de la humanidad. “El uso de tecnología nos diferencia como humanos”. “Una cosa que diferencia de forma sustancial a la especie humana del resto de los seres vivos es la capacidad de generar esquemas de acción sistemáticos, perfeccionarlos y enseñarlos, aprenderlos y traspasarlos a grupos distantes en el espacio y el tiempo, para valorar sus pros y contras, y tomar decisiones sobre la conveniencia y la utilidad (para uno o para unos cuantos) de avanzar hacia unos caminos u otros.

Es decir, su capacidad de desarrollar no sólo utensilios, aparatos, herramientas, técnicas y tecnologías artefactuales, sino también diferentes tecnologías simbólicas (lenguaje, escritura, sistemas de representación icónica y simbólica, sistemas de pensamiento, etc.) y tecnologías organizativas: gestión de actividad productiva (gremialismo, taylorismo, etc.), de las relaciones humanas, etc. En este sentido se puede decir que la *tecnología* es una producción básicamente humana entendiendo aquí este término en el sentido de ‘pertener a la especie humana, propio de

ella” (J. M. Sancho, 1994).

Dentro de lo que denominamos el *sentido común*, utilizamos las palabras *técnica* y *tecnología* de manera bastante indistinta. En todo caso, habitualmente con estos sustantivos hacemos referencia a una serie de utensilios o instrumentos utilizados para llevar a cabo algo, pero también a cualquier tipo de mediación necesaria para realizar una acción o conducta.

- Utensilios, instrumentos, máquinas y artefactos.
- Pasos, secuencias, procedimientos y protocolos para conseguir algo.
- Maneras de conseguir algo. Medios para llegar a una determinada finalidad, o bien para resolver problemas.

En un sentido clásico y etimológico, tecnología proviene del término griego *tekné*, ‘técnica’, y del término *logos*, es decir, ‘lenguaje’ o ‘lógica’. Por lo tanto, la tecnología no es más que la forma de hacer propia de la técnica, el lenguaje o la gramática de la técnica. La *tekné*, si nos remitimos a estos mismos orígenes clásicos, surge para distinguir la producción e intervención humana sobre las cosas y las causas de la mera intervención natural (*physis*). La tecnología haría referencia, pues, a un *saber* producir, realizar, utilizar y construir artefactos y utensilios, para conseguir, de manera más o menos controlada, finalidades determinadas.

Desde sus orígenes, la palabra *tekné* está emparentada también con el arte. Porque, dado que éste es producción (*poiësis*), requiere un conocimiento profundo de las posibilidades de la materia, requiere una intervención específica, humana, diferente de lo que de manera natural brota de la naturaleza, requiere contradecir las inercias (*inaertias*). La tecnología, como todo arte, es, pues, creativa e inventiva, subvierte los usos y las posibilidades de la materia. Por ello, la tecnología está estrechamente relacionada con lo *artefactual*, *cultural*, *mediológico*. Se escapa de lo natural, es profundamente humano y social, y permite construir sociedades, acceder, realizar y conseguir hitos y finalidades hasta entonces inaccesibles. Lo social se caracteriza, de este modo, por fundamentarse, sustentarse, mantenerse y modificarse *por* y *con* estas relaciones que establece con la tecnología.

Todas estas acepciones tienen un mismo elemento común:

- La técnica hace referencia a algo artefactual, utensilios, herramientas, accesorios que cimentan, prolongan, y a capacidades, nuestras acciones.
- La técnica hace referencia a una *mediación*, como artefacto o procedimiento y como medio o mediador, y que remite al elemento “entre” que participa y condiciona el acceso, las habilidades, los instrumentos y las consecuciones de nuestras acciones.
- La tecnología combina la palabra técnica y la acepción griega de *logos* (palabra, lógica, habla, lenguaje). Hace referencia al conjunto de procedimientos, a las condiciones creadoras de condiciones.
- La tecnología consigue *transferir*, exteriorizar unas condiciones, transportar. Con ella logramos cosas que nuestros límites corporales o perceptivos no nos permiten hacer.

El uso de la tecnología nos diferencia y nos caracteriza como humanos. Nuestras sociedades se sustentan, se consolidan, varían y se mantienen en tejidos que aglutinan distintas tecnologías. Sin la tecnología, nuestras relaciones difícilmente perdurarían y la humanidad no sería la que conocemos.

Cuando nos enfrentamos a la tecnología, a las condiciones y a los cambios que aporta, a las transformaciones que genera y a las relaciones que posibilita, nos enfrentamos también a un debate

sobre el papel de la tecnología en la conformación de nuestras sociedades. ¿Es la tecnología? ¿Quién domina las riendas? La resistencia que provocan con frecuencia las innovaciones y las transformaciones, más o menos radicales, lo único que hacen es animar el mismo debate.

El papel de la tecnología en la conformación de las sociedades: ¿instrumento, causa, consecuencia, condición? Este debate se resume en dos grandes posiciones. Por una parte, el denominado *determinismo tecnológico* y, por otra, el determinismo social. Estas dos posiciones han dominado la interpretación y la explicación de nuestras relaciones con la tecnología. Exponemos brevemente las principales características y posibilidades heurísticas que nos ofrecen, y también algunas de las principales limitaciones.

1) El determinismo tecnológico

Lo que quiere el determinismo tecnológico es explicar los fenómenos sociales e históricos en términos de un único y principal factor: la innovación tecnológica. Así, un determinado desarrollo, por ejemplo las tecnologías de la comunicación, es el antecedente causal principal de un cambio social. Según este modelo, la tecnología está en la base de cualquier explicación de las sociedades, tanto pasadas como las presentes y futuras. La tecnología es causa de nuestros cambios sociales. En esta concepción, los factores sociales y humanos están subordinados a los adelantos tecnológicos.

La tecnología es el centro de toda explicación, lo cual se denomina *tecnocentrismo*. La humanidad es modelada por sus propias herramientas. La tecnología es algo homogéneo, autónomo del uso que hacemos de la misma y que funciona bajo sus propias normas.

Por ejemplo, según esta explicación, no parece que la tecnología forme parte de la sociedad, sino que la conforma, de manera autónoma y exterior a ella. Según esta concepción, si queremos explicar los cambios producidos en la segunda mitad del siglo XX tendríamos que prestar atención a la emergencia e implantación, entre otras tecnologías, de la televisión. La televisión habría modificado nuestras sociedades. Su consolidación sería el punto del cual arrancarían las principales transformaciones sociales.

2) El determinismo social

Esta concepción, radicalmente distinta, pone el acento en la sociedad con el fin de explicar nuestras relaciones con la tecnología. La tecnología sería algo independiente, simples instrumentos, utensilios, subordinados a las creencias e ideologías que imponemos cultural y socialmente. La tecnología no es más que un reflejo, una consecuencia de nuestras inquietudes, creencias, actitudes y valores culturales. La tecnología no es, por lo tanto, autónoma. Creerlo así es dar condiciones humanas a algo que no las tiene.

Por este motivo, lo verdaderamente interesante es ver las representaciones y lo imaginario que hay tras el uso y la producción de una determinada tecnología. La televisión, pues, siguiendo con este ejemplo, no sería más que la consecuencia de una sociedad de consumo, con fiebre por la comodidad, cada vez más individualista, que se aleja de otras modalidades de reunión y de organización social. Sería el fruto de una sociedad profundamente arraigada en una concepción creciente del espectáculo.

3) El eje que une la tecnología y la sociedad

La división entre tecnología (artefactos eficaces), cultura (la dinámica de las representaciones) y sociedad (la gente, sus vínculos, sus intercambios, sus relaciones de fuerza) es una división artificial. No hay ningún actor realmente exclusivo para una de las esferas. La época actual parece un buen

exponente de esta estrecha vinculación.

“El mundo técnico se deja aprehender cada vez menos de cara; la frontera entre lo vivo y la naturaleza, por un lado, y el conjunto de los artefactos humanos, por otro, se ha vuelto difícil de trazar”.

M. Poster (1995). *The Second Media Age*. Oxford: Blackwell (capítulo 2 disponible en: <http://www.hnet.uci.edu/mposter/writings/internet.html>).

Esto implica que no puede trazarse un límite *a priori* entre personas, artefactos, imágenes, entidades materiales naturales, ideas, etc. Su cualificación para el bienestar o malestar de una determinada sociedad depende de los contextos y de los usos y las valoraciones que hagamos de la misma. La tecnología y la sociedad forman un auténtico tejido sin costuras. Por lo tanto, no es neutra y participa en la conformación social, ya que condiciona y constriñe, como un cuello de embudo, las posibilidades de acción y de realización, pues abre y cierra el abanico de las mismas. Sin embargo, a pesar de estas condiciones, la tecnología no determina: siempre hay espacio para un uso nuevo, creativo, impertinente e irreverente de algo que estaba creado para otras finalidades.

La tecnología, pues, no está separada de la sociedad, es un ángulo desde el cual empezar a hablar de estas tecnoculturas o entramados sociotécnicos que conforman nuestras sociedades, y a las cuales difícilmente se podría entender sin estos componentes materiales y tecnológicos. Construimos sociedades donde nos es fácil ver estas tecnologías, estos medios, que sostienen, organizan, permiten y hacen perdurable este *nosotros*.

1.2.3. Actualidad de la reflexión sobre la tecnología

La reflexión tecnológica está condicionada, hoy día, por una transformación tecnológica muy importante; una transformación que desde la aparición de las telecomunicaciones supone un cambio de alcance global.

“[la humanidad] ha experimentado, hasta ahora, dos grandes olas de cambio, cada una de las cuales ha sepultado culturas y civilizaciones anteriores y las ha substituido por formas de vida inconcebibles hasta entonces. La primera ola de cambio –la revolución agrícola– tardó miles de años en desplegarse. La segunda ola –el nacimiento de la Revolución Industrial– sólo necesitó trescientos años. La historia avanza actualmente a una aceleración superior y es posible que la tercera ola inunde la historia y se complete en unas pocas décadas”.

A. Toffler (1981). *La tercera ola* (p. 26). Barcelona: Plaza & Janés.

Los ordenadores, las bases de datos, las telecomunicaciones, los satélites y los grandes sistemas de computación y producción de información transforman el paraje sobre el cual se cimentan nuestras sociedades y *sobre y con* el cual nos relacionamos. ¿Cuáles son las reacciones ante estos cambios que afectan a nuestras sociedades contemporáneas? ¿Qué nos aportan? ¿Qué modifican?

En efecto, nos encontramos en una época de transformaciones que pide que consideremos seriamente el papel de la tecnología en la conformación de nuestras sociedades y en nuestras relaciones. Lejos de las concepciones que otorgan un papel mínimo a la tecnología en la conformación de nuestras sociedades, nuestro interés reside en encontrar herramientas que nos permitan explicar y comprender las imbricaciones de la tecnología con nuestras formas sociales y culturales.¹

Vivimos, pues, en una época marcada por una promesa: las tecnologías que permiten

comunicarnos transformarán nuestras sociedades a todos los niveles, desde los individuos hasta las instituciones. No es extraño oír que la computadora ya está transformando nuestras vidas, pues permite el teletrabajo. Sin embargo, ¿en qué grado los ordenadores condicionan a nuestras sociedades?

Las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación transforman nuestras relaciones, comportan nuevos medios culturales y sociales y aportan nuevas concepciones y posibilidades sociales (Poster, 1990). No faltan las advertencias críticas que adelantan una nueva época de manipulación y dominio mediante la tecnología; ni las promesas, igualmente apasionadas, por las cuales se nos advierte y anticipa un mejor mundo gracias a las nuevas tecnologías. Precisamente, la incertidumbre sobre el futuro de estos cambios es lo que nos lleva a hablar de innovación tecnológica y de cambios culturales. Las innovaciones y los adelantos tecnológicos, así como los usos comunicativos y relacionales que se dan en las tecnologías contemporáneas, hacen que predecir el sentido final de este cambio sea difícil.

“La dificultad de entender las implicaciones sociales y culturales de la informática o de lo que se llama *multimedia* queda multiplicada por la ausencia radical de estabilidad del conjunto técnico en cuestión”.

M. Poster (1995). *The Second Media Age*. Oxford: Blackwell (capítulo 2 disponible en: <http://www.hnet.uci.edu/mposter/writings/internet.html>).

Estas nuevas sociedades, por lo tanto, se trazan a partir de estos complejos entramados, cambiantes y aún por definir, que nos afectan a todos y que, junto con los adelantos tecnológicos, nos tienen a todos como protagonistas (Castells, 2000a y 2000b).

En resumen, el uso de la tecnología nos diferencia y nos caracteriza como humanos. Sin la tecnología, nuestras relaciones difícilmente perdurarían y la humanidad tampoco sería la que conocemos. Denominamos *mediación tecnológica* a esta operación por la cual conformamos organizaciones sociales de diferentes tecnologías. La mediación tecnológica aporta las condiciones de posibilidad para la construcción, modificación o consolidación de estos tejidos sociales, pero estas relaciones deben asegurarse a cada instante y su futuro es incierto. Nuestras sociedades se sustentan, se consolidan, varían y se mantienen en tejidos que aglutinan diferentes tecnologías.

1.3. Nuevas tecnologías comunicativas, nuevas formas de organización

1.3.1. Las tecnologías de la información y de la comunicación

Con el nombre *tecnologías de la información y de la comunicación* se conoce el conjunto de tecnologías que permiten la adquisición, la producción, el almacenamiento, el procesamiento y la transmisión de datos y otras informaciones por medio de señales de naturaleza acústica, óptica o electromagnética. Estas tecnologías engloban e integran aspectos como la microelectrónica, la informática y las telecomunicaciones.

A pesar de la remota antigüedad de las telecomunicaciones, los vínculos a distancia se ven profundamente transformados por las denominadas *tecnologías de la información y de la comunicación* (TIC, de ahora en adelante). Las TIC constituyen, en este sentido, un hito sin precedentes. Como hemos mencionado, nuestras sociedades se modifican, se extienden y se

prolongan gracias a estas nuevas tecnologías que despliegan una flexibilidad y una potencialidad comunicativa completamente nueva.

Cada nueve años, los ciudadanos de Atenas tenían que enviar a Creta, en barco, un tributo de siete chicas y siete chicos, víctimas destinadas a ser devoradas por el minotauro. Obedecieron este destino hasta que Teseo, al matar al monstruo, los liberó de esta deuda odiosa. A partir de aquel día, en agradecimiento a los dioses, enviaron el mismo barco a Delos, en una peregrinación durante la cual no podía ejecutarse ninguna sentencia de muerte. La costumbre duró tanto que el barco se desgastó. Ésta era la manera de conmemorar y recordar los sacrificios pasados y de mantener los rituales y a la comunidad unida.

El barco de Teseo, auténtico creador de las relaciones entre el continente y las islas, garantizaba, a pesar del envejecimiento, el contrato social que mantenía unida a la ciudad de Atenas. El vínculo se mantiene y se asegura en este elemento que viaja en la distancia. Atenas salió en el barco de Teseo, peregrinando, prolongándose, propagándose. La Antigüedad, pues, nos acerca a las primeras *telépolis*, que se fundaron de este modo, con este acontecimiento.

¿A qué especie de lanzadora espacial confiamos ahora la reparación indefinida de nuestros vínculos colectivos? ¿De qué están formadas las nuevas telépolis? El telégrafo, el teléfono y la radio constituyen tres grandes consecuciones de las comunicaciones a distancia, a escala, muchas veces, planetaria. El telégrafo inició una revolución en las comunicaciones al transmitir en un instante información codificada en forma de señales eléctricas a lugares geográficamente dispersos y distantes. Después, este nuevo fenómeno de información instantánea evolucionó hasta el teléfono, la radio y la televisión. Los adelantos en la microelectrónica y en la informática han posibilitado, sin embargo, que hoy día podamos hablar de las telecomunicaciones desde una nueva dimensión. La revolución digital ha aportado el ordenador y ha posibilitado procesar la información de manera instantánea. A medida que los ordenadores se perfeccionaron, las tecnologías de la comunicación y de procesamiento de la información se unieron en redes que ahora se extienden por todo el mundo y que afectan a todas las áreas de la sociedad global.

Algunos hitos que hay que destacar

- La aparición del microprocesador, un chip de diferentes materiales y tamaños que consigue procesar la información a mucha velocidad, fue crucial para conformar unas telecomunicaciones eficaces y de alcance mundial. La informática nos permite organizar, manipular y procesar automáticamente o de manera interactiva la información.
- Poco a poco se pasó de programas binarios, secuenciales, a grandes procesadores con una mayor capacidad de almacenamiento de datos y una mayor cantidad de componentes en un chip.
- El desarrollo progresivo de componentes ópticos también consiguió mejorar la conductividad de la información.
- Aparecieron nuevas estructuras en los ordenadores, las denominadas *arquitecturas en paralelo*.
- Al mismo tiempo, los adelantos y el desarrollo de una nueva disciplina, la denominada *inteligencia artificial*, consiguieron mejorar la capacidad de relación y comunicación entre el ser humano y la máquina.
- También a mediados de los años ochenta se introduce el efecto de *superconductividad*, que permite una mayor miniaturización, un aumento de la capacidad de la memoria y unas velocidades que se miden en millones de instrucciones por segundo.

A finales de los años ochenta se lleva a cabo la conjunción del ordenador y las telecomunicaciones: los ordenadores se comunican entre sí a grandes distancias mediante señales analógicas que se transmiten por líneas telefónicas. El módem lleva a cabo la transformación necesaria de estas señales digitales para que los ordenadores puedan descodificarlas. La década de los noventa cierra este ciclo con la conexión digital y, de esta manera, la red de comunicación de ordenadores se hace global con Internet.

Las denominadas *tecnologías de la información y de la comunicación* (TIC) permiten transmitir y almacenar la información, y conectarla electrónicamente por diferentes espacios y tiempos. Se diferencian de otras tecnologías de transmisión y comunicación sobre todo porque tienen un alcance casi planetario, una gran velocidad, grandes sistemas de almacenamiento de la información y un acceso también masivo.

1.3.2. La actualidad de las telecomunicaciones

Hoy día construimos un nuevo mundo a partir de tecnologías que consiguen sortear distancias y prolongar y establecer vínculos con lo que es lejano. Las tecnologías contemporáneas nos hacen revivir aquellos episodios antiguos en los cuales determinadas comunidades se sustentaban y se mantenían a partir de tecnologías que conseguían *exteriorizar* su presencia y mantener, a pesar de la distancia geográfica, el vínculo que las unía y los contratos y los lazos sociales que las caracterizaban como sociedades.

Actualmente, las denominadas *autopistas de la información* son el soporte físico, las condiciones de posibilidad y la infraestructura global sobre las cuales intercambiamos información, aprendemos y nos comunicamos. Son los espacios por los que nos prolongamos y nos mantenemos en contacto, donde se sustentan nuestros vínculos y se modifican y mantienen nuestras sociedades, de modo que permiten superar grandes distancias.

Por estas autopistas circulan de manera fluida todos los sistemas de transmisión que hasta ahora han estado separados: televisión, telefonía, datos, libros, etc. La integración de estas señales en un único sistema está basada en la reconversión del soporte analógico a lo que actualmente denominamos *tecnología digital*. Se trata de una tecnología que se ve favorecida por la mejora en los sistemas de transmisión de datos. El cable de cobre es sustituido por el cable de fibra óptica, con una capacidad de transmisión mucho mayor: en condiciones óptimas de comunicación (la *Enciclopedia Británica* completa puede transmitirse a gran distancia en un solo segundo). Son datos que se transmiten por una red de satélites y cables de teléfono que permiten salvar y conectar distancias geográficas de manera casi simultánea.

Las redes que integran estas tecnologías permiten intercambiar información, imágenes, sonidos, comunicaciones e interacciones. Las posibilidades que tenemos son las siguientes:

- Enviar mensajes a personas desde cualquier parte del mundo.
- Acceder a bases de datos que contienen cualquier clase de información.
- Ejecutar programas con ordenadores personales conectados a centros servidores que pueden encontrarse a una gran distancia.
- Comprar y llevar a cabo actividades financieras a partir de servicios digitales y de relación virtuales.
- Administrar empresas.

Una de las realidades que vemos que se transforman de manera más profunda, ante el avance y la implantación de las nuevas tecnologías, está relacionada con el trabajo y las modalidades en las cuales éste se da. Una de las grandes innovaciones es, sin duda, el teletrabajo o el denominado *trabajo virtual*. El teletrabajo sustituye el desplazamiento en el puesto de trabajo por la conexión telemática.

Una línea de telefonía, un ordenador personal y un módem. Con la combinación de estos elementos se va consolidando una nueva concepción empresarial y laboral, el teletrabajo, en el cual la oficina en la empresa se sustituye por una habitación. Con la telemática, hoy es posible, por ejemplo, que la compañía aérea Swissair lleve el mantenimiento de su contabilidad desde Bombay.

¿Qué hace que las TIC sean diferentes? Permiten transmitir y almacenar la información, y conectarla electrónicamente por diferentes espacios y tiempos. Sobre todo se diferencian de otras tecnologías de transmisión y comunicación porque tienen un alcance casi planetario, una gran velocidad, grandes sistemas de almacenamiento de la información y un acceso también masivo. Como describe White, gracias a estas nuevas tecnologías:

“El mundo está cada vez más interconectado, se convierte en un sistema nervioso electrónico, por el cual fluye la información a una velocidad próxima a la de la luz”.

M. A. White (1987). *What curriculum for the information age?* (p. 1). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

Vamos a ver, a continuación, las condiciones por las cuales operan estas tecnologías, que nos permitirán comprender las transformaciones que nos aportan y cómo tejemos este nuevo sistema nervioso que conforma nuestras sociedades.

1.3.3. Cambios en la organización, circulación y alcance de la información

La información es un acontecimiento, un acto que reduce la incertidumbre del entorno. Como tal, es actual, concreto, singular. Se produce. Es una relación. Sin embargo, gracias a las tecnologías puede transmitirse y, por lo tanto, comunicar en otros contextos. Las nuevas tecnologías prolongan y propagan la información hasta límites potencialmente ilimitados. Sin esta capacidad no se conseguiría trenzar nada que fuera mínimamente consistente. La comunidad, como la comunicación, requiere esta capacidad de exteriorización y de objetivación que consigue salvar lo meramente local y actual.

Los cambios en la recepción, la organización, la transmisión y la grabación de la información permiten entender las diferencias, el alcance y las relaciones que establecen los mecanismos contemporáneos de producción y recepción de comunicación y de información.

La escritura, la memoria, las gramáticas, las narraciones y el lenguaje son algunas de estas organizaciones de la materia que permiten que se propague y se comunique. La piedra, la imprenta, el libro, el papiro o las telecomunicaciones son algunos de los soportes por los cuales han viajado estas informaciones, estos acontecimientos. Estas materias organizadas para viajar, para extenderse, para prolongarnos y para conformar a colectividades son las que nos detendremos a explicar.

Hoy día, sin duda, los cambios tecnológicos en la informática suponen un cambio en estos dos procesos, como repasaremos muy pronto. Por una parte, la información, más volátil que nunca, pasa por redes de alta conductividad que modifican totalmente los lugares y los tiempos de viaje, así

como el acceso a la misma. Por otra, la construcción de hipertextos modifica también nuestras relaciones comunicativas y los modos de organizar esta materia informativa.

La información ya no está inscrita en la piedra ni sobre el papiro. Al contrario, la alta velocidad de transmisión, el alcance global de las telecomunicaciones, su flexibilidad y potencialidad de transmisión hacen que la información llegue a ser algo casi *inmaterial*. Con ello no queremos indicar que sea inconsistente o inexistente. Al contrario, su consistencia escapa a la solidez de la piedra, y se acerca a la de los fluidos. Nuestras sociedades, gracias a la información y a su movimiento, se tejen de forma distinta. No es inmaterial, aunque la velocidad de su propagación y su fluidez y la volatilidad puedan hacérselo parecer. Requiere una organización específica, material.

Sin esta organización, la información desaparecería o no superaría el acto singular e irrepetible, local y efímero de un simple acontecimiento que consigue reducir la incertidumbre del entorno. Sus soportes, como se ha visto, le permiten transportarse, prolongarse, propagarse.

Desde el punto de vista teórico, la informática encuentra su soporte en el trabajo de Shannon (C. Shannon y W. Weaver, 1981). En el ámbito de la teoría de la información fue él quien introdujo el concepto de *bit* como medida de la cantidad de información que existe en un sistema. Este concepto ayudará a trabajar en computación en la organización de la información y al mismo tiempo en su circulación, almacenamiento y combinación.

Sin sofisticados sistemas de computación, de grabación y de clasificación, la información difícilmente viajaría a la velocidad en que lo hace en las tecnologías contemporáneas, y no podríamos hablar de un mundo tan global. Por lo tanto, hay que tener en cuenta esta transformación, que hace pasar la información por un trenzado tecnológico, de silicio y chips, de memorias y de interfaces; una organización que, una vez que unimos estas computaciones en una red casi mundial, sustituye los edificios, las antiguas instituciones y la imprenta por redes de vínculos informáticos, telefónicos, mundiales. Nuestras sociedades adquieren una forma cibernética.

Norbert Wiener publicó en 1958 el libro *Cybernetic or control and communication in the animal and the machine* (París: Hermann). En él nos propone que los fundamentos de esta disciplina son el estudio del control y el de la comunicación, tanto de la máquina como del hombre. Una variante de esta disciplina es la inteligencia artificial (IA). La *inteligencia artificial* puede considerarse una rama avanzada de la informática que tiene por objeto el diseño y la construcción de máquinas y programas capaces de llevar a cabo tareas tan complejas como las que realizan los seres humanos, incluyendo la capacidad para aprender. La ciberorganización es un proceso que permite combinar las condiciones humanas con condiciones tecnológicas, para conseguir hitos y organizaciones imposibles hasta entonces.

El hecho más importante que ha permitido una mejora significativa de la calidad de los servicios de telecomunicaciones ha sido, sin duda, la incorporación de las técnicas digitales a los equipos de telecomunicación. Esta coordinación entre la informática y la telecomunicación ha dado lugar a lo que denominamos *telemática*, auténtica tecnología que ha posibilitado este cambio al que nos encaminamos y del que tanto hablamos.

Si bien la tecnología de los ordenadores y de los teléfonos es diferente, sus posibilidades se ven potenciadas si trabajan de forma coordinada. La red telefónica actual no podría existir sin la ayuda de los ordenadores que transforman las señales analógicas en señales digitales, y los ordenadores difícilmente podrían intercambiar información sin la ayuda de la red telefónica.

Hasta hoy, cada servicio de telecomunicaciones tenía su propia red. Relaciones de exclusión, pagos, abonos, redes nacionales, etc. juntaban y dividían al mismo tiempo a comunidades de usuarios. Hoy día, sin embargo, gracias a la digitalización es posible disponer de una red única que

englobe todos los servicios (teléfono, distribución de imágenes, sonidos, etc.). Esta red, RDSI (red digital de servicios integrados), ofrece grandes ventajas comunicativas, pero también económicas. Además de los servicios tradicionales, permite ofrecer nuevos servicios a sus usuarios: la fibra óptica, la transmisión vía satélite, la telefonía móvil o las denominadas *autopistas de la información* se alimentan ya de esta transformación digital.

Las posibilidades de descomponer cualquier tipo de señal analógica (voz, datos, música, etc.) en una señal digital, es decir, en una sucesión de ceros y unos, permite que toda la información pueda ser tratada por un ordenador. Éste es el motivo de la actual transformación que sufrimos, la denominada *era digital*, y que poco a poco sustituye a la era *analógica*.

La denominada *era digital* transformará con toda probabilidad nuestras relaciones y nuestras condiciones. Lo que antes era disperso y discreto, imposible de combinar si no compartía una misma naturaleza, ahora se ve redefinido en un mismo código, una política y una economía de signo-información específica que permite ilimitadas combinaciones y posibilidades de circulación. Ofrece, además, ilimitadas posibilidades de repetición y diferencia, de generar lo impensable, y nuevas ofertas para la imagen y la escritura electrónica y para los sistemas de representación.²

En un mundo conectado en red, por el cual circula la información, la comunicación, la interferencia, la intercepción, la combinación, la posesión y la explotación de esta información pasan a ser las herramientas y estrategias políticas de poder y de saber más importantes. Como nos recordaba el magnate Carver, la información es poder. En el futuro inmediato, la información y los conocimientos figurarán (ya lo hacen) como uno de los bienes más preciados. Es la moneda de un mundo construido y fundamentado sobre estas nuevas arquitecturas, arquitecturas digitales.

Determinadas innovaciones técnicas han permitido salvar algunos escollos en los cuales se encontraba la transmisión de información necesaria para la telecomunicación. Las telecomunicaciones difícilmente podrían transmitir informaciones que viajaran por más de un sentido. Actualmente, sin embargo, esto lo ha hecho posible la codificación digital del sonido, del texto y de la imagen, la introducción de la fibra óptica y la habilidad para transmitir las imágenes codificadas digitalmente e integrar las distintas modalidades sensoriales de forma simultánea en la emisión, la transmisión y recepción de información. Es necesaria, pues, una habilidad para comprimir estas informaciones, integrarlas y transmitir las.

1.3.4. Un nuevo entramado de tecnología y sociedad

Nuestras relaciones se llevan a cabo mediante estas autopistas que arrancan de determinados servidores, terminales, velocidades, ordenadores, silicios, chips, diseños de circuitos, etc. Todos estos elementos generan un tipo de infraestructura, de nivel invisible, compuesto por códigos y su circulación. Se trata de una especie de sótano de números en perpetuo movimiento, e inaccesible para el usuario.

Es un tipo de material muy distinto de las materialidades duras y sólidas que constituían las antiguas instituciones, la sede de los edificios, los empedrados de las plazas y calles. Estamos ante lo que podríamos llamar una materialidad fluida invisible y móvil.

Este nuevo universo, como estamos viendo, no puede comprenderse sin advertir que la relación que se da entre elementos materiales, el *hardware* (lo que acabamos de citar: soportes informáticos, silicio, velocidades y chips), y ciertos componentes de organización de la información, o *software*,

es terriblemente estrecha. Tanto, que un nivel no es nada sin el otro. Sin embargo, además, en este universo se suma lo que un autor como Bauman (1998) denomina *wetware*. Es decir, a los componentes materiales y de organización de la información se agrega el componente humano. En efecto, la relación con los ordenadores compone y permite nuevas relaciones, enlaza, sustituye y fomenta capacidades y funciones intelectuales y, sobre todo, permite establecer las condiciones para la formación de significados, de elementos compartidos y, por lo tanto, de colectivos y comunidades.

Éste, sin duda, es el trenzado que conforma nuestras sociedades. Tecnología y sociedad no son cosas distintas, aspectos que se den por separado. Se conforman. No existe desarrollo técnico sin una sociedad, pero tampoco hay sociedad que perdure sin elementos tecnológicos que permitan tejer y mantener relaciones.

En resumen, las tecnologías de la información y de la comunicación suponen un cambio en la transmisión e integración de informaciones que pueden enviarse. La integración de otras tecnologías y su alcance global es la característica más innovadora que presentan. Estas innovaciones constituyen el sistema nervioso, la infraestructura sobre la cual pasa, cada vez más, nuestra vida. Internet, la TIC más popular, no es sólo una tecnología, sino también una forma de organización social.

1.4. Internet, un nuevo tejido social

“Internet es el corazón de un nuevo paradigma sociotécnico que constituye en realidad la base material de nuestras vidas y de nuestras formas de relación, de trabajo y de comunicación. Lo que hace Internet es procesar la virtualidad y transformarla en nuestra realidad, constituyendo la sociedad red, que es la sociedad en que vivimos”.

M. Castells (2001). <http://www.uoc.es/web/esp/articles/castells/castellsmain.html>.

1.4.1. Internet y la organización contemporánea de las sociedades

Se puede llegar a pensar que el adjetivo nuevo, aplicado a los medios de transmisión y comunicación contemporáneos, hace referencia únicamente a aspectos técnicos, a una evaluación de sus habilidades para transmitir unidades de información. Antes de la aparición de Internet, la cuestión estaba planteada en estos términos: ¿cuánta información, y de qué forma, evitando ruidos e interferencias, puede ser transmitida? ¿A qué velocidad y a lo largo de qué distancia y por cuántos espacios? Hasta los años ochenta las limitaciones técnicas atraparon las discusiones sobre los sistemas informativos y de comunicación en estos términos.

Para transmitir una imagen de alta calidad entre teléfonos se tardaba unos diez minutos utilizando un módem a 2.400, o dos minutos utilizando un módem a 9.600. Con estas condiciones, difícilmente podían transmitirse imágenes en *tiempo real*, ni imágenes en movimiento. La gran limitación, pues, de los primeros medios electrónicos era que las imágenes sólo podían ser transmitidas desde pocos y contados centros a un gran número de receptores, ya fuera por el aire o por cable coaxial.

Sólo el teléfono consiguió desarrollar el potencial comunicativo de manera radical. Lo que distingue al teléfono de otros grandes medios de comunicación es su cualidad descentralizada y su intercambiabilidad universal entre emisores y receptores. Cualquiera puede producir y enviar mensajes a cualquier otro que tenga aparato, y en las sociedades avanzadas esto es tanto como decir a casi todo el mundo.

En el pasado más reciente, la tecnología que ha imitado de alguna manera la estructura democrática y masiva del teléfono es *Internet*, el gobierno basado en la mensajería electrónica, las bases de datos y un sistema comunicativo general. Hasta los años noventa, fue una iniciativa restringida al Gobierno, a las instituciones educativas y de investigación, a algunas industrias privadas y a individuos privilegiados para realizar transacciones mediante estas redes. Últimamente, sin embargo, ha llegado a ser muy popular y las cifras de usuarios de todo el mundo no dejan de crecer a una velocidad exponencial.³

Internet es el tejido de nuestras vidas en este momento. No es futuro, sino presente. Es un medio para todo, que interactúa con el conjunto de la sociedad y, de hecho, a pesar de algunas reticencias, puede decirse que constituye también su forma de sociedad. Internet se construye, más o menos, en los últimos treinta años, a partir de 1969, aunque realmente, tal y como la gente lo entiende hoy día, se construye en 1994, a partir de la existencia de un *browser*, de la World Wide Web. No es necesario explicarlo con detenimiento, porque ya sabemos qué es Internet. Recordemos, sin embargo, como nos dice Castells, que se trata, como su nombre indica (*Inter-net*), de una ‘red de redes’. Es una red de ordenadores capaces de comunicarse entre sí. Se trata simplemente de esto. Ahora bien, esta tecnología es mucho más que una tecnología. Nuevo indica, pues, algo más que una transformación técnica: Internet es un medio de comunicación, de interacción y de organización social.

No hace mucho tiempo, cuando Internet era todavía una novedad, resultaba fácil considerar que no se trataba más que de una nueva tecnología, minoritaria, para una pequeña elite, de *digerati*, como se dice internacionalmente.⁴

Esta consideración, sin embargo, ha variado radicalmente en estos momentos. En la primera encuesta seria sobre usuarios de Internet de la cual se tiene memoria, de 1995, había nueve millones de usuarios. En estos momentos se considera que hay unos trescientos cincuenta millones de usuarios en todo el mundo. Las previsiones conservadoras prevén que en 2001 se llegará a un mínimo de setecientos millones de usuarios, y hacia 2005-2007, a dos mil millones como mínimo. Estas cifras recogen una tercera parte de la población mundial. Los números, sin embargo, son más importantes si tenemos en cuenta que en las sociedades tecnológicamente más desarrolladas la tasa de penetración de estas tecnologías es de cerca del 75-80%.

Estas auténticas autopistas de la información se están construyendo con el fin de posibilitar un amplio crecimiento en el flujo de comunicaciones. Se trata de un flujo de comunicaciones que dejan atrás la emisión y la producción de una sola dirección, para pasar a amplias posibilidades de comunicación bidireccionales. Internet, la red, y sus segmentos utilizan las líneas telefónicas, pero su importancia no reside simplemente en sus posibilidades de transmisión. Internet constituye una auténtica revolución para la articulación y combinación de tecnologías comunicativas existentes. Se está convirtiendo en el corazón de la articulación de los diferentes medios, es decir, de los *multimedia*. Dicho de otro modo, pasa a ser el sistema operativo que permite interactuar con la información y canalizarla: qué pasa, dónde pasa, qué podemos ver, qué no podemos ver ni ser. Por lo tanto, llega a ser el sistema conector interactivo del conjunto del sistema multimedia.

De esta manera, ya podemos llegar a una primera concepción de cuál es la condición de este cambio que nos dejan vislumbrar las tecnologías de la información y de la comunicación: la innovación aparece más por combinación de las tecnologías ya existentes que por el descubrimiento o la invención de nuevas.

Con estas arquitecturas y organizaciones, somos capaces de sortear buena parte de los obstáculos con los cuales no hace tanto topábamos. Generamos conexiones que nos permiten burlar aceras, salvar pasos fronterizos y librarnos de aranceles y aduanas que antes condicionaban y controlaban el

movimiento. Sin embargo, también aparecen nuevas maneras de imponer barreras, de hacernos pasar y caminar por nuevos espacios. Aparece una nueva topología, una nueva relación con el espacio. Como nueva arquitectura de nuestras relaciones compone espacios diferentes, así como una nueva topología o manera de moverse por estos espacios.

Hacemos referencia al concepto de *topología*⁵ o de ‘lógica del espacio’ (*topos* = espacio) para insistir en algunas de las metáforas que caracterizan la descripción de este cambio. Para comprender Internet y sus transformaciones, hablamos de *autopistas*, de *ciberespacio*, de *e-topía*, de *mundo virtual*. Y al mismo tiempo, cuando nos referimos a nuestras relaciones en el ciberespacio, hablamos de claves de acceso, de caminos, rutas, obstáculos, rastros, direcciones, sitios web (*websites*), etc., toda una serie de conceptos que tienen claras reminiscencias geográficas y/o topográficas.

¿Qué nos proporcionan estas nuevas arquitecturas y estos entramados tecnológicos y sociales?

- Nuevos espacios de pensamiento (aprendizajes hipertextuales, nuevos sistemas de signos y de combinación de signos).
- Nuevas condiciones de percepción (interfaz).
- Nuevas posibilidades de acción (teleoperadores, educación virtual).
- Nuevos formatos y condiciones de comunicación (derechos de acceso, velocidad de transmisión, espacios de interacción).
- Nuevas condiciones sociales (comunidades virtuales).
- Nuevas condiciones culturales (sociedad de la información).
- También nuevas formas de control y de poder social (nuevas modalidades de vigilancia, control por medio de la contraseña, etc.).
- Profundas divisiones sociales.
- Nuevas modalidades de explotación social.

En resumen, Internet no es más que una red de redes, un sistema que integra elementos comunicativos diversos. Es un elemento de organización social basado en el dinamismo, la interactividad, la comunicación y los multimedia. En este momento, ya es el tejido de nuestras vidas. No es futuro, sino presente. Es un medio para todo, que interactúa con el conjunto de la sociedad, y de hecho, a pesar de algunas reticencias, puede decirse que constituye también su forma. Con este medio, somos capaces de sortear obstáculos geográficos, temporales, lingüísticos y sensoriales. Lo local y lo global quedan trenzados por este sistema de comunicación.

2. Aspectos comunicativos y relacionales de la información

2.1. La comunicación en línea

Las tecnologías de la información y de la comunicación no son un simple almacén de información, ni tecnologías que aceleran la transmisión de información. Suponen una transformación pragmática, mediática y simbólica de la comunicación y de la manera de relacionarse. Este nuevo dispositivo posibilita unas nuevas relaciones comunicativas y la constitución de nuevas conformaciones sociales. Sin duda, mediante estas tecnologías estamos construyendo una sociedad

sustentada sobre nuevos pilares, donde es imprescindible fomentar la comunicación para que funcione.

A continuación, esbozaremos las principales características de estos cambios, que tienen en la interactividad y la combinación de formatos comunicativos las principales transformaciones. Sin embargo, ¿qué características presenta la comunicación mediante espacios electrónicos y telemáticos? ¿En qué grado la sociabilidad en línea es diferente de la sociabilidad fuera de línea (*offline*)? ¿Cómo son las relaciones personales en el espacio virtual? ¿Qué tipos de vínculos interpersonales posibilitan este nuevo espacio? ¿Puede hablarse del surgimiento de una nueva sociabilidad electrónica basada en nuevas modalidades de comunicación? ¿Qué naturaleza y qué cantidad de relaciones y de vínculos promueve la comunicación mediatizada por ordenador?

El cambio en la comunicación, como ahora explicaremos, se centra no sólo en una dimensión mediológica, sino que también afecta a una dimensión semiótica y sobre todo a la dimensión pragmática. Se trata de tres cambios que son una misma transformación, la cual lleva a nuestras sociedades hacia nuevas modalidades de relación y de producción cultural.

2.1.1. La comunicación mediatizada por ordenador (CMC)

¿Cuál es el rostro de nuestro comunicante? ¿Con quién o con qué nos relacionamos? Éstas son algunas de las primeras preguntas a las cuales tenemos que enfrentarnos para comprender la dimensión comunicativa en estos entornos. Las respuestas, sin embargo, hacen que nos demos cuenta desde muy pronto de que nos encontramos en espacios dominados por un conjunto de relaciones y contextos claramente diferenciados de los que dominan, por ejemplo, nuestras conversaciones y comunicaciones presenciales. ¿Cuál es, pues, el espacio de relación en estos espacios tecnológicos y sociales emergentes?

La *interfaz*, palabra que últimamente oímos por todas partes, indica precisamente este espacio de interacción. Más allá de mostrar sólo las relaciones con la pantalla de un ordenador, nos indica el espacio de encuentro de la comunicación. No obstante, ¿qué elementos intervienen en esta comunicación? La interfaz que domina las relaciones en estos territorios constituidos por las tecnologías de la información y de la comunicación presenta algunas singularidades que la hacen diferente de los contextos de relación habituales. Para las nuevas tecnologías, la “interfaz”, el cara a cara –como su nombre indica–, no parece hacer referencia sólo a esta cara que en el mundo presencial domina nuestras interacciones y que indica que nos relacionamos en el mismo momento con personas diferentes, con rostro, por medios habituales e inmediatos.

Esta noción de interfaz es problemática en la Red. La cara, el rostro, no es eficiente, útil ni entretenido en muchos espacios de la Red. En otros, como el de la UOC, es un complemento útil para acercar y familiarizar a los usuarios, al profesorado y a los alumnos en una interacción importante para la enseñanza y el aprendizaje.

La interfaz, sin embargo, no es nunca directa, sino mediada. En Internet esta palabra indica todo otro entramado, hecho de programas, de silicio, comunidades, archivos, espacios de relación, colores, imágenes, dibujos y textos mediante los cuales podemos establecer la interacción y las relaciones comunicativas.

Claramente, en estos nuevos espacios, si queremos estudiar las relaciones comunicativas, tenemos que romper las distinciones rígidas que separan lo *maquínico* de lo humano. En estos

espacios, la comunicación es mediada por elementos tecnológicos, que son el soporte material, logístico y relacional imprescindible. Nuestras relaciones rompen las distinciones entre lo maquínico y lo humano: no somos nadie en los entornos virtuales sin ser usuarios adjuntados a un ordenador, ni éste como condición de posibilidad es nada sin el componente humano que se le ha incorporado y que explora sus posibilidades. Somos *cyborgs*.

Cyborg es una palabra que apareció en la ciencia-ficción y que fue adoptada por los primeros trabajos en robótica y en teoría de la información, hacia los años cincuenta. Indica la conjunción entre la palabra *cibernética*, la ciencia informática de la complejidad de los sistemas informativos que busca extraer el máximo partido del cálculo y los diseños de elementos tecnológicos, y de la raíz que nos define, organismos vivos. *Cyborg* no indica otra cosa que estas amalgamas tecnológicas, materiales, con organismos vivos. En la actualidad, la palabra y su sentido llegan a ser cada vez más populares. Llevar un marcapasos, o gafas, o relacionarnos mediante computadoras ya no parece una tarea de ciencia-ficción. No nos resulta difícil, por lo tanto, entender que todos los días franqueamos con nuestras relaciones esta barrera entre lo artificial y lo natural, entre la máquina y el hombre.

Los estudios de las relaciones entre la máquina y el ser humano, el ordenador y el usuario, son en los últimos años centro de atención por parte de los estudiosos de la comunicación para mejorar su acoplamiento y entendimiento, pero también para estudiar de manera más profunda sus imbricaciones e implicaciones. Más allá de ver los ordenadores como simples máquinas de cálculo, las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación nos permiten observar su dimensión organizativa, cognitiva y de vinculación eminentemente comunicativa y, por lo tanto, hacen que debamos adaptar nuestra explicación sobre los aspectos comunicativos contemporáneos a las condiciones y posibilidades que éstos nos ofrecen.

Más allá de la memoria que posibilita el ordenador, o como una simple máquina de cálculo, los *programas* son módulos cognitivos automáticos que se superponen a nuestras relaciones y capacidades habituales y que transforman o aumentan las capacidades de cálculo, de razonamiento, imaginación, creación, comunicación, aprendizaje y *navegación* para y en la información. Cada vez que se produce un nuevo programa, se acentúa el carácter colectivo de esta inteligencia que compartimos gracias a la comunicación y a sus soportes, transportes y recepciones. En efecto, el programa no sólo suministra o estructura la información, o la recoge en grandes memorias, sino que también integra módulos operativos compartidos.

La *comunicación mediatizada por ordenador* (CMC) nos propone estudiar las relaciones que se dan entre programas, chips, silicio y personas en estas sociedades en red, tecnológicas y comunicativas que constituimos. La interfaz, como su nombre indica, constituye el objeto de análisis de estas relaciones comunicativas, ya que se trata del espacio intersticial, medio, mediato, en el cual se encuentran toda una serie de tecnologías de computación, de cálculo y organización de la información y una sociedad en red que se comunica, y el propio usuario, productor y receptor al mismo tiempo de estas informaciones y comunicaciones. Precisamente, en este espacio de mediación de relación recae la complejidad del hecho comunicativo en la denominada *sociedad de la información*. *Interfaz* indica, pues, “esta relación y esta condición comunicativa y, por lo tanto, generadora de los programas y de nuestras relaciones con las computadoras”.

1) *Hardware, software y wetware*

Para comprender, pues, el hecho comunicativo en la sociedad de la información y del conocimiento, así como el desarrollo social y cultural en esta misma sociedad, tenemos que alejarnos de una visión reductiva de ello. ¿Qué queremos decir con esto? La comunicación en estos entornos se

da en un complejo entramado de relaciones: una articulación entre elementos materiales, denominados *hardware* (soportes informáticos, silicio, velocidades y chips); entre unos determinados componentes de relación y de organización de la información, los denominados *software*; y evidentemente, con la intervención del elemento humano, que autores como Bauman denominan *wetware*, individual en lo que respecta a los usuarios, pero también colectivo en cuanto a asociaciones, empresas, movimientos, comunidades y sociedades diversas.⁶

Por este motivo, podemos decir que el ciberespacio, sus *hardwares* y sus *softwares* favorecen las conexiones, las condiciones, las relaciones entre las inteligencias, los usuarios, los programas, los textos y los colectivos. En este entramado tenemos cierta sensación, vertiginosa, por otra parte, de participar de un tipo de inteligencia en red, de adentrarnos por sus rincones, con miles de informaciones, donde se multiplican las conexiones posibles, los contactos, etc. El *wetware* es el componente humano, imprescindible. En efecto, la relación con los ordenadores compone y permite nuevas relaciones, enlaza, sustituye, fomenta capacidades y funciones intelectuales y, sobre todo, permite crear relaciones y, por lo tanto, establecer las condiciones para la formación de significados, de elementos compartidos, de colectivos y comunidades. Este entramado posibilita la emergencia de nuevas conformaciones culturales vinculadas a los medios tecnológicos: las denominadas *tecnoculturas*.

2) Características de la interfaz, *hardware*, *software* y *wetware*

Este entramado se caracteriza por estar constituido para dar cabida a relaciones comunicativas que, a diferencia de los medios de comunicación clásicos (donde los usuarios eran receptores pasivos, alejados del centro emisor), se basan en la reciprocidad y la *interactividad*. Este término hace referencia sobre todo a una comunicación bidireccional que ha llegado a ser una finalidad misma de las nuevas tecnologías, para llevar el alcance y las posibilidades de éstas hasta condiciones insospechadas.

Cuando nos movemos por Internet no buscamos sólo información, ni enviamos únicamente mensajes o colgamos informaciones que no sabemos quién consultará, ni cuándo ni dónde. Uno de los aspectos más sorprendentes y gratificantes de estos nuevos espacios es precisamente que permiten relaciones en línea, con multitud de gente, en gran número y en condiciones también múltiples. Tablones, *chats*, foros sobre temas de interés, subastas, juegos, etc. son iniciativas que permiten que se conformen estas *comunidades virtuales*.

En los medios de comunicación tradicionales encontramos una clara distinción entre emisor y receptor, consumidor y productor, gobernado y gobernante, centro y periferia, e información o conocimiento local e información global. Estas distinciones se rompen y se borran en estos entornos interactivos donde el emisor es al mismo tiempo receptor y a la inversa, donde todo el mundo se convierte en un centro, productor y al mismo tiempo consumidor, y donde transitamos constantemente entre lo que es local y lo global.

La organización interactiva de una red descentralizada, cosida por pequeños puntos, caóticos y locales, ha modificado estos aspectos y ha roto con la pasividad que arrastrábamos en nuestras concepciones sobre la comunicación masiva. Las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación han revolucionado lo que entendemos por comunicación y los medios para transmitir la información y prolongarla. Lo que diferencia, especialmente, los nuevos de los clásicos medios de comunicación es lo que muchos autores denominan la *condición multimedia*.

En efecto, los nuevos medios de comunicación no sólo permiten difundir la información de manera rápida y flexible a espacios y momentos hasta ahora lejanos, sino también combinar

diferentes informaciones y, por lo tanto, que éstas se complementen y se enriquezcan de forma mutua. Es lo que se conoce como la propiedad de *conmutación*.

Cualquier contenido, relación o información es codificado de manera limitada, se digitaliza, se traduce a un código común. Una traducción de este tipo permite generar previamente un espacio de intercambio e interconexión entre informaciones, de naturalezas distintas, y este lenguaje sobremediato (lleno de mediaciones) es lo que denominamos *multimedia*. La traducción en información, en componentes digitales, permite combinar textos, imágenes, sonido y programas informáticos distintos, y hacer que las informaciones, las imágenes, los vídeos y el sonido viajen y puedan combinarse. Esta codificación limitada permite combinaciones y posibilidades sin límites.

La integración de diferentes medios digitales permite la creación de un documento que ofrece muchos estímulos distintos que fomentan e incrementan la interactividad. El texto, el vídeo y las imágenes estáticas o en movimiento permiten configurar un entorno unificado de interactividad que ofrece posibilidades inmensas a las demandas de los usuarios. La interfaz, pues, es multimedia, hipermedia, con multitud de recursos que alimentan y complementan la comunicación y la interacción.

Por ejemplo, el hecho de diseñar páginas web supone una nueva concepción en lo que respecta a la organización de la información. Tradicionalmente, ésta se ha producido y transmitido de manera secuencial, sobre todo a causa de las tecnologías utilizadas, de la piedra al papel. El texto impreso ha organizado la información de manera lineal o jerárquica, diferente del modo relacional basado en conexiones que se establecen entre las diferentes partes de un hipertexto. Las tecnologías digitales permiten que palabras, frases, imágenes, secuencias de vídeo o documentos se asocien en toda su extensión.

Los multimedia interactivos basados en técnicas digitales explícitamente cuestionan el logocentrismo, el dominio del lenguaje escrito y hablado en la comunicación, y permiten crear una comunicación basada en un nuevo modo de información. No sólo escribimos, hablamos, tocamos, gesticulamos, nos comunicamos mediante imágenes, signos, lenguas, códigos, etc. De hecho, la comunicación siempre se da en formatos múltiples. Los multimedia no hacen más que recordarnos esta condición y multiplicar las posibilidades de su combinación y convivencia yuxtapuesta.⁷

El estudioso Mark Poster (1990) denomina *modo de información* a la combinación de reglas, los materiales y las tecnologías que generan una determinada modalidad de comunicación y de transmisión de información. El uso de los recursos multimedia está transformando profundamente, por ejemplo, la enseñanza, lo que entendemos por aprender y lo que entendemos por recursos para el aprendizaje.

Estudiar ya no es una actividad que sólo implique leer. Los recursos multimedia permiten interactuar con distintos materiales que potencian las explicaciones y que favorecen la interactividad con el material.

2.1.2. El vínculo virtual

Detengámonos unos momentos en lo que denomina y caracteriza a esta nueva época: lo virtual. ¿Qué es lo virtual? El término *virtual* es utilizado a menudo en computación para indicar un componente que permuta o sustituye una función o una propiedad: por ejemplo, la memoria virtual indica una sección de disco que actúa de memoria. Así pues, se trata de lo que sin ser de aquella

manera cumple una determinada función.

A menudo se ha emparentado con irrealidad, pero éste no parece ser el mejor lugar para ubicar esta condición. ¿Por qué? Los espacios virtuales, y todos somos testigos de ello, no son menos reales, sino al contrario, lo son mucho, tanto como las realidades cotidianas no virtuales, presenciales y asentadas que acostumbramos a vivir. Se trata simplemente de un espacio en movimiento, diferente, sui géneris, caracterizado por unas condiciones y unas reglas determinadas.

El filósofo francés Pierre Lévy (1995) nos dice que *virtual* es lo que indica potencia, es la posibilidad de ser de otra manera. Se aplica a algo que no tiene una determinada identidad, sino la potencia o la virtud de ser más cosas. Desde la escolástica, se califica de *virtus* lo que no tiene una forma resuelta, sino que se encuentra en constante cambio, inacabado, incierto.

Este entramado tecnológico, digital, multimedia, permite, pues, mantener un vínculo virtual, a partir de una serie de memorias en red, con toda una comunidad global y potencial de relación. La comunicación pasa de ser algo presencial a tener un formato virtual. Es decir, no hay que compartir un mismo espacio-tiempo para comunicarse. No hay que formar parte de una misma comunidad geográfica, ni tampoco coincidir temporalmente. La comunicación, gracias a este entramado de memorias electrónicas, módems, chips y usuarios, puede desplegarse en toda una potencialidad pragmática sin precedentes.

Sin embargo, también indica o hace referencia a la condición virtual de lo que se encuentra, es decir, a su condición de representación, de simulación. Prestemos atención un momento a este aspecto.

2.1.3. Un contexto interactivo basado en la simulación

Como ocurre con lo virtual, con frecuencia la simulación ha servido para indicar lo irreal, lo carente de veracidad, ficticio. ¿Por qué? Por su condición de representación. Nuestras representaciones simulan los contextos de relación, de interacción. El mismo concepto de *interfaz*, de ‘interacción cara a cara’, en el uso cotidiano, comporta un supuesto que se ha incorporado en el nuevo concepto de interacción mediatizada electrónicamente y que explica, en buena parte, esta discusión. Se trata de la creencia común según la cual en la *vida real* las personas interactúan *naturalmente*, sin ningún tipo de manipulación o mediación, y lo que nuestros sentidos perciben directamente es más *real* que lo que podemos percibir con cualquier mediación tecnológica.

En todos estos discursos, la tecnología y su papel mediador no se conceptualizan como un elemento positivo, en el sentido de un elemento clave en la construcción de la sociabilidad virtual, sino como impedimento para el desarrollo de lo que se consideraría comunicación *natural*. Desde esta concepción, la simulación de la comunicación indica la irrealidad o la condición ficticia de la misma.

Sin embargo, como nuestra experiencia demuestra repetidamente, esta realidad simulada, contenida en las tecnologías de la información y de la comunicación multimedia, no es falsa, ni siquiera irreal. Tal y como nos muestran nuestras relaciones con el ciberespacio, el hecho de ser representaciones de comunicaciones, de interacciones, imágenes, no presentes, virtuales, no es un tropiezo para tener relaciones tan reales como en entornos presenciales y que escapan de forma aparente a la simulación. Por el contrario, la simulación es el embrión de una nueva sociabilidad basada en los entornos multimedia, en contextos dinámicos y virtuales.

Los esfuerzos de los creadores de *software* para la comunicación en estos entornos se centran en simular otras interacciones, pero más allá de esto, la simulación no se limita a representar fielmente, sino que también es creativa. Conseguimos crear formatos comunicativos diferentes y nuevos, patrones y recursos completamente nuevos, como nuestra experiencia educativa común nos indica.

La simulación y la digitalización permiten establecer ciertas operaciones con la realidad que ofrecen la posibilidad de subvertir ciertas condiciones que parecían dadas, temporal o geográficamente. Por ejemplo, se puede consultar una página creada hace más de dos años o registrar datos que no serán consultados hasta más adelante, o quizá nunca. En estos documentos dinámicos podemos arrugar el tiempo y el espacio como si de un pañuelo se tratase, y hacer con ellos lo que antes sólo podíamos imaginar: doblarlos, cortarlos, descomponerlos, etc. Gracias a la simulación podemos crear nuevas realidades.

La simulación no trata de sustituir los originales por copias baratas, sino que traduce informaciones a un lenguaje que permite combinaciones múltiples en un lenguaje limitado, en este caso un lenguaje informático. Representación, pues, ya no indica sólo la copia de algo. En el mundo digital, la copia no es peor que el original. La copia no pierde calidad y es también creativa, porque permite reunir y componer horizontes nuevos.

Si nos remitimos a nuestra experiencia educativa en entornos educativos virtuales, ¿podemos afirmar efectivamente que hay una verdadera modalidad de conocimiento y de transmisión de información mediante la simulación? ¿Podemos afirmar que nuestro saber es irreal, ficticio o menos natural que otros aprendidos en contextos no simulados?

Con estos entornos, conseguimos realizar una mediación tecnológica que permite desplegar la comunicación en toda su dimensión pragmática. Lo importante de esta transformación es que se construye sobre un nuevo espacio de comunicación basado en principios dinámicos, virtuales, multimedia e interactivos.

2.1.4. Del texto al hipertexto: otra revolución copernicana

De la misma manera que se modifican los componentes mediológicos y tecnológicos (los medios que utilizamos para propagar y transmitir la información), también se modifican las técnicas de producción de la información y de la comunicación, así como las técnicas de recepción de información y, por lo tanto, de comunicación.

La información disponible en línea no sólo comprende textos, imágenes o sonidos habituales a disposición de todos. No es únicamente un gran almacén del que se puede disponer. Se trata más bien de un *dispositivo de interactividad*. En este sentido, contiene un elemento suplementario de lo que sería un simple

agregado de textos. Contiene también las relaciones que el usuario establece entre los mismos, así como un punto de vista hipertextual sobre ellos. En efecto, incorpora como parte misma de los textos y las imágenes las particulares visiones y enlaces que los visitantes y lectores ofrecen y a los que se conectan.

De ahí que los espacios interactivos en estos espacios reciban el nombre de *hipertextos*, tanto por su carácter multimedia como por el hecho de incluir puntos de vista dentro de su dimensión comunicativa.

Si al mismo tiempo nuestras relaciones y comunicaciones pasaban mediante el texto, de su

lectura, o bien por medio del habla, de la memoria, de las narraciones, ahora nos pasan también por los hipertextos. De los documentos estáticos pasamos a los documentos dinámicos. Modifican absolutamente los parajes y las solideces de la cultura a los que estábamos acostumbrados.

La transmisión y la asignación de una memoria social son tan viejos como la humanidad. Relatos, técnicas, conocimientos, memorias y emociones se transmiten de generación en generación. De todos modos, la transformación de las técnicas de comunicación y de registro ha extendido considerablemente el alcance de las existencias compartibles (bibliotecas, discotecas, cinematecas, etc.). Igualmente, los hipertextos y los contenidos hipermedia amplían estos recursos de transmisión y de consolidación de la cultura.

¿Qué hacemos en estos espacios? ¿En qué se diferencian de otras modalidades de producción y de recepción de información? ¿Cómo se diferencia este espacio digital de los espacios y de las técnicas que conocemos previamente?

Para dar sentido a un texto, y de esta manera comprender sus contenidos y comunicarnos con el mismo, llevamos a cabo una serie de operaciones concretas. Vinculamos partes separadas de éste, lo analizamos, lo fragmentamos y lo componemos de nuevo para darle sentido. Juntamos partes que se corresponden, damos sentido a partes separadas, buscamos relaciones, asociaciones, correspondencias. El acto de lectura va cosiendo estas partes dispersas, les va dando sentido. Como mensajeros que transportan sentidos entre palabras, viajamos del final de un espacio de importancia o de descanso a otro, ayudados por sistemas de dirección, por preposiciones, por indicadores de intensidad, por enfatizadores, por los rastros que deja el autor para que lo podamos seguir, por la forma en que el editor nos presenta los textos. Así es como vamos leyendo un texto y dándole sentido.

Todos sabemos que también podemos desobedecer estos rastros. Podemos asociar palabras de maneras impertinentes, encontrar nuevos sentidos, reivindicar partes secretas, ocultas, encontrar partes alegóricas, metafóricas, hacer que desaparezcan geografías semánticas establecidas e inaugurar otras nuevas. Leer también es inventar. Difícilmente distintas personas entendemos lo mismo frente a un fragmento de texto.

Mientras leemos, vinculamos el texto con otros textos, con imágenes, sentimientos y discursos que lo afectan en su totalidad, que componen y configuran su comprensión. El texto, de esta manera, es algo siempre nuevo, fruto de todo el campo de asociaciones que establecemos, abierto y nunca completado del todo. ¿Quién puede diferenciar claramente lo que el texto dice de la dirección que le dan nuestras experiencias, nuestros placeres, nuestros deseos? Algunos de estos sentidos, como ocurre cuando estudiamos, se fijarán. Serán recordados, anotados, se harán sólidos en nuestras carpetas, libretas o discos duros. Algún sistema, pues, nos ayudará a fijar esta condición abierta y flirteante que presenta la lectura y la escritura. Al final, después de muchas operaciones, conseguiremos darle sentido, incorporarlo a nuestros conocimientos, e incluso comunicarlo a otra gente. Con operaciones de este tipo nos formamos, conformamos nuestra identidad, aprendemos un determinado papel en nuestra sociedad.

Todo parece seguir este patrón que combina el fragmento y la composición, apoyado en libros, tecnologías, oráculos o narraciones que nos permiten dar sentido a lo que nos rodea. Pensamos en tecnologías de este tipo, mediante gramáticas, semántica. Son maneras de dar sentido a un texto, de fijarlo, de leer, de interpretar, de mantener un determinado patrimonio cultural.

En el camino de la oralidad a la escritura, con los textos conseguiríamos unas herramientas que permitirían superar la inmediatez de la oralidad, así como guardar el conocimiento en espacios como las bibliotecas. Con la escritura conseguimos promover la aparición de un sistema de comunicación, un modo de información y de comunicación donde los mensajes separaron temporal y espacialmente

la fuente que los emitía, el contexto de emisión, del contexto del receptor. Por este motivo, eran necesarias prácticas interpretativas sofisticadas para la lectura. Sin embargo, también se modificaron profundamente las técnicas de producción de información y de comunicación, ajustadas, en la medida de lo posible, a esta descontextualización temporal o espacial. Con la escritura, y cada vez más con la escritura alfabética y con la llegada de la imprenta, la narrativa y las formas rituales que caracterizaban las sociedades orales cedieron su lugar a formas teóricas y hermenéuticas, interpretativas, de conocimiento. El texto escrito modificó los códigos de justicia, los textos científicos y, por ejemplo, la solidez de determinadas religiones. Por este motivo, fue necesario inventar una gramática y una norma de lectura, así como muchas herramientas que permitían seguir un orden en la lectura. Aspectos como los espacios entre palabras, la puntuación, la estructura por párrafos, la división en capítulos, los índices, la manera de exponer, los registros, los sistemas de referencia como las enciclopedias o los diccionarios, las notas a pie de página, etc. contribuían a facilitar la lectura y a la consulta de documentos escritos.

¿Qué habría sido de la propagación del cristianismo sin un texto sagrado como la Biblia? ¿Qué habría sido de la Biblia sin los hermeneutas, sus intérpretes oficiales? ¿Cómo se habría conseguido que continentes enteros compartiesen unas mismas creencias?

El estudioso Mark Poster (1990) denomina *modo de información* a la combinación de reglas, los materiales y las tecnologías que generan una determinada modalidad de comunicación y de transmisión de información. Pues bien, el hipertexto o las hipermedia, los multimedia, de los que hemos hablado, siguen este proceso ya iniciado con las sociedades escritas. Si la lectura consiste en seleccionar, esquematizar, buscar las redes de referencias que dan sentido a un texto, asociar los fragmentos de datos o textos, de palabras que lo integran y las imágenes que nos vienen a la memoria, los sistemas hipertextuales constituyen y soportan con precisión estas operaciones en un mismo espacio integrado.

El hipertexto digital automatiza, materializa y registra estas operaciones de lectura, dispersas y singulares en el caso de la lectura de libros. El hipertexto permite una reorganización de los componentes del texto, su combinación con imágenes y enlaces diversos. Sus conexiones son múltiples. Una vez que se empieza la *navegación*, y según las necesidades del momento particular, se crea un texto determinado, una versión, del recorrido que permite este hipertexto. Las bases de datos, los sistemas expertos, las tablas, los hiperdocumentos, las simulaciones interactivas y otros mundos virtuales son potenciales relaciones para textos, imágenes, sonidos o cualidades táctiles, que los activan, los conectan y los relacionan, actualizados por situaciones particulares, y por lo general de distintas maneras.

En comparación con otras técnicas u organizaciones materiales de la información y de la comprensión, estos nuevos formatos generan una pequeña revolución copernicana: ya no es el lector, después de conocer las instrucciones de lectura, quien da vueltas por el texto buscando el sentido. En los contextos de comunicación virtual, el mismo hipertexto es lo que gira frente a los lectores potenciales, lleno de vínculos, de imágenes, de textos relacionados, mostrando múltiples facetas, múltiples recorridos y actualizaciones posibles. Si el texto incitaba a la comprensión, el hipertexto incita a la conexión.

La distinción entre escribir y leer se diluye, tal y como lo hace la distinción entre productor y receptor. Quien aporta conexiones, puntos de vista e imágenes a un hipertexto es de alguna manera un lector, y al mismo tiempo un productor. De forma simétrica, quien lee un hipertexto, quien ronda por sus dominios es, a la vez, un productor, pues cierra las posibilidades en unos determinados sentidos. En la sociedad de la información lo importante no es sostener ni transformar, sino conectar.

El *espacio hipertextual* es un espacio dinámico, en movimiento, que se modifica y varía constantemente. Crece y se desarrolla por conexiones y relaciones de vecindad. Estos cambios, con toda probabilidad, transforman nuestras relaciones comunicativas, sociales y culturales.

2.1.5. La pragmática de la comunicación en línea

Una de las transformaciones más notables de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación tiene que ver con el alcance y extensión de sus posibilidades. A diferencia de otras transformaciones en las modalidades de transmisión de la información, nos encontramos frente a un nuevo dispositivo de comunicación. En efecto, tal y como nos muestran los foros y las enseñanzas educativas virtuales, el ciberespacio, en fase de constitución, facilita una comunicación no mediática a gran escala que constituye una transformación decisiva para nuestras sociedades y lo que podemos denominar *nuestros bienes culturales y equipamientos colectivos*. Nos encontramos ante un medio de comunicación que por primera vez permite una comunicación todos/todos, a escala global y en diferentes tiempos y espacios.

Como sabemos, los medios de comunicación clásicos establecen una clara separación entre los centros emisores y los receptores, a menudo vistos como pasivos y aislados unos de otros. A pesar de la revalorización de las audiencias y de su papel en la programación televisiva, los medios de comunicación masivos clásicos difunden el mensaje desde un centro claro y delimitado: la cadena televisiva o el editorial de un periódico. Un centro claro distribuye la información hacia un todo que no tenía muchas posibilidades de interacción.

El teléfono, por su parte, no distingue tan claramente entre el emisor y el receptor, ya que ambos intercambian constantemente las funciones. Sin embargo, no tiene un alcance masivo simultáneo, es decir, no es capaz de afectar al mismo tiempo a mucha gente. Difícilmente, pues, permite la construcción de un contexto común. Un centro, móvil, se comunica con otro centro, también móvil, que pueden estar geográficamente muy alejados, pero siempre bajo el formato de una interacción entre dos personas.

En el ciberespacio, en cambio, cada uno es potencialmente emisor y receptor en un espacio cualitativamente diferente, no fijado, sino condicionado por los participantes, y explorable. Se trata de un espacio que tiene alcance global, que se transforma y que es capaz de incorporar tantos emisores y receptores como alcance tiene la red de comunicación que los conecta. Una página web puede ser consultada por mucha gente al mismo tiempo, pero de forma simultánea también permite incorporar visiones y juicios, críticas y otras conexiones que pueden ampliar el contexto de discusión, los temas y los enlaces. El ciberespacio ofrece instrumentos de construcción comunicativos de contexto común en grupos numerosos, geográfica y temporalmente dispersos.

La comunicación, en este sentido, se despliega en toda su dimensión pragmática. No se trata ya de una difusión o de un transporte de mensajes, sino de una interacción en el seno de una situación en la cual cada uno contribuye a modificar o estabilizar, de una negociación constante sobre significados, de un proceso de reconocimiento mutuo de los individuos y de los grupos mediante la actividad comunicativa.

Por ejemplo, la memoria colectiva, la información disponible, el conocimiento que se almacena y los recursos que se ponen en acción en el ciberespacio son potencial y realmente mucho mayores que los que cualquier tecnología de comunicación precedente ponía al alcance. Por este motivo, hay que

distinguir claramente la transmisión tradicional de relatos y de habilidades, o bien los registros estáticos de las bibliotecas, de lo que aporta el ciberespacio, dinámico, emergente, cooperativo y reelaborado permanentemente en tiempo real para cada uno de los usuarios.

La tecnología, poco a poco, varía la noción que manteníamos de muchas de nuestras antiguas comunicaciones. Las relaciones cibernéticas se caracterizan por el hecho de que, por primera vez, *muchos se dirigen a muchos*. Todos los días, quienes pueden permitirse un equipo de ordenador y las facturas de teléfono tienen la posibilidad de ser sus propios productores, agentes, redactores e, incluso, su propio público. Sus historias se hacen cada vez más interactivas, idiosincráticas e individuales, ya sean dichas en foros, dirigidas a un mismo público o a un público cada vez distinto.

Desde un punto de vista comunicativo, estas tecnologías en red combinan la descentralización del teléfono y su facilidad de producción (casi todo el mundo puede ser productor) con las ventajas de múltiples centros de recepción de otros medios (diario o medios de comunicación tradicionales).

Ello provoca una *explosión de narratividad*: todo el mundo es emisor y receptor, productor y receptor. Se trata de una explosión condicionada y alimentada por esta nueva tecnología, que a diferencia de otras conocidas es barata, flexible, disponible, relativamente fácil de utilizar y de comprender, y además rápida y de alcance global.

2.1.6. El paso de una comunidad local a una comunidad global

La comunicación hace referencia a un proceso social que permite conformar y mantener a una determinada comunidad. Al mismo tiempo, la comunicación permite solidificar, mantener y conformar una tradición, y a la vez es fuente de cambio y novedad en esta tradición. De aquí su papel en la conformación del tejido social. La transmisión de información, la producción de conocimiento y la prolongación de las posibilidades de comunicación se presentan como procesos clave en la conformación de sociedades.

Las tecnologías intelectuales y los dispositivos de comunicación que se están conociendo a finales del siglo XX y a principios del siglo XXI suponen mutaciones masivas en estas maneras de conformar a colectivos. Las *ecologías colectivas*, término con el cual podemos denominar el sistema de relaciones que se configura en un determinado momento, se están reorganizando, de manera rápida e irreversible.

Con las nuevas tecnologías abandonamos la comunidad local, ceñida a un espacio geográfico, limitada en las posibilidades de transmisión de la información, de mantenimiento. Con las denominadas TIC, sin movernos, somos capaces de viajar, comunicarnos e intercambiar conocimientos o informaciones con personas que antes, geográficamente, estaban muy lejos. Incluso somos capaces de compartir informaciones, conocimientos y relaciones con personas que leen o consultan nuestros mensajes o webs en un momento que no coincide con el momento en que enviamos, colgamos o dejamos un mensaje a disposición.

En una sociedad oral, las personas que están en contacto unas con otras se encuentran siempre sumergidas en la misma situación, en el mismo contexto de comunicación. Si en una sociedad oral recibimos un mensaje lingüístico complejo, siempre nos encontramos en la misma situación que la persona que ha producido y emitido el mensaje. Compartimos el mismo contexto y la misma situación. Interactuamos en un baño de comunicación vivo que se alimenta continuamente con todos los participantes de la comunicación. A partir del momento en que se inventa la escritura, esta

pragmática de la comunicación se transforma porque podemos recibir un mensaje que ha sido producido por alguien que ha muerto hace quinientos o mil años, por ejemplo, o recibir un mensaje de una persona que se encuentra a diez mil kilómetros de donde estamos, en un contexto cultural completamente distinto. Además, llega algo que no existía antes de la invención de la escritura: un mensaje descontextualizado. La historia de las técnicas de comunicación, basadas en el ejercicio práctico de la misma, nos muestra estos cambios que permiten dejar a la comunidad local y buscar este saber, o esta posibilidad de entendimiento y de comunicación universal.

No en vano, a modo de ejemplo, la imprenta, las primeras enciclopedias y las universidades coinciden en su emergencia. En efecto, la imprenta permitía registrar y transmitir el conocimiento, hacerlo perdurable, y tanto las enciclopedias como las universidades se encargaban de clasificarlo, albergarlo, y traspasarlo. Las universidades reciben su nombre precisamente porque son centros donde potencialmente se podía aprender y comunicar de todo (universales). La verdad y el saber que llega hasta nuestros días tiene sus raíces en estas tecnologías comunicativas basadas en la solidez y en la universalidad.

Ahora bien, en una conversación, ante cualquier malentendido, tenemos la oportunidad de pedir una aclaración, o incluso de resolver las ambigüedades propias de la comunicación a medida que avanza la conversación. Por el contrario, es difícil entender un mensaje cuando se ha separado de su contexto, de modo que a medida que las sociedades perfeccionan las maneras de transmitir y mantener la información y el conocimiento, y por tanto de potenciar las posibilidades de comunicar, es necesario ir inventando artes interpretativas y toda una tecnología lingüística (los diccionarios, las gramáticas, la filología, etc.) que permitan descifrar mensajes escritos o enunciados decenas de años e incluso siglos antes. Si no conocemos el momento, ni al autor, ni el contexto de producción, ¿cómo podemos comprender el mensaje?

Lévy (1998) nos lo explica con el ejemplo siguiente: el intento de producir un mensaje universal, por ejemplo, entretuvo durante siglos a la ciencia, que todavía no ha cedido en lo que a esto respecta. Fijémonos en el primer texto de matemática demostrativa de Euclides, y en cómo está construido. Empieza por unas definiciones y después hay unos axiomas, las verdades de partida. A continuación, a partir de estos axiomas se demuestran los teoremas, y a partir de los teoremas se demuestran aún otros teoremas, y todo lo que hay en los elementos de Euclides puede entenderse sólo a partir del mismo texto. No se trata únicamente de que en principio esto pueda comprenderse a partir del mismo texto, sino de que la verdad de las propuestas del texto se basa únicamente en el mismo texto. Dicho de otro modo, no es necesario utilizar la experiencia cotidiana, ni ir a buscar la tradición, ni saber la opinión de la gente que tenemos alrededor, lo que puede aceptarse en general, etc. Es una verdad autocontenida y por ello resulta universal y puede atravesar todos los contextos. De alguna manera, se trata de uno de los intentos más logrados para pronunciar un mensaje que puede ser comunicado *sin* necesidad de un contexto.

Un mensaje es global, universal, cuando necesita pocos elementos contextuales para ser comprendido. Siempre necesitamos el contexto para comprenderlo y para comunicarnos, pero también es cierto que a pesar de que el contexto local de producción o de recepción sean diferentes, a menudo podemos comprendernos. Esta capacidad de traducción es lo que denominamos *universalidad*. Sin saber matemáticas difícilmente comprenderíamos el texto de Euclides, pero también podemos hacerlo a pesar de estar escrito siglos atrás. Por lo tanto, el carácter precario y efímero de la comunicación, para mantenerse a lo largo de espacios y geografías diversos, necesita aparatos culturales, como en este caso la lógica, y su transmisión en un texto que lo solidifica. Para ser universal, pues, hay que conseguir cierto sentido totalizador. Es necesario cerrar de alguna

manera la potencialidad comunicativa, de discrepancia, de ambigüedad. Si no, se nos hace difícil compartir algo.

Con la cibercultura, sin embargo, hay una separación de este vínculo, una ruptura de esta relación entre universalidad y totalidad. Un mensaje enviado al ciberespacio es universal, pero no requiere algo totalizante para mantenerse. Un cambio pragmático en la comunicación nos permite disociar estos elementos: un cambio en los procedimientos efectivos y concretos mediante los cuales nos comunicamos. Tenemos nuevos apoyos, nuevos espacios para compartir, transmitir y registrar los conocimientos, y esto hace que la cultura y sus modalidades de transmisión puedan variar y transformarse.

No obstante, lo más importante es que este cambio en la hipermedia nos devuelve de alguna manera a una situación parecida a la de las sociedades orales, pero ahora evidentemente a otra escala y, sobre todo, a otra órbita, ya que la interconexión, el dinamismo en tiempo real de las memorias en línea, nos permite volver a compartir un mismo contexto sin el problema de buscar la totalización. Nuestros mensajes pueden ser enviados de manera universal sin buscar la totalidad.

2.1.7. La emergencia de un nuevo contexto compartido para la comunicación: el contexto virtual

Estas condiciones comunicativas permiten que nos comuniquemos compartiendo un mismo contexto. Sin embargo, ¿cómo podemos delimitarlo? ¿Cómo sabemos que lo compartimos? ¿Cuáles son sus límites en un espacio potencial que mezcla geografías y temporalidades dispersas y diferentes lenguas? Delimitar estas características nos llevará a comprender esta dimensión pragmática de la comunicación en línea, así como las relaciones que se producen y los sentidos que se otorgan en estos espacios (para más información sobre este aspecto, tenemos los adelantos metodológicos referentes a la etnografía virtual, que nos permite acercarnos a estos contextos).

El contexto, indispensable para comprender la comunicación, sus sentidos y las relaciones y direcciones que se producen, presenta algunas peculiaridades. Si al mismo tiempo podíamos delimitarlo temporalmente, de manera local, con unos límites presenciales e incluso temporales (no es posible hablar uno con otro en la distancia, o con tres días de diferencia), el contexto en la hipermedia se convierte en virtual. Es decir, se materializa, toma la forma casi visible del gran hipertexto de la World Wide Web. Es virtual, pues, porque es potencial en sus contenidos, momentos, interlocutores y formas que puede adoptar.

Este gran contexto compartido por todos los participantes en la comunicación es el hipertexto, que se encuentra en alguna parte del mundo y donde cada documento numerado forma, virtualmente, una parte del mismo. En cierta manera, sólo hay un inmenso hiperdocumento, un único gran contexto cultural que también es virtualmente compartido por todos y cada uno. Y por lo tanto, sea cual sea el mensaje que tratemos en este espacio de documentación, se conectará con otros mensajes, con comentarios, con críticas. Se conectará sobre todo con personas vivas que son quizá las productoras de estos mensajes, o los demás lectores de los mismos, personas que trabajan sobre las mismas materias o que se apasionan por un mismo tema.

Por lo tanto, no todos los mensajes se van interconectando, sino que todos los participantes en la comunicación están en conexión unos con otros, gracias principalmente a este medio mediador que es el ciberespacio. Podemos imaginar el ciberespacio como un gran hiperdocumento en transformación

constante que materializa el contexto común de la comunicación. En este punto, *común* no indica un único contexto que pueda abarcarse con la mirada. Por el contrario, se trata de un contexto *virtualmente común*, una multitud de contextos conectados unos con otros, y hace referencia al paso de los individuos de un contexto a otro. Nadie parece capaz de dominar sus posibilidades y de alguna manera su materialización depende de una *construcción común* más que de una imposición. De nuevo, encontramos que estos espacios nos posibilitan contextos globales, universales, pero no totalizantes.

Si sigue esta tendencia técnica que permite compartir todos los movimientos, momentos y enlaces que hay en el ciberespacio de manera simultánea, ¿hasta qué punto tendrá sentido la expresión tan común de “fuera de contexto”? ¿Qué indicará esta expresión de “descontextualización” en un espacio como éste?

Hay que tener en cuenta que nos encontramos de cara a una red de comunicación que tiene tantos centros diferentes como nudos. Todo el mundo puede ser emisor y receptor al mismo tiempo: centro pronunciante y a la vez nudo de conexiones, enlaces y recepciones. No todos los nudos son importantes de la misma forma, pero tampoco hay un único centro que domine el contexto de comunicación. Cada punto de vista organiza la totalidad potencial de una manera distinta. Ésta es la riqueza comunicativa que puede palpase al visitar webs en el ciberespacio. Una web nos reenvía hacia otras, y estos vínculos que nos conducen hacia otros vínculos son, en cierto modo, el punto de vista de quienes han hecho este espacio de relación sobre el resto de la red. Y así, cada vez. De esta manera, el contexto global son muchos puntos de vista que conviven y se interrelacionan, sin que ninguno de ellos pueda imponerse totalmente sobre el resto.

De este modo, nos encontramos con otra manera de “tejer” y conformar la cultura. Un movimiento de interconexión se opone a la cultura que se basaba en mensajes que buscaban rehuir el contexto que los situaba. La conexión aparta la obsesión por mantener un determinado contenido a lo largo del tiempo y del espacio.

El medio contemporáneo de información ha inaugurado una economía de mensajes muy diferente de la que ha prevalecido hasta mediados del siglo XX. Seguramente, hoy día no será posible bañarse dos veces en la misma corriente de información, pero la densidad de conexiones y la rapidez de circulación es tal que los actores de la comunicación no tienen ninguna dificultad para compartir un contexto más o menos parecido. Como McLuhan y M. Powers (1990) anunciaron, volvemos a unas condiciones de comunicación parecidas a la de las sociedades orales, pero en una órbita diferente, sobre un nivel de energía superior.

En resumen, las modalidades de comunicación contemporáneas, gracias a las TIC, son entramados tecnológicos, semióticos y pragmáticos que suponen el soporte material, logístico y relacional imprescindible. *Hardware*, *software* y *wetware* conforman un entramado indisociable con el fin de comprender estas relaciones comunicativas. Conseguimos, con este entorno, realizar una mediación tecnológica que permite desplegar la comunicación en toda su dimensión pragmática. Lo importante de esta transformación es que se construye sobre un nuevo espacio de comunicación basado en principios dinámicos, virtuales, multimedia e interactivos. Mientras que el texto nos invita a comprender, el hipertexto nos invita a conectar. Indica un cambio en la producción de información, pero también en los mecanismos de recepción y de conformación de conocimiento. El espacio hipertextual es un espacio dinámico, en movimiento, que se modifica y varía constantemente. Crece y se desarrolla por conexiones y relaciones de vecindad.

2.2. La sociabilidad en Internet

Con todo esto: ¿hay vida en lo virtual? ¿Qué puede hacerse en Internet? Muchas cosas. Algunas de ellas son las que han provocado que se haya ido creando la Red, pero otras, en cambio, eran impensables en el momento de su implantación. Cada vez nos sorprende –y nos sorprenderá más– cómo se va concretando cada nueva posibilidad. La variabilidad de respuesta de los usuarios ante las grandes presiones que vienen de la industria son mayores de lo que con frecuencia suele creerse, y los ávidos consumidores no dejan nunca de reinterpretar y recrear, en su práctica cotidiana, el sentido y el valor de los objetos y productos que están a su disposición. A medida que el grueso de usuarios se incrementa, la variación será mucho mayor.

Desde el primer momento, la comunicación electrónica ha ensanchado las posibilidades comunicativas de los individuos y su capacidad reflexiva, aunque también en un principio –y aún ahora– se temía por las consecuencias de aislamiento social, o por supuestos efectos de adición. De entre estas *nuevas* modalidades de comunicación, destacan los foros y los *chats*, así como el éxito de los MUD (*multi users' domain*) y la producción de auténticas comunidades virtuales.

2.2.1. La participación comunicativa en la Red

¿Qué nos lleva a participar en ella? ¿Qué buscamos en este espacio? ¿Qué buscamos en un foro o al utilizar un *chat*, o cuando formamos parte de una determinada comunidad virtual? No hay que decir que cada individuo puede tener una cantidad de razones muy particulares y concretas para justificar su participación en un foro o en un *chat*, y todas ellas, explicitadas o no, pueden darse por buenas.

Enumeraremos brevemente algunas de las principales características:

- Muchas investigaciones destacan, como el motivo principal, la voluntad de pasarlo bien, de divertirse. En un foro lo que se busca es esta diversión. Se trata de espacios en los cuales se pide participación, y donde se invita a la relación y a la interacción social. La importancia de la relación misma, pues, parece dominar incluso por encima de los contenidos.
- El placer por explicar y narrar historias. La interfaz tecnológica y simulada alimenta el uso de la imaginación y de la narratividad. Por medio de estas comunicaciones, tenemos la posibilidad de ir presentándonos de nuevo, a uno mismo, en cada momento –y en cada nueva interacción– a voluntad, frente a la pantalla. La falta de estas cualidades que definen el contexto presencial llevan con frecuencia a su construcción y recreación virtual.
- La carencia de la mayor parte de los signos de identificación social y personal, como las estigmatizaciones o las condiciones, favorece la interacción y la facilidad para contactar en estos entornos. Las características del medio electrónico refuerzan esta posibilidad experimentadora y creadora. Internet permite recuperar las relaciones heterogéneas y experimentar con ellas, sin los peligros que tienen cuando se dan cara a cara y, por el mismo motivo, sin los compromisos que implican.
- Mucha gente participa en estos entornos porque les permiten reforzar vínculos no virtuales, interacciones que se dan fuera de la Red, y consolidar relaciones que de otra forma habrían quedado perdidas o agotadas.
- Por ejemplo, la estudiosa de las comunidades virtuales, Sherry Turkle, apunta hacia la

posibilidad de un uso imaginativo y terapéutico de los ordenadores y de los recursos comunicativos. Esta autora ve en las nuevas tecnologías la posibilidad de crear nuevos espacios para escapar del determinismo social, de ciertos contextos que en la vida presencial nos producen malestar o nos atan de alguna manera. Raza, discapacidades físicas u orientaciones sexuales determinadas no son un problema en el ciberespacio. Según esta autora, estos espacios pueden dar libre movimiento a nuestras fantasías intelectuales o eróticas, o en definitiva, conseguir un tipo de moratoria en el mundo real, construir espacios menos estrictos que aquellos en los que convivimos cada día. En Internet todo el mundo tiene la oportunidad de experimentar con diferentes facetas de su personalidad, o con tipos de relaciones diferentes a las que está acostumbrado, y trasladar esta experiencia a la vida cotidiana. Las personas estigmatizadas, por ejemplo, pueden ensayar las situaciones que desearían en la vida real pero que tienen socialmente cerradas.

- Y al mismo tiempo, permite crear nuevas relaciones.

2.2.2. Las nuevas modalidades de relación social: las comunidades virtuales

Internet se ha convertido, en pocos años, en un espacio social más. Los internautas han convertido la Red en un nuevo espacio de sociabilidad en el cual las personas se relacionan y reúnen movidas por razones muy diversas, lo que ha dado lugar a maneras de convivencia igualmente plurales. Algunas de estas modalidades de convivencia se han denominado *comunidades en línea*, *comunidades virtuales* o *comunidades de Internet*. De esta manera, los espacios construidos por las tecnologías de la información y de la comunicación han llegado a ser últimamente importantes territorios de influencia social, de producción y consolidación social y de transformación cultural.

Según Rheingold, para que surjan comunidades virtuales “es necesario un grupo de gente que mantenga durante un tiempo suficiente conversaciones continuadas y con bastantes sentimientos humanos para formar redes de relaciones personales en el ciberespacio. En la misma línea, podemos sumar resultados de investigaciones empíricas más recientes que han resaltado otros aspectos, como la comunión de intereses, las redes de afinidades, de opiniones o de acciones comunes” (H. Rheingold, 1993, p. 61).

Estas nuevas modalidades sociales que se constituyen con la mediación telemática comportan un reto a la hora de conceptualizar lo que tradicionalmente se ha entendido por *comunicación*, por *identidad* o por *comunidad*.

Los primeros trabajos sobre estas modalidades de relación presentaron las producciones sociales que se generaban en estos espacios como sociabilidades que respondían a las mismas características que las de los entornos *normales*. No había diferencias significativas, la tecnología era algo meramente circunstancial. Últimamente, sin embargo, las producciones sociales que se generan en estos entornos reciben una consideración específica, porque son colectivos que combinan y se componen a partir de personas y de determinadas tecnologías. Como ya ha argumentado Sherry Turkle, las muy variadas comunidades que aparecen en línea permiten a las personas generar experiencias, relaciones, identidades y espacios para vivir que sólo surgen por medio de la interacción con esta determinada tecnología.

Esta transformación del paisaje en el cual nos relacionamos nos ha hecho plantear algunas preguntas: ¿transforman estos espacios nuestros comportamientos? ¿Nos hacen más sociables? ¿O,

por el contrario, nos aíslan más de la sociedad? Ninguna de las tres cosas. Parece que desde un punto de vista individual no modifica en exceso nuestra sociabilidad, pero en cambio permite la emergencia de colectivos específicos que sólo tendrían posibilidades de conformarse en un espacio virtual como éste.

Las comunidades virtuales en Internet son propiamente comunidades. Es decir, generan sociabilidad, relaciones y redes de relaciones humanas, específicas y diferentes a las que se dan en las denominadas, por contraposición, *comunidades físicas*. Tienen otro tipo de lógica y otro tipo de relaciones. ¿Cuál es la lógica específica de la sociabilidad en línea? ¿Qué las une?

Los principales estudios destacan que las comunidades virtuales son comunidades basadas, en la mayoría de los casos, en afinidades, valores y lazos selectivos. Se trata de relaciones alejadas de las relaciones estrechas familiares o vecinales. Con frecuencia, son comunidades vinculadas a actividades puntuales o actividades de ocio, y que aprovechan la flexibilidad y el acceso masivo que posibilita la Red y las formas electivas que refuerza.

De la misma forma, se destaca que estas comunidades no anulan ni imposibilitan las relaciones no virtuales que mantenemos. Al contrario, cuantas más relaciones físicas tenemos y más fuertes son, más utilizamos Internet y más se fortalecen estas relaciones. Parece, pues, que el papel social de estos espacios es el de construir y reforzar un tipo de relaciones determinadas.

A menudo se ha interpretado que estas *nuevas* comunidades, o asociaciones, en realidad no eran tan nuevas, ni siquiera tan diferentes como pretendían defender los abanderados de las nuevas tecnologías y sus posibilidades. Estas nuevas comunidades eran copias de las auténticas, fuera de la red, y reproducían sus formas de conformarse y de regirse, comunicarse y mantenerse. Al mismo tiempo, se ha intentado dar una imagen excesivamente frívola de este tipo de comunicaciones. Existe la idea de que Internet es un lugar en el que la gente habla de cualquier tontería, traviste sus identidades, chismorrea, etc. Esta idea no deja de ser superficial. Es minoritario este uso de la Red. Internet, en cambio, se ha mostrado como un auténtico medio para las relaciones sociales, es decir, como un espacio que permite vínculos muy fuertes.⁸

Los vínculos más fuertes, en este sentido, se dan por la utilización de Internet para desarrollar tareas políticas o personales, de intereses concretos o de actividades de placer. En línea podemos componer lazos diferentes, desarrollar y organizar relaciones que fuera de línea (*off-line*) serían difíciles de llevar a cabo. Por ejemplo, destacan las organizaciones de ayuda entre personas mayores, Seniornet, o redes de solidaridad, de refuerzo de vivencias compartidas, de información religiosa, científica, o de movilización social.

Internet también es, pues, la sociedad. No se trata de un medio uniforme, que se sobreponga a los mundos reales y los borre. Expresa procesos, intereses y valores sociales, e incluso permite la formación de nuevos colectivos y asociaciones.

En resumen, la comunidad no es una esencia, sino una confluencia. Internet reafirma este postulado. La sociabilidad en el ciberespacio se constituye sobre la base material y tecnológica de una sociedad en red. La infraestructura tecnológica y el medio organizativo permiten el desarrollo de una serie de nuevas modalidades de relación. La nueva condición social se estructura en torno a redes de información, a partir de la tecnología de información microelectrónica estructurada en Internet.

Por otro lado, Internet no es simplemente una tecnología: se trata del medio de comunicación que constituye la manera organizativa de nuestras sociedades.

Es el equivalente a lo que la fábrica significó para la era industrial. En la sociedad de la información lo importante no es sostener ni transformar, sino conectar. El éxito de las comunidades

virtuales ha sido interpretado con frecuencia como la causa del descenso de las comunidades no virtuales. Sin embargo, en ningún momento Internet hace que la sociabilidad sea sustituida ni anulada, sino incrementada y multiplicada. Transformaciones sociales y culturales emergentes en la sociedad de la información y de la comunicación

2.3. El ciberespacio y la cibercultura: impactos sociales y culturales

2.3.1. La arquitectura de un nuevo territorio: el ciberespacio

“Internet es el corazón de un nuevo paradigma sociotécnico que constituye en realidad la base material de nuestras vidas y de nuestras formas de relación, de trabajo y de comunicación. Lo que hace Internet es procesar la virtualidad y transformarla en nuestra realidad, constituyendo la sociedad red, que es la sociedad en que vivimos” (M. Castells, 2000). El crecimiento y gran desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de la información ha transformado y acercado masivamente nuevas maneras y formatos de comunicación. Estas transformaciones han provocado que se haga necesario reflexionar sobre los cambios que se han producido en nuestras sociedades, cambios irreversibles que nos hacen variar muchas de las fronteras que dominaban nuestras sociedades previas.

Construimos un territorio, virtual, compartido, que muchos han denominado *ciberespacio*:

“Para mí el ciberespacio es un espacio metafórico, no un espacio verdadero. Es un espacio de comunicación. Un espacio de comunicación abierto para la interconexión mundial de los ordenadores. Eso es el ciberespacio, y la cibercultura es el conjunto de técnicas, de maneras de hacer, de maneras de ser, de valores, de representaciones que están relacionadas con la extensión del ciberespacio y, muy probablemente, el ciberespacio continuará extendiéndose. Todos los ordenadores del planeta estarán interconectados y cada vez más personas, más grupos y más instituciones participarán en la comunicación que tiene lugar en este espacio. Así que, cuando hablamos de cibercultura, nos referimos a una cultura en el sentido antropológico. Mi hipótesis principal es que, lejos de ser una subcultura de los fanáticos de la Red, la cibercultura expresa una mutación importante de la esencia misma de la cultura”.

P. Lévy (1998). *La cibercultura, el segon diluvi?*. Barcelona: Ediuoc / Proa.

Esta interconexión e interactividad comunicativa de alcance global está construyendo nuevas formas sociales y culturales. El ciberespacio es el mediador que materializa el contexto comunicativo, en permanente transformación, colectivo, masivo, local pero también de alcance global. El contexto toma la forma visible del gran hipertexto que todos visitamos y denominamos *World Wide Web*. Los mensajes se encadenan en diferentes recorridos, se conectan, se discuten, se entrelazan. Así es como vamos conformando la cultura y la tradición, y mantenemos los conocimientos y las tradiciones, alimentándolas, recreándolas, innovando, como siempre hemos hecho con la comunicación. Sin embargo, por otra parte, también cada vez más podemos desplegarlos en el espacio, de manera horizontal, siguiendo líneas de recorrido nómadas que son transversales a estas tradiciones. Podemos mezclar tradiciones culturales, sin excluir ninguna. Parece que crecemos más por mezcla que por exclusión.

La sociedad que se dibuja a raíz de la irrupción de las nuevas tecnologías no entiende de límites claros y es estricta. Se trata de una sociedad en transformación permanente. El ciberespacio, como contexto compartido, no se agota en su uso. Es una tendencia que toma diferentes modalidades, que crece y se amplía, que se modifica constantemente.

2.3.2. Características del nuevo territorio

Cada vez más aspectos de nuestra realidad cotidiana pasan por su relación con la información y su movimiento. Trabajamos y nos informamos recibiendo e intercambiado información, enviando, consultando y parasitando datos e informaciones. Si antes transportábamos sólidos y doblábamos metales, ahora nos conectamos y repartimos información. La comunicación se despliega en una magnitud hasta ahora desconocida. El movimiento de la información nos conecta a todos y teje redes globales que no dejan de ampliarse. Éstas no son estables, son colectivas y están en permanente transformación.

Si nos movemos por estas nuevas redes, por las cuales circula el mensaje, tejemos un mundo sin distancias. *Aquí y allí, dentro y fuera, cerca y lejos...* son términos que dejan de tener sentido en este nuevo medio compartido, por el que circulamos y enviamos y recibimos mensajes. Espacios de distinta condición, diferentes lenguas, tiempos distintos y dispersos y ritmos diferentes se pueden reunir y conjuntar para la acción del mensaje.

Si los arquitectos clásicos, de piedras y edificios, de materias sólidas, contribuyeron a la producción del material práctico, institucional y ecológico sobre el cual se conformaron y desarrollaron grupos sociales, los arquitectos digitales, trabajando con redes de información, con silicio y materialidades más volátiles, serán los productores de las nuevas sociedades.

Los entornos virtuales representan una nueva realidad, una realidad propia, idiosincrática, que no dependería de otras realidades para tener una definición plena y con sentido. Decimos que es una realidad diferenciada y con sentido porque tiene y contiene sus reglas de funcionamiento y sus operaciones de producción y reproducción, y puede generar fenómenos de sociabilidad, configurar relaciones sociales y grupos, etc. Y además, nos muestra que esta realidad tiene la peculiaridad de redefinir fenómenos como el de la identidad o el de las relaciones de poder y control.

Esta sociedad del conocimiento nos remite a un nuevo *universo* donde encontramos que todos los lugares se reúnen en un mismo lugar y donde cada sitio dirige hacia todos los lugares. Con toda probabilidad, esta modificación encamina a las sociedades contemporáneas hacia profundas transformaciones sociales y culturales.

2.3.3. La brecha digital

Internet prolonga nuestro mundo, pero también crea límites que dividen el mundo en dos mitades: quienes disponen y quienes no disponen de estas tecnologías comunicativas. La competitividad económica, así como la individual y laboral, necesitan cada vez más la adquisición de destrezas y conocimientos en esta área. El desarrollo de una economía basada en el flujo de informaciones y códigos que pasan por estas autopistas de la información, y en redes de comercio globales, aumenta la divisoria entre países pobres y países ricos.

Una vez que la información está en la red, y el conocimiento codificado, pero no el conocimiento que se necesita para hacer lo que se quiere, hay que saber dónde está la información, cómo buscarla, cómo procesarla y cómo transformarla en conocimiento específico para lo que se desea. Esta capacidad de *aprender a aprender*, y de saber qué hacer con lo que se aprende, es socialmente desigual y está vinculada al origen social, al nivel de educación. Éste es el punto donde en estos momentos la divisoria digital es más fuerte. ¿Conseguiremos vencer estas divisorias? ¿Tenemos que

enseñar a aprender, más que enseñar contenidos?

3. La transformación de los espacios públicos de opinión y de política

El ágora o el foro público, en una plaza o un parlamento, deja lugar al foro virtual o cibernético. Hay una serie de transformaciones de los espacios públicos que afectan también a la manera de hacer y participar de la política. El control de la información y de la opinión, y su precio, como nos decía el magnate Carver, es parte de las nuevas relaciones de poder que estos espacios constituyen. La gestión de la incertidumbre, el control de los medios o el comercio de información son algunas de las acciones que se van haciendo habituales en estos espacios. En estos parámetros, pues, varía la forma de ejercer el dominio y el control.

Sin embargo, la protesta y la solidaridad también se han visto modificadas en estos nuevos entornos. La mayoría de los movimientos sociales y políticos de todo el mundo y de todas las tendencias utilizan Internet como manera privilegiada de acción y de organización. Se trata de movimientos que son coaliciones en red, que trabajan para unos objetivos comunes y compartidos y que han visto favorecidos sus intereses por la posibilidad organizativa y como instrumento de comunicación que proporciona Internet. La comunicación, la información y el debate son imprescindibles para la conformación de estas iniciativas y por su impacto social. Las nuevas tecnologías ofrecen el escenario privilegiado para desarrollar la red necesaria de soporte y de comunicación.

El poder y la política también funcionan, pues, en estas redes globales. La información y el control de los medios que posibilitan el paso de lo local a lo global redefinen estos horizontes desde los cuales pueden entenderse las relaciones sociales. Como nos dice Castells (2000): Internet es la conexión globallocal que constituye la nueva manera de control y de movilización social en nuestra sociedad.

3.1. La multiplicación de realidades

Con frecuencia, la emergencia de nuevas realidades, de realidades paralelas, virtuales o simuladas, se ha visto como una amenaza a la auténtica realidad, fuera de la virtualidad, como lo que ponía en peligro la autenticidad. Después de unos años de convivencia, nos damos cuenta de que no es exactamente así. No sólo no se ha puesto en peligro la realidad, sino que se ha multiplicado gracias a estas nuevas tecnologías. No se ha anulado ni ha perdido sustancia, sino que han aparecido modalidades culturales nuevas: hibridaciones entre el mundo no virtual y el mundo virtual que han hecho crecer y desarrollar vínculos entre dos mundos que hasta ahora se veían como realidades paralelas.

Caminamos por museos, ciudades y casas virtuales sin que ello indique que nuestra experiencia es menos real o no es auténtica. Simplemente, se trata de otro movimiento que se da sobre otras condiciones y sobre un formato multimedia que transforma nuestro acercamiento. Nuestras realidades se recrean, duplican y a menudo friccionan en esta multiplicidad de espacios que habitamos. Podemos recorrer, sin saberlo, el mismo espacio virtual a kilómetros de distancia, mientras que

juntos, en la misma sala, podemos estar virtualmente a millones de años, o navegando por espacios en lenguas diferentes, uno por un museo de ciencia y otro por una página comercial de camisetas con motivos musicales.

El espacio virtual no es un espacio que amenace la realidad, ni siquiera que la sustituya. Enriquece las modalidades y las combinatorias de relación que conocemos. No tenemos problemas para convivir en la yuxtaposición de realidades.

3.2. Transformaciones en la identidad

En el ciberespacio, nuestras identidades y las de los demás se reducen y codifican en números, dígitos, sobrenombres (*nick names*) y en palabras sobre una pantalla que son descodificadas, desempaquetadas, respondidas y modificadas por otros a lo largo de un flujo de relaciones. Nos relacionamos en múltiples lenguas, por medio de traductores o sin ellos y generamos códigos nuevos. Mediante narraciones, caricaturas y proliferaciones de códigos multiplicamos nuestras identidades, nombres y características personales. Aunque es un tema de abierta discusión, la identidad, tal y como la hemos conocido, parece verse modificada en estos entornos virtuales.

A grandes rasgos, antes nos era fácil concebir al individuo, como su nombre indica (indivisible), íntegro, único, autónomo, racional, estable. Ahora, en cambio, es sencillo encontrar una multiplicación de referentes y de originales, fragmentados, inestables, componibles con otras identidades. Internet se convierte en una tecnología inesperada, cotidiana, pero extremadamente importante en la conformación de aspectos como nuestra identidad. Los espacios virtuales alimentan la construcción de identidades, su movilidad, su fragmentación e innovación. Lejos, sin embargo, de resultar una amenaza, anticipan una nueva forma de concebir la pertenencia, la identidad y la definición de comunidad.

Las transformaciones tecnológicas suponen modificaciones comunicativas, sociales y culturales importantes. Entre éstas, reflexionamos sobre los cambios que experimenta nuestra manera de definirnos, relacionarnos y concebir la identidad.

3.3. La necesidad de un mapa

Muchos de los importantes cambios a los cuales se ven sometidos nuestras sociedades contemporáneas tienen su raíz en las profundas transformaciones que han introducido las tecnologías de la información y de la comunicación. El salto tecnológico introduce un cambio irreversible en nuestras sociedades. Este cambio comporta que muchas de las fronteras que parecían dadas y fijas, bajo las cuales entendíamos y compartíamos conocimientos, visiones del mundo, memorias y sentimientos, sean profundamente transformadas.

La vinculación con tecnologías de amplio alcance nos ha supuesto la infraestructura para unas nuevas relaciones comunicativas y para formas sociales diferentes. Ante estas transformaciones que conforman un nuevo territorio, es necesario que nos hagamos un mapa.

Generalmente necesitamos mapas para ubicarnos en lo nuevo o desconocido, en lo que escapa a una ley o previsión. Ésta es precisamente la naturaleza de los nuevos espacios virtuales y comunicativos por los cuales circulamos. Las potencialidades que ofrece y los usos que les vamos

dando no dejan de variar y de incluir transformaciones.

Ahora bien, si queremos recoger este mapa, difícilmente podremos explicar todos los matices y detalles que incluye. ¿Por qué? Pues porque las nuevas tecnologías nos posibilitan espacios virtuales, potenciales, que no dejan de aumentar en dimensiones, combinaciones y usos. Las nuevas tecnologías nos invitan a variar las premisas en las cuales se sustentan muchos de nuestros debates contemporáneos.

3.4. La etnografía virtual como herramienta metodológica

Lejos de suponer un modo de comunicación desestructurado y anárquico, la hipermedia inicia una nueva poética comunicativa, una nueva retórica, una nueva pragmática. En un ambiente más abierto y poroso, sin embargo, en el cual el contexto es cambiante, virtual e incluso descontextualizado, y donde lo local y lo global es trenzado de manera constante y nueva, parece que es difícil aplicar otras herramientas metodológicas que nos permitan entender cómo nos relacionamos y nos comunicamos en estos entornos. Necesitamos, pues, una herramienta que permita integrar estos aspectos y analizar la naturaleza dinámica, multimedia e interactiva que caracteriza estos espacios.

El hipertexto abre una serie de innovaciones desde un punto de vista metodológico, como el hecho de enlazar datos, el análisis y la interpretación sobre el mismo medio y la yuxtaposición de materiales como la escritura, las formas visuales y no visuales. Una nueva multisemiótica resulta posible gracias a las tecnologías digitales.

La etnografía virtual aparece como una buena estrategia para enfrentarse a estos espacios. Ésta hereda las características de la etnografía clásica e incorpora variaciones en su trabajo para adaptarse a estos entornos virtuales. Como metodología no sustituye ninguna de las metodologías existentes, sino que desempeña su propio papel y trata de perfeccionarse en un ambiente para enfrentarnos al cual no teníamos herramientas previas. Permite recorrer y registrar secuencias de relaciones: recorrer los enlaces múltiples, analizar diferentes documentos multimedia, registrar conversaciones y *chats* y realizar entrevistas en línea. Como toda metodología etnográfica, su riqueza analítica radica en el hecho de que permite una gran combinatoria de estrategias de recogida y análisis de la información.⁹

La hipermedia ofrece a los etnógrafos y a los estudiosos sociales un poderoso medio para actuar. Sus potencialidades radican precisamente en la posibilidad de integrar metodologías previas y de utilizar muchas técnicas para explicar la complejidad de estos espacios. De hecho, muchos etnógrafos integran técnicas y características hipermedia en sus trabajos, sobre todo por el fuerte poder descriptivo e informativo que aportan.

Al igual que toda estrategia de recogida y análisis de la información, la etnografía virtual introduce nuevos interrogantes éticos. ¿Cómo nos enfrentamos con la confidencialidad si, literalmente, queremos captar y recorrer todos los rastros que dejan los usuarios? ¿Cómo integramos elementos audiovisuales?

3.5. ¿Hacia dónde van el conocimiento y la cultura?

Hoy en día asistimos a las bibliotecas y los museos virtuales. El conocimiento es nuevamente

incorporado a las vivencias cotidianas, es compartido, es interactivo más que almacenado en espacios estáticos. Nos volvemos a parecer a las comunidades orales, gracias al mundo virtual por el cual se dan nuestras relaciones e interacciones, pero con las ventajas y las posibilidades universales que ofrecen las demás innovaciones.

La fusión de documentos numéricos, de *software* inteligente, de los sistemas de bases de datos y de las técnicas de simulación y de multimedia interactivos ya es una realidad posibilitada por esta interconexión, casi mundial, de memorias de ordenador. Estas arquitecturas electrónicas construyen una red de comunicación internacional donde todos los datos pueden ser intercambiados y comentados.

Tenemos conocimientos distintos, fragmentados y dispersos por la red. Gracias, sin embargo, a estos espacios que compartimos, podemos pensar juntos y reunir nuestras memorias y nuestros proyectos. La continuidad parece dominar estos tiempos y estos espacios, fragmentados y dispersos, discontinuos, pero compartidos y virtualmente conectables.

Con estas telecomunicaciones, como su nombre indica, y lo hemos ido repitiendo, conseguimos prolongarnos de manera casi universal, conquistar lugares alejados, recoger lo más alejado a la localidad de nuestras relaciones cotidianas y al mismo tiempo poblar este espacio global con las singularidades y las experiencias más locales y efímeras que nos suceden. La comunicación se despliega en una dimensión potencial, desconocida.

¿Qué formas, sin embargo, de articulación y conformación cultural fomentan o desaniman estos nuevos espacios? Las simulaciones interactivas, las bases de datos numéricas, las codificaciones de largas combinaciones numéricas, las imágenes en movimiento y los vínculos se hacen imprescindibles en estas nuevas modalidades de comunicación y de transmisión de la información. Nuestras sociedades se conforman sobre este espacio interactivo, explorable, móvil y modificable, y se diversifican en miles de depósitos de datos.

¿Será esto como volver a la edad paleolítica, no dominada ni por el texto ni por las lenguas normalizadas, pero con todos los poderes del texto, y dotados con instrumentos entonces desconocidos, capaces de generar signos vivos y dinámicos que no dejan de crecer y modificarse?

En resumen, gran parte de los cambios en las sociedades contemporáneas tienen sus raíces en las profundas transformaciones que han introducido las tecnologías de la información y de la comunicación. Este cambio comporta que muchas de las fronteras que parecían dadas y fijas, bajo las cuales entendíamos y compartíamos conocimientos, visiones del mundo, memorias y sentimientos, sean profundamente transformadas. Este nuevo espacio está caracterizado por la mezcla y la continuidad.

El espacio virtual no amenaza la realidad y tampoco la sustituye. Enriquece las modalidades y las combinatorias de relación que conocemos. No tenemos problemas para convivir en la yuxtaposición de realidades. Con frecuencia encontramos, a partes iguales, apasionamientos sobre las posibilidades o los peligros que anticipan o permiten estos cambios. Son motivo de excelencia y de malos augurios. Más allá de tomar partido por una u otra posición, es necesario llevar a cabo una cuidadosa reflexión sobre los cambios sociales que estas nuevas posibilidades abren, condicionan o restringen.

-
1. Puede encontrarse más información sobre la implicación y las consecuencias sociales de la innovación tecnológica en X. Duran (1993).
 2. Para más información sobre la naturaleza de este cambio, consultar los trabajos siguientes: J. Baudrillard (1978) y M. Poster (1990).
 3. En la red es fácil encontrar trabajos que expliquen la naturaleza y la historia de Internet. Podemos encontrar una historia de

Internet, en castellano, en la siguiente página: <http://www.intec.edu.do/~bistec/Internet/historia/>

Una_historia_abreviada_del_Internet.htm. Pueden leer dos conferencias a cargo del profesor Manuel Castells, en las cuales se reflexiona sobre las transformaciones sociales y culturales de Internet. Lección inaugural del programa de doctorado sobre la sociedad de la información y el conocimiento (20002001), a cargo del profesor Manuel Castells, titulada: "Internet y la sociedad red": <http://www.uoc.es/web/cat/articles/castells/castellsmain.html>.

4. N. del E.: En inglés, *digerati* es un derivado de *literati*. *Literati* son las 'personas interesadas en la literatura o las artes'; los *digerati* (*digital* + *literati*) son las 'personas versadas en el uso de los ordenadores y tecnologías'. Si *literati* se traduce por 'literatos', *digerati* podría traducirse por 'digeratos'.
5. *Topología*. La topología es una rama de las matemáticas que podría llamarse *geometría cualitativa*, en la que se deja a un lado nociones cuantitativas como longitud, ángulo, área, volumen, y se centra en cuestiones cualitativas como por ejemplo: ¿cuál es el borde de un objeto?, ¿es un objeto conexo, o tiene varias componentes?, ¿tiene agujeros?, ¿está acotado, o tiene partes infinitamente alejadas?, etc. Se basa esencialmente en nociones que tienen que ver con la *proximidad* o la *posición relativa* entre los puntos.
6. Pueden encontrarse más detalles sobre esta distinción y sobre los elementos que caracterizan a esta sociedad en el libro del sociólogo Z. Bauman (1999).
7. Para más información, consultar M. Poster (1995). Su página web incluye mucha información sobre este tema: <http://www.hnet.uci.edu/mposter/>; También podemos encontrar un artículo interesante en inglés: <http://www.hnet.uci.edu/mposter/writings/internet.html>.
8. Para más información, pueden ver el Grupo de Investigación en Comunidades Virtuales de la UOC: <http://cibersociedad.rediris.es/>; Observatorio para la cibersociedad: <http://www.ub.es/antropo/ciber/index.html>; Resource Center for Cyberculture Studies: <http://www.com.washington.edu/rccs/>; Virtual Society? the social science of electronic technologies: <http://virtualsociety.sbs.ox.ac.uk/>.
9. Para más información o para ver experiencias analizadas desde este enfoque metodológico, visitar: Cybersoc.com. sociological and ethnographic research of cyberspace: <http://www.cybersoc.com/>; A. Coffey; P. Atkinson; B. Holbrook (1996). <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/1/1/4.html>; B. Dicks; B. Mason (1998). <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/3/3/3.html>.

Bibliografía

Capítulo I

- Blumer, H. (1982). *El interaccionismo simbólico*. Barcelona: Hora.
- Burr, V. (1996). *Introducción al construccionismo social*. Barcelona: Editorial UOC.
- Chartier, R. (1999/2000). *Cultura escrita, literatura e historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Debray, R. (2000/2001). *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós.
- Dery, M. (1995/1998). *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*. Madrid: Siruela. Goody, J., y Watt, I. (1968). Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Haraway, D. (1991/1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Kerckhove, D. de (1999). *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica*. Barcelona: Gedisa.
- Lévi, P. (1997). *La cibercultura, el segon diluvi?* Barcelona: Ediuoc/Proa.
- O'Donnell, J. J. (1998/2000). *Avatares de la palabra. Del papiro al ciberespacio*. Barcelona: Paidós.
- Ong, W. J. (1982/1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turkle, S. (1997). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós.
- Vázquez Montalbán, M. (1999). *Marcos: El señor de los espejos*. Madrid: Aguilar.
- Wallace, P. (1999/2001). *La psicología de internet*. Barcelona: Paidós.

Capítulo II

- Ardèvol, E. y Muntañola, N. (2004). *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC.
- Ascher, M. y Ascher, R. (1991/1997). Civilización sin escritura: los incas y el quipu. En D. Crowley y P. Heyer. *La comunicación en la historia. Tecnología, cultura, sociedad*. Barcelona: Bosch.
- Augé, M. (1998/2001). *Ficciones de fin de siglo*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (1978/1998). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bohannon, L. (1966/1993). Shakespeare en la selva. En H. M. Velasco (Comp.), *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid: UNED.
- Burke, P. (2000/2002). *Historia social del conocimiento: de Gutenberg a Diderot*. Barcelona: Paidós.
- Buxó, M. J. (2003). El Paisaje Cosmológico de la Arquitectura en el Suroeste de Norteamérica. *Revista Española de Antropología Americana* (vol. ext.).
- Calvo, Ll. y Roque, M. A. (dirs.) (2004). *Literatures orals i nous espais de comunicació a la Mediterrània*. Barcelona: CSIC-Generalitat de Catalunya.
- Cardona, G. R. (1981/1999). *Antropología de la escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Castells, M. (2001/2002). *La galàxia internet*. Barcelona: Rosa dels vents, Editorial UOC, Plaza y Janés Editores.
- Chibbett, D. (1977). *The History of Japanese Printing and Book Illustration*. Tokyo / Nueva York / San Francisco: Kodansha Int.
- Clastres, P. (1974/1993). *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Coulmas, F. (1989). *The Writing Systems of the World*. Oxford: Basil Blackwell.
- Creus, J. (1997). *Identidad y Conflicto: estudio de la tradición oral de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Crowley, D. y Heder, P. (Ed.) (1991/1997). *La comunicación en la historia. Tecnología, cultura, sociedad*. Barcelona: Bosch.
- Derrida, J. (1967/1978). *De la gramatología*. México D.F.: Siglo XXI.
- Diringer, D. (1948). *The Alphabet: a key to the history of mankind*. Londres: Hutchinson.
- Durkheim, E. (1900-1901/1996). Sobre el totemismo. *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel.
- Durkheim, E. y Mauss, M. (1901-1902/1996). Sobre algunas formas primitivas de clasificación. *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel.
- Durkheim, E. (1915/1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Ed. Schapire.
- Foucault, M. (1971/1999). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (1966/1974). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.

- Eisenstein, E. L. (1979). *The Printing Press as an Agent of Change*. Cambridge: Cambridge University Press (traducción abreviada al español: Eisenstein, E. L. (1979/1994). *La revolución de la imprenta en la edad moderna europea*. Madrid: Akal).
- Febvre, L. y Martin, H. J. (1957/1958). *La aparición del libro*. México D.F.: Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana.
- Frazer, J. (1890/2003). *La rama dorada*. México, D.F.: F.C.E.
- García Muñoz, A. (1995). *Los que no pueden vivir de lo suyo: trabajo y cultura en el Campo de Calatrava*. Madrid: Ministerio de Agricultura.
- Gelb, I. J. (1952/1982). *Historia de la escritura*. Madrid: Alianza.
- Goody, J. y Watt, I. (1963). Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (1968/1996) (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa.
- Goody, J. (1977/1985). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.
- Goody, J. (1996/1998). *El hombre, la escritura y la muerte*. Barcelona: Península.
- Gottlieb, N. (1995). *Kanji Politics: Language Policy and Japanese Script*. Londres / Nueva York: Kegan Paul International.
- Gottlieb, N. (2002). Language. En S. Buckley (Ed.), *Encyclopedia of Contemporary Japanese Culture*. Londres / Nueva York: Routledge.
- Guarné, B. (1997). La comunicación visual a través de las imágenes. En Aguirre, A. (Ed.), *Cultura e identidad cultural*. Barcelona: Ediciones Bardenas.
- Guarné, B. (2004). Imágenes de la diferencia. Alteridad, discurso y representación. En E. Ardèvol y N. Muntañola (Ed.), *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC.
- Hannas, Wm. C. (1997). *Asia's Orthographic Dilemma*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harris, R. (1995/1999). *Signos de escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Havelock, E. A. (1963/1994). *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- Havelock, E. A. (1986/1996). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.
- Horton, R. (1967/1991). El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental. *Ciencia y Brujería*. Barcelona: Anagrama.
- Ifrah, G. (1985/1987). *Las cifras. Historia de una gran invención*. Madrid: Alianza.
- Ifrah, G. (1994/2001). *Historia universal de las cifras*. Madrid: Espasa Calpe.
- Jean, G. (1987/1989). *La escritura, archivo de la memoria*. Madrid: Aguilar.
- Leach, E. (1976/1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1955/1963). *Tristes Tropiques*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1958/1992). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1962/2003). *El totemismo en la actualidad*. México D.F.: F.C.E.
- Lévi-Strauss, C. (1962/1992). *El pensamiento salvaje*. México D.F.: F.C.E.
- Lévi-Strauss, C. (1978/2002). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Lévy, P. (1998). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- Lévy-Bruhl, L. (1922/1972). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Pléyade.
- Lévy-Bruhl, L. (1935/1978). *La mitología primitiva*. Barcelona: Edicions 62.
- Lord, A. B. (1960/2000). *The Singer of Tales*. Cambridge: Harvard University Press.
- Luria, A. R. (1973/1987). *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*. Madrid: Akal.
- Malinowski, B. (1948/1994). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- Mauss, M. (1909/1970). La oración. *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona: Barral.
- Mauss, M. (1971). *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II*. Barcelona: Barral.
- McLuhan, M. (1962/1973). *La Galaxia Gutenberg. La formación de l'home tipogràfic*. Barcelona: Edicions 62.
- McLuhan, M. (1964/1996). *Comprender los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- McLuhan, M. y Powers, B. R. (1989/1995). *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- McLuhan, M. (1991/1997). La comprensión de la radio. En D. Crowley y P. Heyer (Eds.), *La comunicación en la historia. Tecnología, cultura, sociedad*. Barcelona: Bosch.
- Medina, F. X. (2004). La construcción de la tradición. Reflexiones sobre el discurso publicitario y la alimentación en el área mediterránea. En Ll. Calvo y M. A. Roque (Dir.), *Literatures orals i nous espais de comunicació a la Mediterrània*. Barcelona: CSIC-Generalitat de Catalunya.
- Miller, R. A. (1967). *The Japanese Language*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- Olson, D. R. (1994/1998). *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Ong, W. J. (1982/1999). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México D.F.: F.C.E.
- Sampson, G. (1985/1997). *Sistemas de escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Schmandt-Besserat, D. (1997). *How Writing Came About*. Austin: University of Texas Press.
- Seeley, C. (1991). *A History of Writing in Japan*. Leiden / Nueva York / Kobenhavn / Colonia: E.J.Brill.

- Tylor, E.B. (1871/1977). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Virilio, P. (1996/1999). *El cibermundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- Yanai, T. (1994). Rememoración y repetición: análisis de un relato mapuche sobre la creencia. *Scripta Ethnologica*, XVI.
- Yanai, T. (1997). Oralidad mapuche, o ¿qué aprendemos de este otro modo de pensar y de ser?. *Mitológicas*, XII. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Capítulo III

- Abril, G. (1997). *Teoría General de la Información*. Madrid: Cátedra.
- Barthes, R. (1957/1999). *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI.
- Birdwhistell, R. L. (1959). Contribution of Linguistic-kinesic Studies to the Understanding of Schizophrenia. En A. Auerback (Ed.), *Schizophrenia. An Integrated Approach* (pp. 99-123). Nueva York: The Ronals Press.
- Bougnoux, D. (1998). *Introducción a las ciencias de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Debray, R. (2001). *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós.
- De Certeau, M. (1990). *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer (vol. 1)*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Díaz, F. (2000) (Ed.). *Sociologías de la Situación*. Madrid: La Piqueta.
- Elías, N. (1970). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Gergen, K. (1994). La autonarración en la vida social. *Realidades y Relaciones. Aproximaciones a la construcción social* (pp. 231-258). Barcelona: Paidós.
- Giedion, S. (1948). *La mecanización toma el mando*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Goffman, E. (1970). *Ritual de la Interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Goffman, E. (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1959/1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1961/1986). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1961). *Encounters. Two studies in the sociology of interaction*. Indianapolis:Bobbs-Merrill.
- Goffman, E. (1963/1995). *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1967). *Interaction Ritual*. Nueva York: Doubleday Anchor.
- Goffman, E. (1969). *Strategic Interaction*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goffman, E. (1971). *Relations in Public*. Nueva York: Basic Books.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis*. Nueva York: Harper and Row.
- Goffman, E. (1981). *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Abril, G. (1997). *Teoría General de la Información*. Madrid: Cátedra.
- Hall, E. T. (1973). *La Dimensión Oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.
- Hall, S. (1980): Encoding/decoding. En Centre for Contemporary Cultural Studies (Ed.), *Culture, Media, Language*. Londres: Hutchinson.
- Hall, S. (1982). The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies. En Gurevitch et al. (Eds.), *Culture, Society and the Media*. Londres: Methuen.
- Katz, E. y Lazarsfeld, P. (1995). *Personal Influence. The Part Played By People in The Flow of Mass Communication*. Glencoe: The Free Press.
- McQuail, D. (1991) (2TM ed.). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós.
- Mattelart, A. (1995). *La invención de la comunicación*. Barcelona: Bosch.
- Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Mauss, M. (1966). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morin, E. (1966). *El espíritu del tiempo* (p. 135). Madrid: Taurus.
- Morley, D. (1999). *Family Televisión*. Londres: Routledge.
- Sapir, E. (1967). *Anthropologie*. París: de Minuit.
- Shannon, C. E. (1949). A mathematical Theory of Communication. *Bell System Technical Journal*. URL: <http://cm.bell-labs.com/cm/ms/what/shannonday/>
- Tarde, G. (1986). *La Opinión y la Multitud*. Madrid: Taurus.
- Virilio, P. (1986). *Speed and Politics: An Essay on Dromology*. Nueva York: Columbia University.
- Watzlawick, P. (1979). *¿Es real la realidad?*. Barcelona: Herder.
- Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J., y Jackson, D. D. (1989). *Teoría de la Comunicación Humana*. Barcelona: Herder.
- Winkin, Y. (1982). El telégrafo y la orquesta. En Y. Winkin (Ed.), *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairós.
- Winkin, Y. (1982) (Ed.). *La Nueva Comunicación*. Barcelona: Kairós.
- Wolf, M. (2000). *Sociologías de la Vida Cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Capítulo IV

- Althusser, L. (1970/1977). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Antaki, C. (1996). *Explaining and Arguing. The Social Organisation of Accounts*. Londres: Sage.
- Atkinson, J. M.; Drew, P. (1979). *Order in Court: The organization of Verbal Interaction in Judicial Settings*. Londres: Mcmillan.
- Billig, M. (1987). *Arguing and thinking*. Londres: Cambridge University Press.
- Billig, M. (1989). The argumentative nature of holding strong views: A case study. *European Journal of Social Psychology*, 19, 203-223.
- Billig, M. (1990/1992). Memoria colectiva, ideología y familia real británica. En D. Middleton y E. Edwards. *Memoria Compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido* (pp. 77-96). Barcelona: Paidós.
- Billig, M. (1991). *Ideology and Opinions*. Londres: Sage Publications.
- Billig, M. (1993). Studying the thinking society: social representations, rhetoric and attitudes. En G. M. Breakwell y D. V. Canter (Eds.). *Empirical approaches to social representations* (pp. 39-62). Oxford: Clarendon Press.
- Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D., y Radley, A. R. (1988). *Ideological Dilemmas*. Londres: Sage Publications.
- Bourdieu, P. (1990). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bruner, J. (1987). Life as narrative. *Social Research*, 54, 1-17.
- Bruner, J. (1990). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bruner, J. (1996). A narrative model of self construction. *Psyke & Logos*, 1, 17, 154-170.
- Burman, E. y Parker, I. (1993). *Discourse Analytic Research: Repertories and Readings of Text in Action*. Londres: Routledge.
- Burr, V. (1995/1996). *Introducción al construccionismo social*. Barcelona: Proa.
- Coulon, A. (1987/1988). *La etnometodología*. Madrid: Cátedra.
- Crossley, M. L. (2000). *Introducing narrative psychology: Self, trauma, and the construction of meaning*. Buckingham: Open University Press.
- Davidson, J. (1984). Subsequent versions of invitations, offers, requests, and proposals dealing with potential or actual rejection. En J. M. Atkinson y J. Heritage (Ed.), *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis* (pp. 102-128). Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, B. y Harré, R. (1990). Positioning: the discursive production of 'selves'. *Journal of the Theory of Social Behaviour*, 20, 43-63.
- Edwards, D. (1997). *Discourse and cognition*. Londres: Sage.
- Edwards, D., Middleton, D., y Potter, J. (1992). Toward a discursive psychology of remembering. *The Psychologist*, 5, 56-60.
- Edwards, D. y Potter, J. (1992). *Discursive psychology*. Londres: Sage.
- Edwards, D. y Potter, J. (1993). Language and causation: A discursive action model of description and attribution. *Psychological Review*, 1, 100, 23-41.
- Foucault, M. (1969/1978). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Gergen, K. (1994/1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. y Kaye, J. (1992). Beyond narrative in the negotiation of therapeutic meaning. En K. J. Gergen y S. McNamee (Eds.), *Therapy as social construction. Inquiries in social construction* (pp. 166-185). Londres: Sage Publications.
- Goodwin, C. y Goodwin, M. H. (1992). Assessments and the construction of context: Language. En A. Duranti y T. C. Goodwin (Eds.), *Rethinking context: Language as an interactive phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harré, R. y Van Langenhove, L. (1991). Varieties of positioning. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 21, 393-407.
- Harré, R. y Van Langenhove, L. (Eds) (2001). *Positioning Theory: Moral Contexts at Intentional Action*. Oxford: Blackwell.
- Heritage, J. (1984). *Garfinkel and Ethnometodology*. Cambridge: Polity.
- Henriques, J., Hollway, W., Urwin, C., Venn, C. E, y Walkerdine, V. (1984). *Changing the Subject, Psychology, Social Regulation and Subjectivity*. Londres: Methuen.
- Hollway, W. (1984). Gender difference and the production of subjectivity. En: J. Henriques, W. Hollway, C. Urwin, C. Venn y V. Walkerdine (Ed.), *Changing the Subject*. Londres: Methuen.
- Iñiguez, L. C. y Antaki, L. (1994). El análisis del discurso en Psicología Social. *Boletín de Psicología Social*, 44, 57-75.
- Josselson, R. y Lieblich, A. (Eds.) (1993). *Interpreting experience: The narrative study of lives*. Londres: Sage Publications.
- Kitzinger, C. y Frith, H. (1999). Just say no? Using conversation analysis to understand how young women talk about refusing sex. *Discourse & Society*, 3, 10, 293-316.
- Locke, A. y Edwards, D. (2003). Bill and Monica: Memory, emotion and normativity in Clinton's Grand Jury testimony. *British Journal of Social Psychology*, 2, 42, 239-256).
- Mishler, E. G. (1995). Models of narrative analysis: A typology. *Journal of Narrative and Life History*, 5, 87-123.
- Ochs, E. (2000). Narrativa. En T. Van Dijk (Comp.), *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso I: una introducción multidisciplinaria*, I (pp. 271-303). Barcelona: Gedisa.

- Parker, I. (1992). *Discourse Dynamics. Critical analysis for social and individual psychology*. Londres: Routledge.
- Parker, I. (Ed.). (1999). *Deconstructing psychotherapy*. Londres: Sage.
- Pomerantz, A. (1984). Agreeing and disagreeing with assessments: Some features of preferred/dispreferred turn shapes. En J. M. Atkinson y J. Heritage (Eds.). *Structures of social action: Studies in conversation analysis* (pp. 57-101). Cambridge: Cambridge University Press.
- Potter, J. y Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology*. Londres: Sage.
- Potter, J., Wetherell, M., Gill, R., y Edwards, D. (1990). Discourse: noun, verb or social practice?. *Philosophical Psychology*, 3, 2, 205-217.
- Potter, J. (1996/1998). *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Potter, J. y Wetherell, M. (1996). El análisis del discurso y la identificación de repertorios interpretativos. En A. J. Gordo-López y J. L. Linaza (Ed.). *Psicologías, discursos y poder (PDP)* (pp. 63-78). Madrid: Visor.
- Potter, J. (1998). Discursive social psychology: From attitudes to evaluations. *European Review of Social Psychology*, 9, 233–266.
- Potter, J. y Edwards, D. (2001). Discursive social psychology. En W. P. Robinson y H. Giles (Eds.), *The new handbook of language and social psychology* (pp. 103-118). Londres: Wiley.
- Polkinghorne, D. (1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: University of New York Press.
- Reddy, M. J. (1979). The conduit metaphor: A case frame conflict in our language about language. En A. Ortony. *Metaphor and Thought* (pp. 284-324). Cambridge: Cambridge University Press.
- Renkema, J. (1993/1999). *Introducción a los estudios sobre el discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Saussure, F. de (1916/1990). *Curs de lingüística general*. Barcelona: Edicions 62.
- Sapir, E. (1921/1974). *El lenguaje: introducción al estudio del habla*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sapir, E. (1929). The status of linguistics as a science. En D. G. Mandelbaum (Ed.), *Selected writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press
- Schiffirin, D. (2003). We Knew That's It: Retelling the Turning Point of a Narrative. *Discourse Studies*, 5, 4, 535-561.
- Stenner, P. (1993). Discoursing jealousy. En E. Burman e I. Parker. *Discourse Analytic Research: Repertories and Readings of Text in Action*. Londres: Routledge.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.
- White, M. y Epston, D. (1990/1993). *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Barcelona: Gedisa.
- White, M. (1995/2002). *Reescribir la vida: entrevistas y ensayos*. Barcelona: Gedisa.
- Whorf, B. L. (1956). *Language, Thought and Reality*. Nueva York: John Wiley Sons.
- Wittgenstein, L. (1953/1997). *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Edicions 62.
- Wolf, M. (1979/2000). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Wooffit, R. (1992). *Telling Tales of the Unexpected: The Organization of Factual Discourse*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Capítulo V

- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Bauman, Z. (1998). *Globalització. Les conseqüències humanes*. Barcelona: Ediuoc / Proa.
- Bauman, Z. (1999). *La globalización: consecuencias humanas* (1.ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Brzezinski, Z. (1970). *Between two Ages. America's Role in the Technotronic Era*. Nueva York: Viking Press.
- Castells, M. (1994). Flujos, redes e identidades: una teoría de la sociedad informacional. *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós.
- Castells, M. (2000a). *La era de la información. La sociedad red. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M. (2000b). *La era de la información. El poder de la identidad. Volumen II*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M. (2001). "Internet y la sociedad red" [en línea]. Conferencia inaugural del Programa de doctorado sobre la sociedad de la información y el conocimiento de la UOC. <http://www.uoc.edu/web/esp/articles/castells/castellsmain.html>.
- Coffey, A., Atkinson, P., y Holbrook, B. (1996). Qualitative Data Analysis: technologies and representations. *Sociological Research Online*, 1, 1.
- Dicks, B. y Mason, B. (1998). Hypermedia and Ethnography: Reflections on the Construction of a Research Approach. *Sociological Research Online*, 3, 3).
- Duran, X. (1993). Cronologia del avenços científics i tecnològics i els seu impacte social i cultural. *Papers* (Monográfico "Ètica i Tecnologia"). La Caixa.
- Lévy, P. (1995). *¿Qué es lo virtual?*. Barcelona: Paidós.
- Lévy, P. (1998). *La cibercultura, el segon diluvi?*. Barcelona: Ediuoc / Proa.
- McLuhan, M. y Powers, M. R. (1990). *La Aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Poster, M. (1990). *The mode of information. Poststructuralism and social context*. Cambridge: Polity Press.

- Poster, M. (1994/2001). Postmodern virtualities. En Meenakshi Gigi Durham y Douglas Kellner (Eds.), *Media and Cultural Studies: Keywords*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Poster, M. (1995). *The Second Media Age*. Oxford: Blackwell (capítulo 2 disponible en: <http://www.hnet.uci.edu/mposter/writings/internet.html>).
- Rheingold, H. (1993). A Slice of Life in My Virtual Community. En L. Harasim (Ed.), *Global Networks: Computers and International Communication*. Cambridge: MIT Press.
- Sancho, J. M. (1994). *Para una tecnología educativa*. Barcelona: Horsori.
- Serres, M. (1993/1994). *Angels. A Modern Myth*. Nueva York: Flammarion.
- Shannon, C. y Weaver, W. (1981). *Teoría matemática de la comunicación*. Madrid: Forja.
- Toffler, A. (1981). *La tercera ola*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Torres, J. (1994). *Globalización e interdisciplinarietà: el currículum integrado*. Madrid: Morata.
- White, M. A. (1987). *What curriculum for the information age?*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.