

Las narrativas autobiográficas en la construcción de la experiencia y el sí mismo

María Fernanda González

Universidad Nacional de Entre Ríos, (Argentina)

Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED (España)

Resumen

El artículo ofrece una explicación semiótica y psicogenética sobre cómo las narrativas autobiográficas organizan las experiencias y dan un sentido de continuidad al yo. Las narrativas son actuaciones comunicativas que se articulan en dos direcciones complementarias. Por un lado participan en la interpretación y construcción de significados sobre una situación y por el otro dan sentido a la propia actuación. Desde ese punto de vista puede comprenderse cómo se construye – de modo mediado y dialógico- la identidad narrativa, lo que lleva a la apreciación ética y estética de las actuaciones propias y del sí mismo.

Palabras claves: narrativas autobiográficas, identidad narrativa, experiencia

Abstract

The article offers a semiotic and psychogenetic explanation of how autobiographical narratives organize experiences and give a sense of continuity to the self. Narratives are communicative actions that are articulated in two complementary directions. On the one hand they participate in the interpretation and construction of meanings about a situation and on the other they give meaning to their own performance. From this point of view, we can understand how the narrative identity is constructed - in a mediated and dialogical way- which leads to the ethical and aesthetic appreciation of the own performances and of the self.

Key Words: *autobiographic narratives; narrative identity, experiences.*

Resumo

O artigo oferece uma explicação semiótica e psicogenética de como as narrativas autobiográficas organizam experiências e dão sentido de continuidade ao eu. As narrativas são ações comunicativas articuladas em duas direções complementares. Por um lado, elas participam da interpretação e construção de significados sobre uma situação e por outro, dão sentido à sua própria performance. Deste ponto de vista, pode-se entender como a identidade narrativa é construída - de forma mediada e dialógica, o que leva à apreciação ética e estética das próprias performances e do eu.

Palavras chave: *narrativas autobiográficas, identidade narrativa, experiência*

Résumé

L'article offre une explication sémiotique et psychogénétique de la manière dont les récits autobiographiques organisent les expériences et donnent un sens de continuité à soi. Les récits sont des actions communicatives articulées dans deux directions complémentaires. D'une part ils participent à l'interprétation et à la construction des significations d'une situation et d'autre part ils donnent un sens à leur propre performance. De ce point de vue, on peut comprendre comment se construit l'identité narrative - d'une manière médiatisée et dialogique, qui conduit à l'appréciation éthique et esthétique des propres représentations et du soi.

Mots-clés: *récits autobiographiques, identité narrative, expérience*

Introducción

En su reciente libro “La guerra no tiene rostro de mujer”, la escritora Svetlana Alexievich - Premio Nobel de Literatura 2015 - recupera las historias de cientos de mujeres rusas que lucharon en el Ejército Rojo durante la Segunda Guerra Mundial. Cada uno de los relatos contenidos en el libro muestra de modo estremecedor las experiencias de esas mujeres, algunas de ellas casi niñas, durante la guerra. Las voces de las protagonistas hablan del hambre, del frío, de la muerte, pero sobre todo, hablan de sus vivencias, de cómo ellas cambiaron a lo largo de los meses y años que combatieron en el frente o sirvieron en el ejército. Las mujeres evocan la guerra vivida mediante esos relatos y lo hacen cuarenta años después, cuando Alexievich las invita a hablar. Mientras hablan, aparecen los extrañamientos respecto a aquellas que ellas fueron (fusileras, francotiradoras, enfermeras etc.) vistas desde quienes son hoy: mujeres ancianas que viven en un país fundamentalmente distinto a aquel por el cual lucharon. Estas mujeres se recuerdan a sí mismas como si fueran otras pero sin negar, al mismo tiempo, la continuidad con aquellas que fueron ya que sus historias siguen marcando su presente.

Mediante los relatos autobiográficos, las mujeres van construyendo diferentes eventos vividos y recordados al tiempo que van desplegando diferentes posicionamientos y temporalidades: las mujeres hablan de sí mismas como combatientes, como mujeres, como hijas, y se relatan a sí mismas en el pasado, desde un presente que les permite, a su vez, proyectarse en el futuro.

La obra de Alexievich es una excelente muestra literaria de la construcción narrativa conjunta y simultánea de las experiencias vividas y del si-mismo, que acontece a lo

largo del desarrollo humano.

Desde la psicología cultural se afirma que las narraciones son actuaciones comunicativas que se articulan genética y dialógicamente en dos direcciones complementarias: en la interpretación y construcción de significados sobre una situación y en la elaboración de sentidos sobre la propia actuación (Rosa, autor, y Barbato, 2009). Es un doble movimiento que se va constituyendo en función de los contextos y de los posicionamientos (Harré; 2012) del narrador, quien puede narrar “qué” ha sucedido y/o qué le “ha” sucedido (Rosa y autor, 2013)

Cuando la narración se usa para hablar (o escribir) sobre el pasado, para contar a otro la propia historia, aparecen las narraciones autobiográficas (Gergen y Gergen, 1997) que no sólo dan sentido a las propias experiencias sino que además construyen un sentido de continuidad del yo (Bamberg, 2010; Bruner, 1990). Este efecto de la narración es fundamental para la construcción psicológica de un sentimiento de mismidad y continuidad, lo que podemos denominar como “identidad” (Autor/a, 2010; Penuel y Wertsch, 1995)

Cuando eso sucede, las narraciones pueden funcionar como espejos en los cuales ese yo (siempre provisorio e inestable) puede mirarse; de un modo recursivo surgen las evaluaciones de las propias actuaciones y con ellas las valoraciones morales sobre la actuación que pueden transformarse en emociones morales. Mediante la acción narrativa, el sujeto puede intentar justificar su actuación y entonces las narraciones se transforman en parte de una argumentación moral.

Siguiendo estas ideas se puede percibir entonces, que la narración permite ordenar y dar sentido a las experiencias vividas y al mismo tiempo encarnar de modo discursivo al “yo” y a la propia identidad. Las narraciones tienen un papel fundamental y fundante en las actuaciones de identificación (Rosa y Blanco, 2007), que se traducen en trayectorias de identificación (Polman, 2010).

Por todo ello, la potencialidad del uso de metodologías narrativas en psicología para estudiar procesos de transición y de hibridación identitarias se apoya en la capacidad de las narrativas – entendidas como genero del discurso y como herramienta cultural - para organizar la experiencia y para dotar de un sentido de continuidad al yo (Forcione, Barbato y autor/a, en prensa).

Ahora bien, ¿Cómo acontece semejante cosa? ¿De qué modo la narrativa puede organizar la experiencia y dotar de sentido de continuidad al yo?

En los próximos apartados se intentará dar una respuesta a estos interrogantes mediante la elaboración de una propuesta teórica basada en una perspectiva psicogenética y semiótica de la relación entre experiencia, lenguaje e identidad. La línea argumental del artículo pretende ofrecer claves para entender a las narraciones como actuaciones comunicativas que articulan genética y dialógicamente dos direcciones: la primera de ellas está representada por la experiencia que se ha vivido,

los sistemas de reglas y símbolos que regulan esa experiencia, los otros (reales e imaginarios) que son los protagonistas o destinatarios de la narración y la construcción de eventos. La segunda dirección presenta a la actividad de narrar como un recurso que permite a los sujetos ir construyendo significados – caracterizados también por la dialogicidad - y realizar reflexiones y metareflexiones acerca de sus actuaciones y posicionamientos. En este caso, las narraciones serían recursos para la construcción de un sentido de sí y por ello un modo de construir – simbólica y discursivamente - la identidad.

Experiencia, narración y eventos.

En relación con la primera dirección señalada, no cabe duda que una de las preocupaciones más persistentes de la Psicología como disciplina es la explicación de las actuaciones de los sujetos, problema que ha sido entendido como la necesidad de explicar la conducta o el comportamiento, de estudiar las representaciones que los sujetos elaboran a partir de su experiencia con el mundo, o desde otras perspectivas la comprensión de la producción de significados inherentes a las actuaciones humanas. Así, *Psyche* ha sido vestida con diferentes ropajes casi siempre a medida de las diferentes metáforas tecnológicas o culturales que ofrecían una serie de imágenes o analogías para su descripción y explicación (Rosa, 2005).

Siguiendo a Rosa (2007^a, 2007b) *Psyche* puede ser descrita y comprendida como una entidad cuya particular característica es la capacidad de actuación, es decir, que puede desarrollar una acción intencional (no necesariamente voluntaria y consciente) dentro de un medio¹. La experiencia humana puede ser explicada como un sistema de sucesivas actuaciones y semiosis que va conformando diferentes objetos (esquemas, scripts, reglas, etc.) al tiempo que supone una creciente complejización del sujeto en tanto agente de la acción (Rosa, 2007a y 2007b). Las actuaciones de los sujetos –tanto motoras como comunicativas - permiten no sólo la estabilización del mundo mediante la construcción de esquemas, reglas etc, sino, sobre todo, la regulación de la actuación propia y de los otros a través de la mediación semiótica, en especial a través del lenguaje. La experiencia humana aparece regida por sistemas simbólicos y culturales que regulan las actuaciones y el lenguaje permite la interpretación y la comunicación de las experiencias.

Bruner (1990) sostiene que en las actuaciones humanas hay una unidad funcional

1 Para una explicación más detallada de este proceso puede consultarse Rosa, 2007a, 2007b; Rosa y Autor/a, 2013; Rosa, 2016)

inseparable entre el decir y el hacer, no porque el decir sea un indicio predictivo de aquello que se hace, sino porque entre ambos siempre hay una relación de interpretación. Esta mutua relación se sustenta en una doble dirección: el significado de la palabra se encuentra fuertemente marcado por el desarrollo de la acción dentro de la cual se enuncia, al tiempo que el significado de la acción sólo puede ser interpretado en función de lo que los actores dicen sobre lo que pretenden o quieren. Este autor señala que la actividad de interpretar las actuaciones, intenciones y comportamientos humanos suele tomar la forma de una narración. Es decir que cuando aparece un extrañamiento o una sorpresa por la ruptura de las convenciones que rigen las actuaciones humanas se tiende a construir una narración para dar sentido y explicación a esa ruptura.

La relación entre lo sucedido y lo narrado, entre lo experimentado por los sujetos y aquello que es comunicado o narrado a otros no es unívoca sino que está mediada por la construcción de eventos (Bresco, 2014; 2016). La noción de evento permite romper con una visión realista que suponga la existencia de hechos en sí, externos, objetivos, experimentados en primera persona y listos para ser incluidos en una narración, entendida a su vez, como un relato que refleja lo que de verdad pasó. Los eventos pueden definirse en dos niveles distinguibles analíticamente. En el primero de ellos, los eventos son los cambios que acontecen en el curso de una acción y que, por tanto, tienen la posibilidad de ser narrativizados. Así, en las actuaciones *on line* son eventos los cambios en las actuaciones de los sujetos, sus intervenciones verbales etc. Como se comprenderá, estos cambios tienen una inherente organización temporal (una sucesión cronológica) y espacial (dentro de un cierto escenario). Ahora bien, definir a los eventos en función de un cambio obliga a definir a su vez qué se entiende por cambios en las actuaciones. Aquí es donde aparece el segundo nivel de definición analítica de evento. Un cambio en las actuaciones *on line* de los sujetos requiere de un observador o de un sujeto que lo perciba como tal, y esta apreciación sólo es posible a partir de una cierta regulación que señala qué cambia y con respecto a qué, es decir, respecto a un sistema social de referencia. En el caso de las actuaciones humanas, los cambios se evalúan en relación con un sistema de normas, de convenciones y formas de estar el mundo construidas culturalmente (San Martín, 2014). Por eso, insistimos, no se puede afirmar que haya una realidad objetiva e independiente de los sistemas de actuación. Algunos de esos cambios en las actuaciones *on line* requerirán una interpretación por parte del sujeto quien realizará esta actividad apoyándose en claves contextuales (las actuaciones de otros, por ejemplo) y en sistemas semióticos y culturales de construcción de sentido: la comunicación verbal, los símbolos, gestos y por supuesto, las narrativas. Así, en este segundo nivel de análisis, los eventos son incluidos dentro de sistemas de significados previamente construidos y utilizados dialógicamente, dicho de otro modo, los eventos son narrativizados. Tal como explica Bruner (2003), las narrativas crean sentido cuando se rompe lo canónico, ya que son las herramientas culturales que permiten comprender la realidad y la acción humanas

dándoles inteligibilidad cognitiva y afectiva.

Lenguaje, discurso y identidad

La segunda dirección que queremos explorar se refiere a la aparición del yo y a la construcción narrativa de la identidad. Parafraseando a Bakhtin, podemos preguntarnos, quién está narrando cuando se narra. Lo que nos llevará a explorar la constitución del sujeto y de la identidad, desde un punto de vista semiótico y psicogenético (Autor/a, 2010; Rosa, 2007 a y b; Vygotsky, 1991/1925; 1991/1939; 1991/1933; Wertsch, 1993).

La formación semiótica de la conciencia y de la autoconciencia.

Vygotsky (1991/1925; 1991/1939; 1991/1933) entiende que la conciencia proviene de la experiencia. En varios de sus textos² y en especial en *La conciencia como problema de la psicología del comportamiento*, Vygotsky refuta a la reflexología y a la psicología idealista de su época y propone una reconceptualización de la idea de conciencia que le permita transitar del nivel de los reflejos al del comportamiento. Es decir, una psicología que pueda explicar la naturaleza psicológica del conocimiento de otras conciencias y el carácter conciente de las tres actividades psicológicas: el pensamiento, las sensaciones y la voluntad.

Según el autor ruso, la pura explicación reflexológica se reconocía insuficiente para explicar la complejidad del comportamiento humano que incluye, no sólo, el nivel fisiológico sino también la experiencia histórica – el resultado de las experiencias de generaciones anteriores -, la experiencia social – aquella que se conoce a través de otras personas - y la experiencia duplicada – resultado de la adaptación activa que los humanos hacen del medio a través de la actividad planificada.

Tanto la tradición reflexológica como la idealista mantenían la escisión entre los procesos reflejos y los psicológicos, y ambas en un sentido u otro negaban la posibilidad de estudiar la conciencia en relación con otros niveles del comportamiento humano.

Vygotsky entiende que tales posiciones pueden ser superadas si se entiende a la conciencia como procedente de la experiencia, esto es considerándola como interacción, reflexión y excitación recíproca de diferentes sistemas de reflejos.

2 Nos referimos a los textos “La conciencia como problema de la psicología del comportamiento” (1991/1925) “La psique, la conciencia y el inconciente” (1991/1930) y “El problema de la conciencia” 1991/1933)

Pero ¿cómo entiende Vygotsky este proceso y cuál es la relevancia para comprender la construcción narrativa del si-mismo? En primer lugar, el autor ruso propone mover el foco de la explicación de la psicología humana del nivel del puro reflejo condicionado al del comportamiento. Los reflejos no son simples conexiones estímulos-respuesta sino que además suponen coordinación y transformación en la medida en que una respuesta se convierte en estímulo para otro sistema de conexiones. Así, lo que es una respuesta en un reflejo se objetiviza y se hace *otro*, se constituye como excitante para otro sistema. Esta explicación es fundamental en Vygotsky ya que en ella anclará la explicación de las sensaciones propioceptivas, la posibilidad misma de la introspección y los rudimentos de la conciencia.

En ese paso de un sistema a otro es donde Vygotsky encuentra el mecanismo que da origen a la conciencia. Este mecanismo se aplica también a otro tipo de reflejos que Vygotsky denomina reversibles ya que pueden pasar de reflejos a excitantes y viceversa y que son creados por el hombre. Por ejemplo, la palabra escuchada es un excitante en tanto la palabra emitida o hablada es un reflejo que crea a ese mismo excitante. De este modo, el lenguaje retorna como excitante para el mismo hablante; y la palabra escuchada al convertirse en palabra hablada, se concientiza y regula el propio comportamiento.

Vygostky encuentra que el lenguaje es la fuente del comportamiento social y de la conciencia. En una doble vertiente, el lenguaje sirve para la coordinación y el contacto social y también para la conformación de la propia conciencia. En un adelanto de lo que más tarde será el papel que atribuya al lenguaje y al significado en la mediación semiótica de la conciencia (Vygotsky, 1991/1930) este autor afirma que el mecanismo del conocimiento de uno mismo (autoconciencia) y el del otro es el mismo. Así, Vygotsky señala que

tenemos conciencia de nosotros mismos porque la tenemos de los demás y por el mismo procedimiento por el que conocemos a los demás (...) **Tengo conciencia de mí mismo sólo en la medida que para mí soy otro, es decir, porque puedo percibir otra vez los reflejos propios como nuevos excitantes** (Vygotsky, 1925/1993. pág. 25. La negrita es nuestra).

Este proceso de tener conciencia de uno mismo como “otro”, es decir, de percibirse a sí mismo (en sus pensamientos, emociones, etc.) como si se tratara de otro y, a su vez, tomar conciencia de ese juego (autoconciencia) es posible gracias a la mediación que introducen los signos, principalmente el lenguaje: el sujeto se dirige a sí mismo a través del lenguaje, que es el instrumento de mediación cultural y semiótica por excelencia. Como se analizará enseguida, el lenguaje cuya función primordial es la comunicación interpersonal se convierte – en un largo y complejo proceso ontogenético – en instrumento de comunicación interna, intrapersonal; en instrumento del pensamiento y de regulación de la conducta propia. Como explica Riviére (1987), Vygotsky logra eludir los dualismos (mente-cuerpo; sujeto-cultura) a

través de su explicación de la génesis social y semiótica de la conciencia y los procesos psicológicos superiores.

El papel del signo en la mediación de la conducta humana es doble, por un lado, son funcionales a la realización de una determinada tarea (por ejemplo, hacer nudos para recordar algo) y por otro lado, se convierten en signos de segundo grado (Vygotsky, 1996) cuya función es controlar la conducta desde fuera; son, como dice Vygotsky (1996), signos que se dirigen al sujeto y no ya a la tarea o a la transformación de los objetos.

Este proceso es ininteligible sin el concepto de mediación, ya que Vygotsky entiende que los signos median el comportamiento humano, lo regulan y permiten que el sujeto se autorregule. Los sistemas de signos (tales como el lenguaje, los sistemas notacionales, las técnicas mnemónicas, las obras de arte, y también otros como las tarjetas de colores que Vygotsky y sus colaboradores introducen en sus experimentos etc.) permiten establecer un vínculo entre los procesos sociales y culturales donde tienen origen y significado y los procesos psicológicos a los que dan lugar: la memoria, el pensamiento etc. Así, entre los sistemas de signos culturalmente e históricamente constituidos y los procesos psicológicos se establece una relación dialéctica y de mutua constitución. Esto queda claro también en la distinción que Wertsch (2007) realiza entre dos modalidades de mediación: la mediación explícita y la mediación implícita. En el primer caso, la mediación se produce a través de una serie de estímulos artificiales introducidos por otra persona (por ejemplo, un experimentador, un terapeuta etc.) a lo largo de la actividad del sujeto. Este tipo de mediaciones semióticas externas, más o menos estables y artificiales son también centrales en los procesos identitarios. Holland y Lachicotte (2007) mencionan que en los grupos de autoayuda de Alcohólicos Anónimos (AA), los logros de los miembros de estos grupos – tales como los períodos que se mantienen sin beber – son premiados con fichas de póquer que adquieren un alto valor simbólico y afectivo para la persona galardonada. Desde nuestro punto de vista y al hilo de los argumentos antes expuestos podemos afirmar que estas fichas median externamente la actividad de los miembros de AA: ellas fragmentan y organizan externamente el tiempo de abstinencia, convirtiéndolo en un tiempo “re-mediado”, simbolizado por las fichas y altamente valorado por los sujetos y su entorno. Así, las fichas de póquer son símbolos o emblemas que los sujetos ganan y que el grupo y los terapeutas otorgan a quienes se mantienen sobrios. Esto es, son símbolos que han surgido en otros contextos (las apuestas en el póquer) y que son re-significados en el seno de nuevas prácticas, en este caso, la cultura que se establece en los grupos de AA. Como explican Holland y Lachicotte (2007), una ficha que puede ser poco apreciada en el póquer es altamente valorada en el mundo cultural que se construye en los grupos de AA. Las fichas de póquer median externamente la percepción del sujeto sobre sí mismo al pautar su tiempo de abstinencia y la percepción que los otros tienen de ese sujeto (“alguien en vías de recuperarse”, “una persona que se esfuerza por mantenerse sobrio” etc.) con toda la

carga afectiva y valorativa que conlleva.

El segundo tipo de mediación que señala Wertsch (op.cit), basándose en los trabajos de Vygotsky – sobre todo en *Pensamiento y Lenguaje* - es la mediación implícita que introduce el lenguaje, que se encuentra al servicio de la comunicación y que participa en otras formas de actividad y conforma los procesos psicológicos superiores.

En concreto, Vygotsky propone como unidad de análisis de esos procesos de mediación al proceso de significar, es decir, al significado de la palabra que es al mismo tiempo un fenómeno del habla y del pensamiento. Sin ánimo de extendernos demasiado y sólo como parte de nuestra argumentación a favor de la conformación semiótica y mediada de la conciencia, de la autoconciencia y la identidad, diremos que Vygotsky propone estudiar la relación entre pensamiento y palabra como un proceso genético y dialéctico que se vinculan a través del lenguaje egocéntrico y el lenguaje interiorizado.

Este autor sostiene que palabra y pensamiento no son procesos idénticos sino que derivan de líneas del desarrollo independientes – la primera tiene origen social y el segundo es un proceso psicológico superior que se conforma por mediación e internalización de lo primero - pero que convergen, luego de un proceso con varias etapas intermedias en el pensamiento verbal adulto. Las formas intermedias entre el lenguaje comunicativo o social y el pensamiento verbal son, como ya se ha dicho, el lenguaje egocéntrico y el lenguaje interiorizado. Vygotsky estudia cómo el lenguaje egocéntrico – el habla que los niños producen para sí mismos y que frecuentemente acompaña a las tareas difíciles - se convierte en lenguaje interiorizado, es decir, en un tipo de lenguaje abreviado y fuertemente predicativo dirigido a sí mismo y sin manifestación sonora externa.

El sujeto que se habla a sí mismo (en el habla interiorizada) se dirige a sí mismo como si fuera otro, utilizando los signos provistos por el lenguaje social comunicativo que se han transformado y abreviado. Encontramos nuevamente aquí el esquema por el cual Vygotsky explicaba en *La conciencia como problema de la psicología del comportamiento* la formación semiótica de la conciencia: es la capacidad de dirigirse a sí mismo como si fuera otro lo que constituye la conciencia y lo que, en este caso, constituye también al pensamiento. La palabra, que es social en su origen, está ahora dirigida hacia sí mismo constituyéndose en signo que opera al mismo tiempo sobre la propia conducta y sobre el sujeto que se conciencia y autoconciencia en ese mismo proceso. Por decirlo en otros términos, es a través del lenguaje como instrumento de mediación semiótica como podremos pensarnos, sentirnos y hablarnos como “otro”.

En una línea teórica similar a la vygotkiana se encuentra G. H. Mead (1993; 2001) y sus ideas acerca de la formación de la persona. La obra de Mead es extensa y compleja, y aquí sólo nos centraremos en comentar aquellos desarrollos que más se acercan a una conceptualización de la persona y el sí-mismo como elementos centrales para comprender la génesis de la identidad y el papel de la narrativa en

esta formación.

La génesis social de la persona

La idea de persona es central en la obra de Mead y es una noción que le permitió articular de modo complejo los componentes del comportamiento derivados de la herencia biológica (lo que Mead llama “la forma” u organismo biológico) y aquellos que surgen de y por la participación del individuo en la acción social.

Lo que caracteriza a la persona, según Mead, es poder tomarse como objeto para sí, lo que se expresa con el término sí mismo “que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto” (Mead, 1993, pág. 168).

Mead entiende que el *self* o sí mismo es un producto emergente que se desarrolla a partir de las interacciones sociales. El *self* no es una sustancia o una representación interna sino que es un proceso reflexivo que puede replegarse sobre sí mismo y de ese modo transformarse a sí mismo en objeto. Ahora bien, el *self* es auto-reflexivo como resultado de una génesis que incluye los procesos de comunicación simbólica e intersubjetividad dentro del mundo social. Así, Mead sostiene que el sí mismo, la “conciencia de”, el pensamiento reflexivo y el uso de símbolos significantes en el lenguaje aparecen de modo conjunto en el individuo humano como resultado de su participación en la experiencia social.

El sí-mismo no podría objetivarse sin comunicación simbólica, es decir sin el surgimiento y el uso compartido de símbolos con significado y el lenguaje. Es a través de este tipo de comunicación como el individuo puede ponerse en el lugar del otro y a su vez, verse a sí mismo como un objeto.

La persona al objetivarse puede tomarse como un objeto del mismo modo que considera a los otros sociales, puede participar de la posición de los otros desde su propia posición. Mead entiende que el espíritu (traducido como *mente* pero sin los componentes del idealismo), la persona (*sí mismo* o *self*) (Germani, 1993), el pensamiento reflexivo y los símbolos significantes emergen por y de la participación del sujeto en la acción social, que es una acción que involucra siempre al menos a dos sujetos dirigidos a un objeto social (Domenéch, Iñiguez y Tirado, 2003). Para entender este proceso es preciso comprender cómo explica Mead la formación del significado en la comunicación en contextos situados de interacción social. La acción social es el escenario donde se realizan los procesos de comunicación. En los humanos, la acción social se caracteriza por la comunicación entre sujetos sociales. Las personas habitan una realidad social que las preexiste y en sus actuaciones comunicativas actualizan y re-crean las herencias sociales y culturales.

En el caso de la comunicación humana, Mead (op. Cit) observa que la significación surge en los intercambios entre dos o más sujetos y que su génesis se ubica en la utilización de gestos. Mead (op. Cit) introduce aquí una distinción entre la conversación de gestos y la comunicación de gestos como símbolos significantes, en especial los gestos vocales que darán lugar a su vez al lenguaje verbal. En el caso de la conversación de gestos sucede que las acciones de un organismo - por ejemplo un perro en actitud de pelea - se convierten en estímulos para otro organismo - el perro agredido - y provocan una reacción, lo que a su vez produce un resultado en la actuación de ambos perros, ya sea la retirada de uno de ellos, la huida etc. En este caso, el gesto inicial se ha encadenado con el segundo gesto y éste a su vez con el primero afectando al comportamiento de ambos perros. Sin embargo, en estos intercambios no habría creación de significados ni conciencia de la comunicación que aparecen como características específicas del segundo tipo de gestos descritos por Mead. En cambio, el gesto vocal es el primer gesto que puede ser percibido al mismo tiempo por quien lo emite y por quien lo recibe. Es un gesto que puede dirigirse tanto a otro como a uno mismo. Quien emite un gesto - por ejemplo, un bebé que grita- provoca una reacción en otro al tiempo que percibe la emisión de su propio gesto y como resultado de este proceso de comunicación se obtienen cambios comportamentales - por ejemplo, que el adulto acerque un objeto al bebé. Es en este escenario creado por las relaciones entre el gesto inicial, la reacción provocada, la autopercepción del gesto y los cambios comportamentales en relación a un objeto social donde Mead (op. Cit) sitúa el surgimiento de la significación. Dicho de otro modo, la significación no está en la mente de quien inicia la comunicación, en la mente de quien responde o en el objeto en sí sino en la relación que se establece en ese particular escenario comunicativo social. Mead (op. Cit) entiende que las sucesivas y continuas comunicaciones van encadenándose una a otras de modo tal que el resultado de una acción comunicativa - la consecuencia comportamental que se obtiene de la emisión de los gestos como podría ser obtener el objeto - se convierte en la significación del acto que a su vez comienza a actuar como estímulo para una nueva reacción dentro de una nueva triangulación comunicativa.

Mead (op. cit) pone en el acto de comunicación muchos elementos fundamentales para el surgimiento de la persona, la autorreflexión, la conciencia de sí mismo y el pensamiento reflexivo. Por ejemplo, entiende que en las acciones comunicativas el gesto inicial contiene - como posibilidad - la reacción del otro y por ello mismo, la emisión del gesto inicial prepara de algún modo toda la secuencia que se desencadena posteriormente, por lo cual el resultado comportamental está presente - como futuro - desde el primer momento de la actuación comunicativa.

Este mismo mecanismo se traslada al uso del lenguaje - como símbolos significantes - y explica la definitiva emergencia del *self* o sí mismo. El lenguaje verbal es el único comportamiento en el cual el individuo es un sujeto y un objeto a la vez. Es decir, el lenguaje permite dirigirse a otro al mismo tiempo que se dirige - o crea - a sí mismo,

por lo cual la emergencia del *self* no es producto de un proceso interno sino que requiere la mediación del lenguaje y de los otros sociales.

El esquema es el mismo que en el caso de la comunicación por gestos vocales, pero el lenguaje introduce una novedad. A través de él es posible significar significaciones, es decir hablar de las consecuencias de las actuaciones y por tanto introducir otros elementos no inmediatos dentro de la comunicación.

El *self* se forma en este interjuego del lenguaje porque es lo que emerge de la comunicación verbal entre un individuo (ahora ya persona) y los otros sociales. Es el lenguaje el que permite nombrar a ese otro, aludir a sus acciones, a las consecuencias de las acciones y al mismo tiempo hacerlo respecto a uno mismo. El sí mismo emerge de los juegos del lenguaje que permiten dirigirse a los otros y a los objetos al mismo tiempo que a un mismo.

Mead entiende que este proceso se va complejizando en y por la participación social, de modo que se construye lo que él llama el otro generalizado, que sería el conjunto de roles, reglas y actitudes generalizadas que constituyen la vida social como un todo.

El resultado de todo este proceso es una ganancia en términos de autoreflexividad resultante de la interacción con el otro generalizado en actuaciones sociales determinadas. Es decir, la persona tiene la posibilidad de situarse de modo diferente a sí mismo frente a los diferentes otros y a su vez, de comprender y valorar su propio comportamiento en relación a ese otro generalizado. Sin duda, este mecanismo de ganancia de autoreflexividad a través de la participación en las actuaciones sociales permite la emergencia de un sentido de sí que va ganando continuidad.

Sin embargo, para que pueda conformarse un cierto sentido de sí incorporado a una historia en la que la persona pueda formar-se y reconocer-se, se debe desplegar una doble articulación funcional en la persona en la forma del “mi” y el “yo”. Esos conceptos centrales en la obra de Mead (op.cit) permiten entender a la persona y a la identidad en términos de actuaciones y al mismo tiempo de historización o narrativización.

Según Mead (opc.cit) mientras el Yo reacciona frente a las actitudes de los otros sociales y es dado directamente en la experiencia, el mí es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Y, nuevamente, tal funcionamiento de la persona es posible gracias a la génesis de la comunicación por símbolos significantes desde la conversación de gestos. El yo y el mí son diferentes pero inseparables, constituyen el toma y daca de la persona de tal modo que no existiría un yo si no hubiese un mí y no habría un mi sin una reacción en la forma de yo.

El yo es la acción del individuo que reacciona a la situación social que existe dentro de su propia conducta y se incorpora a su experiencia una vez llevado a cabo el acto; y entonces puede tener conciencia de éste. El mí, en cambio, representa la organización de la sociedad, de los otros presentes en nuestras propias actitudes que, a su vez,

provocan las reacciones del yo. En propias palabras del autor:

El “yo” pues en esta relación entre el “yo” y el “mí”, es algo que, por así decirlo, reacciona a una situación social que se encuentra dentro de la experiencia del individuo. Es la respuesta que el individuo hace a la actitud que otros adoptan hacia él, cuando él adopta una actitud hacia ellos. Ahora bien, las actitudes que él adopta hacia ellos están presentes en su propia experiencia, pero su reacción a ellas contendrá un elemento de novedad. El “yo” proporciona la sensación de libertad, de iniciativa. (...) Tenemos conciencia de nosotros, y de lo que es la situación, pero jamás entra en la experiencia la manera exacta en que actuaremos, hasta después de que tiene lugar la acción. Tal es la base del hecho de que el “yo” no aparezca en la experiencia en el mismo sentido que el “mí” (Mead, G. 1993, pág. 205).

El yo y el mí son fases estratégicas que adoptan las actuaciones de las personas en actividades cooperativas, y cuyos valores relativos dependen de la situación. Como consecuencia de todo ello, el yo no puede ser un objeto de la experiencia inmediata, sólo se convierte en objeto *ex post facto*. La objetivización del yo es posible por el recuerdo y la conciencia que se genera en las actuaciones del yo frente al mí. Como consecuencia de ello el yo aparece en nuestra experiencia en la memoria; sólo puede ser un objeto histórico en la medida en que se confronta con el mí y esa confrontación experiencial del yo se convierte – por internalización del lenguaje – en conciencia y memoria de la propia actuación³. Mientras el mí representa en el sujeto al otro generalizado, el yo es una fase de la actuación de la persona en situaciones concretas y sociales que resulta difícil de predecir. Así, el yo es el responsable de introducir las novedades respecto al todo social, aunque sea en la forma de cambios mínimos e imperceptibles respecto a lo que representa el mí. Esto supone dos cosas: por un lado, como ya se ha dicho, que el yo es una fase que puede historizarse luego de la actuación y por otro, que es la fase responsable de las actuaciones innovadoras de la persona en el contexto social y respecto al mí.

Como explica Mead:

El “yo” es el responsable por los cambios (...) aparece en la experiencia sólo después de que ha tenido lugar su reacción. Sólo después de pronunciar la palabra que estamos diciendo, nos reconocemos como la persona que la ha pronunciado, como esa persona particular que dice esa cosa particular; sólo después de haber hecho lo que vamos a hacer, tenemos conciencia de lo que estamos haciendo. Por muy cuidadosamente que planeemos el futuro, éste siempre es distinto de lo que podemos prever, y este algo que continuamente incorporamos y agregamos es lo que identificamos con la persona que

3 Nuevamente Mead refuerza su argumentación a favor de la formación social de la persona incidiendo en el carácter mediador del lenguaje y la interacción social en la formación y fases de la persona.

aparece en el plano de nuestra experiencia sólo después de la completación del acto (Mead, G. 1993, pág. 227).

En la interacción del yo y del mí se relacionan a su vez los aspectos innovadores de la actuación de la persona con aquellos más conservadores representados por la sociedad internalizada en el mí. Así, comunidad o sociedad e individualidad y autonomía son dos polos que interactúan y se modifican mutuamente a través de las actuaciones de la persona o *self* en actividades sociales.

Las ideas de Mead abren las puertas a una consideración del *self* en términos estratégicos y no esencialistas. El juego entre las fases del yo y el mí permiten pensar en un *self* al mismo tiempo cambiante y constante. Mientras el yo interactúa con los otros y los objetos (materiales, verbales, conceptuales, etc.) en el aquí y ahora de las actuaciones sociales, el mí provee el escenario en el cual el yo y los otros se desenvuelven. Como consecuencia de esas actuaciones (y la dimensión temporal en la que se desarrollan), el yo puede ganar en historicidad y entonces convertir las significaciones resultante de sus actuaciones en parte del mí. Desde nuestra perspectiva, esta operación se cumple gracias a las narraciones que pronto comienzan a formar parte indisoluble de las actuaciones de la persona. Es decir, las narraciones son los productos discursivos que pueden aparecer como consecuencias de la evaluación y valoración de las actuaciones del yo en un escenario social y su confrontación con el mí.

Identidad narrativa: apreciación ética y estética de las propias actuaciones y del sí mismo.

Las ideas de Vygotsky y de Mead nos acercan a una comprensión del si-mismo como otro. Aparece de este modo la posibilidad de objetivar al sí mismo, de tomarlo como objeto de pensamiento y de reflexión (Gillespie, 2006). Mediante las recursividades que introduce el lenguaje pueden construirse significados sobre la propia actuación y sobre las consecuencias de las actuaciones en función de los diversos posicionamientos del yo. Como hemos visto, esas apreciaciones pueden tomar la forma verbal de narraciones que, de esta manera, construyen un sentido alrededor de lo experimentado por el yo y lo evaluado y recopilado por el mí.

En este esquema, la mediación que introduce el lenguaje permite articular la experiencia y el sentido de la experiencia, las actuaciones con la interpretación de las mismas.

Mediante las tramas y las figuras temporales de las narraciones se puede ficcionalizar e historizar al yo (Ricoeur, 2009) de modo que se van construyendo unas trayectorias del yo (Polman, 2010). Cuando esas trayectorias se narrativizan y se construye un

sentido de continuidad – en la variedad de experiencias - alguien puede enunciarse como “este soy yo”, es decir aparecen las actuaciones de identificación (Rosa y Blanco, 2007) y con ellas las narrativas identitarias o la identidad narrativa. Como bien lo expresa Ricoeur (1988; 1992), la identidad narrativa es la que el sujeto alcanza por la mediación de la función narrativa. En ella, se funden una designación del sí mismo como agente de las acciones que se cuentan, una designación del sí mismo como hablante, como sujeto de la enunciación de la historia, y finalmente una designación del uno mismo como responsable de lo dicho y hecho.

La historización de las actuaciones y las valoraciones de las actuaciones del yo mediante las narrativas abre las puertas a las apreciaciones estéticas y éticas de las actuaciones y sus consecuencias. Éste es un movimiento de ganancia de reflexividad basado también en la posibilidad de verse a uno mismo como otro. Cuando eso sucede, las narraciones sirven también como justificación moral de la propia actuación al dar cuenta de los diferentes posicionamientos, motivaciones y razones que llevaron a tal o cual actuación. Las personas generan historias para dar sentido a sus actuaciones con consecuencias morales y éticas frente a los otros y frente a ellas mismas (Rosa, Autor/a y Barbota, 2009; Rosa y Autor/a, 2014). Generan sistemas de explicación de sus actuaciones e hilvanan o omiten de ese modo diferentes eventos y diferentes compromisos frente a ellos (Rosa y Autor/a, 2013).

En estas dinámicas, las personas pueden salir bien paradas frente a ellas mismas y frente a los otros, o pueden aparecer nuevos elementos disruptivos que ya no provienen de la propia actuación sino de valoraciones morales y valoraciones estéticas sobre cómo “yo me he comportado en esa situación” y por tanto sobre “quien soy yo frente a mí mismo” (Rosa y Autor/a, 2012; Rosa y Autor/a, 2014). Según Hardy y Carlo (2011), las emociones morales aparecen cuando la persona se juzga como agente moral, y este juicio tiene consecuencias para la propia identidad.

La construcción narrativa de la identidad implica también la subversión del tiempo biológico por el tiempo de la experiencia, como bien lo ha expresado Mead (Op. Cit). Este tiempo se caracteriza por la simultaneidad de lo reversible y lo irreversible, y por el carácter retroactivo y a la vez prospectivo de las experiencias humanas.

La construcción narrativa de la identidad introduce niveles de autoreflexividad al poner en evidencia el carácter contingente de nuestra propia vida inmersa en las particularidades de las experiencias históricas, sociales y culturales.

La ganancia de autoreflexividad da lugar a relatos como los que recoge Alexievitch en su libro y entre los que hemos seleccionado el siguiente extracto del testimonio de Klavdia Grigórevna Krójina, francotiradora y sargento:

“En la contraofensiva avanzábamos muy rápidamente. El avituallamiento quedó rezagado y nos debilitamos (...) un proyectil [alemán] hizo pedazos la cocina de

campaña. Llevábamos tres días aguantando a base de pan seco, teníamos las lenguas tan desolladas que apenas las podíamos mover (...) De pronto vimos un potrillo en la franja neutral⁴. Era precioso, con la cola muy peluda. Estaba pastando la mar de tranquilo, como si a su alrededor no ocurriera nada, como si no hubiera guerra. Se oían las voces de los alemanes; también lo estaban viendo. Nuestros soldados comentaban:

– *Se irá. No estaría mal para una sopa...*

Entonces se fijaron en nosotras.

– *Mira, ahí están las francotiradoras. Un trabajillo para ellas. ¡Venga, chicas!*

Sin pensarlo, apunté y disparé. Las piernas del potrillo se doblaron y cayó de lado. Me pareció oír... A lo mejor no era más que una alucinación, pero me pareció que relinchó con una voy muy, muy aguda.

Luego me di cuenta de lo que había hecho y me asaltó la pregunta: ¿para qué? ¡Era tanto bonito y lo he matado! Lo he matado por una sopa. Oí sollozos detrás de mí. Era la novata (...). De niña yo amaba a los seres vivos. Cuando iba al colegio, nuestra vaca enfermó y la degollaron. Lloré dos días sin parar. Pero en aquel momento -¡zas!- le pegué un tiro a un potrillo indefenso (...)

(Extracto tomado de: Alexievich, S. (2015). *La guerra no tiene rostro de mujer*, pp. 50-51).

Posiblemente, al terminar de leer el extracto, nuestro lector o lectora se encuentre conmovido o conmovida por la intensidad y el dramatismo de la experiencia relatada y por la lucidez de quien relata al analizar sus propias motivaciones y emociones. Esta es, sin duda, otra de las grandes potencialidades de las narraciones: su capacidad para ponernos en el lugar del otro y desde allí interpretar empáticamente sus actuaciones y sus emociones.

4 Se refiere a la franja neutral que quedaba entre el Ejército Rojo y el ejército alemán.

Bibliografía

- Bamberg, M. (2010). Who am I? Narration and its contribution to self and identity. *Theory & Psychology*, (21) (1) 1 -2.
- Bresco, I. (2016). From mind to context, from accuracy to meaning. Exploring the grammar of remembering as a socially situated act. *Integrative Psychological & Behavioral Science*, (50) (2) 320-332.
- Bresco, I. (2014). Identidad, recuerdo y posicionamientos de la ciudadanía. En: M. F. Autor/a y A. Rosa. (Eds). *Hacer(se) ciudadan@s: Una psicología para la democracia*. Buenos Aires: Mino y Dávila, 2014. p. 259-282.
- Bruner, J. (1990). *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press,.
- Bruner, J. (2003). *La fábrica de Historias. Derecho, literatura y vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Domenech, M. Iñiguez, L. y Tirado, F. (2003). George Herbert Mead y la psicología social de los objetos. *Psicología & Sociedade*, 15 (1) 18-36.
- Gergen, K. y Gergen, M. (1997). Narratives of the Self. En: L. Hinchman y S. Hinchman (Eds). *Memory, Identity, Community*. Albany, Nueva York: State University of New York Pres. Pp. 161-185.
- Germani, G. (1993). Presentación de la edición castellana. En: G. Mead. *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós. 1-30
- Gillespie, A. (2006). *Becoming Other. From Social Interaction to Self-Reflection*. USA: Information Age Publishing.
- Autor/a, (2010). ¿Pueden los clásicos decir algo nuevo sobre la identidad? Una revisión de las ideas de Bakhtin, Vygotsky y Mead en tiempos de identidad líquida. *Estudios de Psicología* (31) (2) 187-203.
- Autor/a, M. F. y Rosa, A. (2014). Valores ciudadanos, identidad y conflicto. Un estudio de ética en acción. En: M. F. Autor/a y A. Rosa (Eds.) *Hacer(se) ciudadan@s: una psicología para la democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila. 89-129
- Hardy, S. y Carlo, G. (2011). Moral Identity: What Is It, How Does It Develop, and Is It Linked to Moral Action?. *Child Development Perspectives*. (5) (3) 212-218.
- Harré, R. (2012). Positioning theory: Moral dimensions of social-cultural psychology. En: J. Valsiner (Ed.) *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*.

Oxford: Oxford University Press. 191-206.

Holland, D. Y Lachicotte, W. (2007). En: H. Daniels, M. Cole y J. Wertsch (Eds). *The Cambridge Companion to Vygotsky*. Cambridge: Cambridge University Press. 101-135.

Mead, G. H. (1993). *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós.

Mead, G. H. (2001). La naturaleza de la experiencia estética. *Athenea Digital*, 0. Abril, 2001. Acceso 20/07/2016. <http://atheneadigital.net/article/view/n0-mead/6-html-es>

Penuel, R. y Wertsch, J. (1995). Vygotsky and identity formation: A sociocultural approach. *Educational Psychologist* (30) (2) 83-92. 1995.

Polman, J. (2010). The zone of proximal identity development in apprenticeship learning. *Revista de Educación* (353) 129-155. Septiembre-Diciembre.

Ricoeur, P. (1988). L' Identité narrative. *Spirit*, 7 (8), 295-314.

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago: University Press of Chicago.

Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración, III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.

Riviére, Á. (1987). El concepto de conciencia en Vigotsky y el origen de la Psicología Histórico-Cultural. En: M. Siguan (comp) *Actualidad de Lev Vigotsky*. España: Editorial del Hombre Anthropos. 128-136. 1987.

Rosa, A. (2005). *¿Quién es Psique?* Texto de la conferencia inaugural en la First ISCAR: International Society for Cultural and Activity Research. Sevilla. España.

Rosa, A. (2007^a). Acts of Psyche: Actuations as synthesis of semiosis and action. En: J. Valsiner y A. Rosa (Eds.) *Cambridge Handbook of Socio-cultural Psychology*. New York: Cambridge University Press, 205-237

Rosa, A. (2007^b). Dramaturgical actuations and symbolic communication. Or how beliefs make up reality. En: J. Valsiner y A. Rosa VALSINER (Eds.) *Cambridge Handbook of Socio-cultural Psychology*. New York: Cambridge University Press, 293-317

Rosa, A. (2016). The Self Rises Up from Lived Experiences: A Micro-Semiotic Analysis of the Unfolding of Trajectories of Experience When Performing Ethics. En: J. Valsiner; G. Marsico; N. Chaudhary; T. Sato y V. Dazzani (Ed.). *Psychology as the Science of Human Being: The Yokohama Manifesto*. Springer International Publishing. 105-127

Rosa, A. y Blanco, F. (2016). Actuations of identification and the games of identity. *Social practice/Psychological Theorizing*. [art.7] Acceso 11 julio 2016 <http://www.sppt-gulerce.boun.edu.tr/article7.aspx>.

Rosa, A y Autor/a, M. F. (2012). *Values, virtues, citizenship, and self from a historical and cultural approach*. En: A. Uchoa y J. Valsiner, (Eds.) *Cultural psychology of human values*. Charlotte: Information Age Publishing, 3–30.

Rosa, A. y Autor/a (2014). *Performing Ethics at Identity Crossroad*. En: S. Salvatore, A. Gennaro y J. Valsiner (Eds). *Multicentric Identities in a Globalizing World*. Charlotte: Information Age Publishing.

Rosa, A. y Autor/a (2013). Trajectories of Experience of Real Life Events. A Semiotic Approach to the Dynamics of Positioning. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, (47) (4) 395-430. 2013.

Rosa, A.; Autor/a y Barbato, S. (2009) Building narratives to give sense to lived experiences. A study on the relations between narrative form and personal positioning. *Estudios de Psicología*, (30) (2) 231–259. 2009.

San Martín, J. (2014). *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.

Vygotsky, L. (1996). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.

Vygotsky, L. (1933/1982). *El problema de la conciencia. Obras escogidas, Vol. I*. Madrid: Visor y MEC.

Vygotsky, L.(1925/1982). La conciencia como problema de la psicología del comportamiento. *Obras escogidas, Vol. I*. Madrid: Visor y MEC, 39-60.

Vygotsky, L. (1939/1982). La psique, la conciencia y el inconsciente. *Obras escogidas, Vol. I*. Madrid: Visor y MEC, 95-110.

Wertsch, J. (2007). *Mediation*. En: Daniels, H; Cole, M. y Wertsch, J. (eds.) *The Cambridge Companion to Vygotsky*. Cambridge: Cambridge University Press. 178-193.

Wertsch, J. (1993). *Voces de la mente*. Madrid: Visor, 1993.

María Fernanda González: *É profesora na Universidad Nacional de Entre Ríos, (Argentina) y Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED (España), possui doutorado em Aprendizaje e Instrucción - Universidad Autónoma de Madrid (2005), atuando principalmente nos seguintes temas: pensamiento y argumentación en enseñanza virtual, pensamiento narrativo, identidad. gonzalezmfer@gmail.com.*