





































identidad naciente establece un puente entre las etapas de la infancia en el que el sí mismo corporal y las imágenes de los padres adquieren sus connotaciones culturales, y hace lo mismo con la etapa de la temprana juventud en que una variedad de roles sociales se vuelve accesible y, de hecho, cada vez más imperativa”<sup>37</sup> .

Erikson sostiene que “así como un yo débil no logra verdadera fuerza mediante el ‘apoyo’ constante, **un yo fuerte**, protegido en su identidad por una sociedad también fuerte, **no** necesita y en realidad es inmune a cualquier intento deliberado de inflación artificial”<sup>38</sup> .

(Aquí, por inflación artificial Erikson se refiere al halago, las bromas, la bulla y otros tipos de conducta de inflación del yo).

Así, pues, **un yo fuerte** no necesita ser halagado para tener una alta autoestima, y aún recibéndolo, ello no le hace mayor mella en la alta autoestima que posee. Es decir, una **personalidad fuerte**, no necesita de la aprobación o halago continuo de sus cualidades o aciertos para poder sentirse bien y desenvolverse con seguridad. Su alta autoestima brota de su propia personalidad. La mejor forma de fortalecer un yo débil es fortaleciendo la propia personalidad, la seguridad en su propia valía, en sus propios méritos y cualidades, no poniendo el acento en el halago externo o el reconocimiento de los demás, sino en **la seguridad en sí mismo**, en lo que se es, aceptándose como se es, encontrando valía en sí mismo.

En síntesis, la verdadera fuerza de un yo no estaría en buscar el apoyo externo constante -el halago externo de sus cualidades, virtudes o méritos-, sino en **buscar fortalecer la propia seguridad personal**, la propia valía. Esto que es válido para la constitución de una personalidad individual, puede hacerse extensivo a la construcción de una identidad cultural –como lo es **una identidad local o regional**- que es una forma de personalidad social; esto es, **un sello propio y característico de un grupo social**. Si esta identidad o sello propio es fuerte no necesita del halago externo para poder existir o manifestarse, la seguridad de su identidad brota de sí misma, de los elementos que encuentra en su interior, que los lleva a sentir orgullo y por ello a no negar su identidad, ocultarla o sentir vergüenza de pertenecer a un determinado grupo social, cultural o étnico. Este “yo social” para configurarse en el individuo necesitaría, como dice Erikson, del refuerzo de una sociedad también fuerte; es decir de una comunidad orgullosa de lo que es o de lo que ha logrado.

Como señala Erikson, **un yo fuerte**, “tiende a verificar en la realidad lo que siente como real, a comprender lo que demuestra ser necesario, a gozar de lo vital y a superar lo morboso. Al mismo tiempo **se inclina hacia la creación de un vigoroso refuerzo mutuo con los otros en un yo grupal** que transmitirá su propósito a la generación siguiente”<sup>39</sup> .

Erikson sostiene que “**la autoestima que contribuye a un sentimiento de identidad** se basa en los rudimentos de las habilidades y de las técnicas

---

<sup>37</sup> Ibid. pág. 211

<sup>38</sup> Erikson, Erik H.:

“Identidad, Juventud y Crisis”

Editorial Paidós – Buenos Aires– 2da. Edición, 1974 ; pág. 58

<sup>39</sup> Ibid, pág. 58

sociales que aseguran la coincidencia gradual del juego y la actuación experta del ideal del yo y del rol social, y de ese modo prometen un futuro que es factible lograr”<sup>40</sup>.

Sin embargo, Erikson señala que **en la construcción de una identidad** no se debe obviar que en un mundo en transformación y cambio se tiene que **incorporar** en esa identidad **la heterogeneidad y diversidad** existente no sólo en una comunidad sino en el mundo: “Los mecanismos de adaptación que alguna vez sirvieron para la evolución psicosocial, la integración tribal y la coherencia nacional o de clase, ya no sirven para poner orden en **un mundo de identidades que se expanden universalmente**. **La educación** para lograr una identidad del yo que reciba su fuerza de condiciones históricas cambiantes, **exige a los adultos una aceptación consciente de la heterogeneidad histórica**, combinada con un esfuerzo esclarecido para proporcionar a la infancia un nuevo fondo de continuidad significativa en todas partes”<sup>41</sup>.

En este aspecto, Erikson, coincide con Ortega y Gasset, quien decía respecto a la construcción de una identidad nacional universal, que se trata de “gentes que **son nacionales porque son cosmopolitas y universales**”<sup>42</sup>.

Para Erikson, el dominio del individuo sobre su ansiedad en relación a su identidad, comienza con la **aceptación de lo que es** y la necesidad histórica que lo llevó a ello, proceso que lo hará sentirse realmente libre: “El dominio del individuo sobre su neurosis comienza cuando se ve en la posición de aceptar la necesidad histórica que lo llevó a ser lo que es. El sujeto se siente libre cuando puede elegir **identificarse con su propia identidad del yo** y cuando aprende a aplicar aquello que le es dado a lo que debe ser hecho. Sólo de este modo puede derivar fuerza del yo, (para su generación y la siguiente)”<sup>43</sup>.

Erikson acuña el concepto **sentimiento de identidad interior**, que según señala **se constituye hacia el fin de la infancia**. Durante ese estadio evolutivo, caracterizado por una diversidad de cambios en el crecimiento físico, la maduración genital y la conciencia social, los jóvenes deben convertirse en personas íntegras por derecho propio. **A la integridad que logra el joven** durante ese estadio le denomina **sentimiento de identidad interior**.

Erikson afirma que “a fin de experimentar la integridad, el joven debe sentir una continuidad progresiva entre aquello que ha llegado a ser durante los largos años de la infancia y lo que promete ser en el futuro; entre lo que él piensa que es y lo que percibe que los demás ven en él y esperan de él”<sup>44</sup>.

Por ello, afirmará que “**sólo un sólido sentimiento de identidad interior señala el fin del proceso adolescente** y condiciona una maduración más amplia y verdaderamente individual”<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Ibid, pág. 59

<sup>41</sup> Ibid, pág. 60

<sup>42</sup> Ortega y Gasset, José: “Europa y la Idea de Nación”  
Revista de Occidente en Alianza Editorial  
1ra. Edición en Obras de José Ortega y Gasset – 1985 ; pág. 119  
Obra citada, pág 62

<sup>43</sup> Erikson, Eric H.

<sup>44</sup> Ibid, pág. 71

<sup>45</sup> Ibid, pág. 73

Erikson señala que se debe propender a **una identidad positiva** en el joven, esto es, una identidad que permita al individuo abandonar autorrepudios y prejuicios contra sí mismo o el odio fanático hacia lo que es distinto. Frente a ello, es claro en señalar que “tal identidad, sin embargo, **depende del apoyo que el individuo joven recibe del sentimiento colectivo de identidad** que caracteriza a los grupos sociales que son significativos para él: su clase, su nación, su cultura”<sup>46</sup>.

Sin embargo, dice Erikson, **el ser diferentes es una forma de mantener su integridad**: “Tener el valor de ser diferente es un signo de integridad en los individuos y en la civilización”<sup>47</sup>.

Para Dascal, Gutiérrez Estévez y De Salas, **el concepto de identidad**, está dirigido a facilitar la comprensión de lo persistente en el tiempo; es decir, “**qué permanece** de un individuo, comunidad u objeto a través de sus cambios accidentales en el tiempo”<sup>48</sup>. Sin embargo, **siendo la identidad un sustrato de invariabilidad, es también “el resultado cambiante de una negociación** con otros exteriores o interiores al propio sujeto”<sup>49</sup>, pues los seres humanos siempre tienen que manejar múltiples roles cambiantes en sus relaciones interpersonales. Siendo así, afirman, “la identidad del individuo es concebida plenamente como **una identidad dinámica**, en virtud de la cual el individuo se constituye a sí mismo”<sup>50</sup>.

De igual manera, señalan Dascal, Gutiérrez y De Salas, ocurre con **las identidades colectivas** que “también son el **resultado de negociación** con los otros y **de invenciones o relecturas de las narrativas históricas**”<sup>51</sup>. Ese sería el caso de la **idea de nación**, pues al decir de esos autores, “los procedimientos de invención de la nación, o de cualquier otra comunidad imaginaria, son procedimientos textuales y, en tanto que tales, son procedimientos que juegan a la vez en todos los campos, que sacan partido de la pluralidad de significaciones posibles del texto de referencia escogido como fundacional”<sup>52</sup>.

---

<sup>46</sup> Ibid, pág. 73

<sup>47</sup> Ibid, pág. 74

<sup>48</sup> Dascal, Marcelo; Gutiérrez, Manuel; y De Salas, Jaime (Editores): “La Pluralidad y sus Atributos: Usos y maneras en la construcción de la persona”. Fundación Duques de Soria – Biblioteca Nueva – Madrid 2001, pág. 15

<sup>49</sup> Ibid, pág. 16

<sup>50</sup> Ibid, pág. 16

<sup>51</sup> Ibid, pág. 17

<sup>52</sup> Ibid, pág. 17

## 2. NACIÓN Y NACIONALISMO:

Benedict Anderson ha sido uno de los autores que mejor a desarrollado lo que él llama una definición operativa del concepto de **nación**: “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”<sup>53</sup>.

Es **Imaginada**, dice, porque aún sin llegar a conocer a todos los habitantes de una nación, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. Es **Limitada**, porque tiene fronteras finitas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Es **Soberana**, porque las naciones sueñan con ser libres; la garantía y emblema de esa libertad es el Estado soberano. Se imagina como **Comunidad**, porque independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, “**la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal, como una fraternidad**”<sup>54</sup>.

Anderson sostiene que “una nación existe cuando un número considerable de miembros de una comunidad **consideran formar parte** de una nación, o se comportan como si así ocurriera”<sup>55</sup>. Citando a Ernest Renan, afirma que “**la esencia de una nación** está en **que todos** los individuos **tengan muchas cosas en común** y también que todos **hayan olvidado muchas cosas**”<sup>56</sup>.

Para Anderson un rasgo de las naciones es presumir de un pasado glorioso. Así, afirma: “**las naciones presumen siempre de un pasado inmemorial y miran un futuro ilimitado**, lo que es aún más importante”<sup>57</sup>. Por eso señala que “la magia del nacionalismo es **la conversión del azar en destino**”, citando el caso del pensador francés Debray que decía: “Sí, es enteramente accidental que yo haya nacido francés; pero después de todo Francia es eterna”<sup>58</sup>.

Anderson sostiene que la **nacionalidad** o la calidad de **nación**, al igual que el **nacionalismo**, “son **artefactos culturales** de una clase particular”<sup>59</sup>, conceptos socio-culturales, cuyos significados han ido cambiando a través del tiempo y que en la actualidad **tienen una legitimidad emocional muy profunda**. Señala que la creación de estos artefactos se produce a fines del siglo XVIII producto de “la destilación espontánea de un ‘cruce’ complejo de fuerzas históricas discretas, pero que una vez creados se volvieron ‘modulares’, capaces de ser transplantados, **con grados variables de autoconciencia**, a una gran diversidad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas”<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> Anderson, Benedict: “Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo” Fondo de Cultura Económica – México – 1993; pág. 23

<sup>54</sup> Ibid, pág. 25

<sup>55</sup> Ibid, pág. 23

<sup>56</sup> Ibid, pág. 23-24

<sup>57</sup> Ibid, pág. 29

<sup>58</sup> Ibid, pág. 29

<sup>59</sup> Ibid, pág. 21

<sup>60</sup> Ibid, pág. 21

Para Anderson el **nacionalismo** es “la **expresión de una forma radicalmente alterada de la conciencia**”<sup>61</sup>. Afirma que “los teóricos del nacionalismo se han sentido a menudo desconcertados...ante tres paradojas: 1) **la modernidad objetiva de las naciones** a la vista del historiador, frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas. 2) **La universalidad formal de la nacionalidad** como un concepto sociocultural...frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas...3) **El poder ‘político’ de los nacionalismos**, frente a su pobreza y aun incoherencia filosófica”<sup>62</sup>. Por ello, dice que parte de la dificultad para comprender el nacionalismo, es que “tendemos inconscientemente a personificar la existencia del Nacionalismo con N mayúscula – como si escribiéramos Edad con E mayúscula- y clasificarla luego como una ideología...se facilitarían las cosas si tratáramos el nacionalismo en la misma categoría que el ‘parentesco’ y la ‘religión’, **no** en la del ‘liberalismo’ o el ‘fascismo’ ”<sup>63</sup>.

Anderson señala, así, que el nacionalismo debe entenderse alineándolo no con ideologías políticas conscientes (como el liberalismo o el fascismo) sino con **grandes sistemas culturales** que lo precedieron – la comunidad religiosa y el reino dinástico- **de donde surgió por oposición**. La aparición del nacionalismo sería una superación de estos sistemas culturales, superando lo que tenían de aristocrático, pero recogiendo su sentido de pertenencia a un grupo o comunidad. El nacionalismo en ese sentido precedió y fue precursor al surgimiento de la idea de ciudadanía, al romper con el exclusivismo y marginación de las mayorías por parte de las élites dinásticas.

En la construcción de la idea de nación como comunidad imaginada y en la génesis del nacionalismo, dice Anderson, la **concepción de la simultaneidad** es de importancia fundamental, superando la concepción medieval de simultaneidad, por **una “idea del tiempo homogéneo, vacío”**, “donde la simultaneidad es transversa, de tiempo cruzado, no marcada por la prefiguración y la realización, sino por **la coincidencia temporal**”<sup>64</sup>. Esta concepción contribuiría grandemente al surgimiento de esa comunidad imaginada que es la nación, **al hacer sentir a las personas que comparten simultáneamente los mismos hechos en ese mismo momento** con otras personas de la misma comunidad, aunque no las vean o nunca puedan conocerlas. En este proceso **la novela y el periódico** fueron las dos formas de la imaginación que “**proveyeron los medios técnicos** necesarios para la ‘representación’ de la clase de comunidad imaginada que es la nación”<sup>65</sup>.

Para Anderson, **el mundo imaginado que es la nación**, está visiblemente arraigado en la vida diaria, de allí devendría su éxito o relativamente fácil asimilación por las gentes. Por ello afirma: “la ficción se cuela silenciosa y continuamente a la realidad, creando esa notable confianza de la comunidad en **el anonimato** que es la **característica distintiva de las naciones modernas**”<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> Ibid, pág. 15

<sup>62</sup> Ibid, pág. 22

<sup>63</sup> Ibid, pág. 23

<sup>64</sup> Ibid, pág. 46

<sup>65</sup> Ibid, pág. 46-47

<sup>66</sup> Ibid, pág. 61

**La nación** es, pues, una **comunidad imaginada entre gente anónima**, que no se conoce entre sí, pero que cree o se siente parte de un grupo mayor, al que imagina similar a ella, porque sus actividades, acciones, usos y costumbres son similares a los que realiza en la vida diaria, impregnándolas o afectándolas. Es ese entronque (arraigo) con la vida diaria de cada persona lo que estaría a la base de la fuerza de la idea de nación entre las gentes.

Anderson señala que la posibilidad de imaginar a la nación sólo surgió en la historia cuando tres concepciones culturales fundamentales, muy antiguas, perdieron su control indiscutible sobre las mentes de los hombres: La **primera**, la idea que una lengua escrita particular (el latín) ofrecía un acceso privilegiado a la verdad ontológica (que creó las grandes hermandades transcontinentales del Cristianismo, el Islam y las demás). La **segunda**, la creencia de que la sociedad estaba naturalmente organizada alrededor y bajo centros elevados (monarcas). La **tercera**, una concepción de la temporalidad donde la cosmología y la historia eran indistinguibles: "Combinadas estas ideas arraigaban firmemente las vidas humanas a la naturaleza de las cosas, dando cierto sentido a las fatalidades de la existencia de todos los días (sobre todo la muerte, la pérdida y la servidumbre), y ofreciendo en diversas formas, la redención de tales fatalidades"<sup>67</sup>.

Anderson afirma que la declinación lenta y desigual de estas certezas interconectadas, primero en Europa Occidental y luego en otras partes, bajo el efecto del cambio económico, los descubrimientos (sociales y científicos) y el desarrollo de las comunicaciones cada vez más rápidas, introdujeron una cuña dura entre la cosmología y la historia. "No es sorprendente así que se haya comenzado a buscar una nueva forma de unión de la comunidad, el poder y el tiempo, dotada de sentido"<sup>68</sup>. Para él, **lo que precipitó esa búsqueda ha sido el capitalismo impreso**; esto es **la imprenta**, "que permitió que un número rápidamente creciente de personas pensarán acerca de sí mismos y se relacionaran con otros, en formas profundamente nuevas"<sup>69</sup>, de manera simultánea.

Según Anderson, "Lo que, en un sentido positivo, hizo imaginables a las comunidades nuevas era una intervención semifortuita, entre un sistema de producción y de relaciones productivas (el capitalismo), una tecnología de las comunicaciones (la imprenta) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana"<sup>70</sup>.

Para él, **las lenguas impresas** han sido fundamentales en el origen de la conciencia nacional, las que **echaron las bases de la conciencia nacional**, al hacer que miles o millones de personas que entre sí hubiera sido imposible entenderse recíprocamente en una conversación (franceses, ingleses, españoles, etc.) se pudieran comprender **por la vía de la imprenta y el papel**. "En el proceso, **gradualmente cobraron conciencia** de los centenares de miles, incluso millones, de personas **en su campo lingüístico particular**, y al mismo tiempo que sólo esos centenares de miles, o millones, pertenecían a

<sup>67</sup> Ibid, pág. 62

<sup>68</sup> Ibid, pág. 62

<sup>69</sup> Ibid, pág. 62

<sup>70</sup> Ibid, pág. 70

ese campo. Estos lectores semejantes, a quienes se relacionaba a través de la imprenta, **formaron, en su invisibilidad** visible, secular, particular, **el embrión de la comunidad** nacionalmente imaginada”<sup>71</sup>.

Para Anderson, **el capitalismo impreso** no sólo posibilitó el que gente diversa, desconocida entre sí, pueda comprenderse y reconocerse como parte de una misma comunidad imaginada, sino que “ayudó a forjar esa **imagen de antigüedad tan fundamental para la idea subjetiva de la nación**”<sup>72</sup>. Asimismo, “creó lenguajes de poder de una clase diferente a la de las antiguas lenguas vernáculas administrativas” (como era el latín, que se concebía como sagrado, y que por ello era hablado por unos pocos). De esta manera, bajo esas tres formas distintas, dice Anderson, **las lenguas impresas forjaron las bases de la conciencia nacional moderna**: “la convergencia del capitalismo y la tecnología impresa en la fatal diversidad del lenguaje humano hizo posible una nueva forma de comunidad imaginada, que en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna”<sup>73</sup>.

Anderson señala un nuevo papel de las lenguas, al afirmar que es erróneo tratar las lenguas como emblemas de la nacionalidad –como las banderas, las costumbres, las danzas folclóricas y demás- como lo hacen ciertos ideólogos nacionalistas. Manifiesta que “**lo más importante de la lengua** es, con mucho, **su capacidad para generar comunidades imaginadas**, forjando solidaridades particulares”<sup>74</sup>.

En esa misma línea dice: “la lengua **no es un instrumento de exclusión**: en principio cualquiera puede aprender una lengua dada. Por el contrario **es fundamentalmente inclusiva**, limitada sólo por la fatalidad de Babel: nadie vive lo suficiente para aprender todas las lenguas. **La lengua impresa es lo que inventa el nacionalismo**, no una lengua particular por sí misma”<sup>75</sup>.

La nacionalidad, para Anderson, “de hecho es inseparable de la conciencia política”<sup>76</sup>. Esto podría significar que **la nacionalidad** (como la identidad nacional) **es un hecho consciente**. Por su vínculo con la conciencia política puede generarse el sentimiento e ideología nacionalista.

La idea de nación, para Anderson, está aparejada a la de soberanía (al gobierno de los nacionales, de nosotros mismos). Ello, como consecuencia de ser consustancial con tener una conciencia política.

Sin embargo, manifiesta, **la nacionalidad no es algo que podemos escoger**: “en todo lo ‘natural’ hay siempre algo que no se ha escogido. En esta forma, la nacionalidad se asimila al color de la piel, el sexo, el linaje y la época de nacimiento: todas estas cosas no podemos escogerlas...Precisamente porque **tales lazos no se escogen**, tienen cierto halo de desinterés”<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> Ibid, pág. 73

<sup>72</sup> Ibid, pág. 73

<sup>73</sup> Ibid, pág. 75

<sup>74</sup> Ibid, pág. 189

<sup>75</sup> Ibid, pág. 190

<sup>76</sup> Ibid, pág. 192

<sup>77</sup> Ibid, pág. 202

Ese desinterés sería la esencia de la nación, que llevaría a la gente incluso al sacrificio personal por su nación: “para la mayoría de la gente ordinaria de todas las clases **es el desinterés la esencia de la nación**. Justamente por esa razón puede pedir sacrificios”<sup>78</sup>.

Ese sacrificio estaría sustentado en una idea de pureza, en que el vínculo con la nación es algo puro, desinteresado: “la idea del sacrificio final, sólo llega con una **idea de pureza**, a través de la fatalidad. El hecho de morir por la patria, que de ordinario nadie escoge, supone **una grandeza moral**”<sup>79</sup>.

El por qué una persona es capaz de llegar al sacrificio final, expresado en la entrega de su propia vida, está relacionada, pues, con la idea de la pureza del objeto o causa por la que uno se sacrifica. Esto es, porque siente y/o percibe que el objeto querido lo merece, por ser puro, no tener mancha que lo denigre, por ser moralmente inobjetable.

Para Anderson, la lengua es fundamental en la constitución de una nacionalidad, para él, nada hay más arraigado en la sociedad contemporánea que la lengua, al punto que señala que “nada nos une **afectivamente** con los muertos más que la lengua...El peso de las palabras proviene sólo en parte de su significado solemne: proviene de una ‘calidad’ atávica, por decirlo así”<sup>80</sup>.

Los **Himnos Nacionales** serían una de las formas en que se concretaría el peso de la lengua para crear una comunidad imaginada como la nación: “Por triviales que sean las palabras y mediocres las tonadas, hay en esta canción **una experiencia de simultaneidad**. Precisamente en tales momentos, personas del todo desconocidas entre sí pronuncian los mismos versos con la misma melodía...se puede experimentar la unisonalidad, **la realización física de la comunidad imaginada** en forma de eco...Cuan desinteresada se siente esta unisonancia...Nada nos une a todos fuera del sonido imaginado.”<sup>81</sup>

A través de los Himnos Nacionales cientos o miles de personas desconocidas entre sí pronuncian los mismos versos con las mismas melodías. Por ello, **el idioma o lengua es uno de los principales símbolos de identidad**. Su negación o fácil pérdida sería un indicador de la falta de interés por esa nacionalidad o la fragilidad de esa identidad.

Para Anderson tales coros o tales ecos pueden unirse en el tiempo. Afirma que “si **la nacionalidad** tiene cierta aureola de fatalidad, sin embargo **es una fatalidad integrada a la historia**”<sup>82</sup> y que “**la nación** se concibió desde el principio en la lengua, no en la sangre”<sup>83</sup>. Por ello señala que “vista como una fatalidad histórica y como **una comunidad imaginada mediante la lengua**, la nación se presenta simultáneamente abierta y cerrada”<sup>84</sup>. Siendo así, sostiene podríamos ser “invitados a” la comunidad imaginada; es decir, hacerla accesible a nuevos hablantes, oyentes y lectores de esa lengua.

<sup>78</sup> Ibid, pág. 202-203

<sup>79</sup> Ibid, pág. 203

<sup>80</sup> Ibid, pág. 204

<sup>81</sup> Ibid, pág. 204-205

<sup>82</sup> Ibid, pág. 205

<sup>83</sup> Ibid, pág. 205

<sup>84</sup> Ibid, pág. 205











Tener una identidad nacional, que es la forma como se expresa el sentido de pertenencia a una nacionalidad, supone, pues, un cierto orgullo, que lo lleva al individuo a sentir que esa identidad “es la mejor”.

Gasset afirma que “toda **conciencia de nacionalidad** supone otras nacionalidades en torno que se han ido formando a la par que la propia y **con las que convive en forma de permanente comparación**”<sup>110</sup>.

Gasset sostiene, que si bien en la nación se nace, “**no hay nación si además de nacer en ella no se preocupan de ella y la van, día por día, haciendo y perhaciendo**”<sup>111</sup>. En otras palabras, **la nación es una creación continua, cotidiana**.

Pero la nación, para Gasset, es también “agilidad y proyecto vital”, “empresa y tradición”, por ello afirma, también que “la Nación la hace la Historia”<sup>112</sup>.

Gasset sostiene que “**en la Nación** la energía, la agilidad de sus miembros...**vive con entusiasmo el modo integral de ser hombre**, que es el contenido de su Idea colectiva, **se esfuerza por depurarlo y enriquecerlo...prolonga hacia el futuro, como ideal a realizar, la figura misma de su pasado, intentando su perfección**, con lo cual la inercialidad de un pretérito se transmuta constantemente en meta y ejemplaridad para un porvenir”<sup>113</sup>. Por ello, afirma que “sólo hombres capaces de vivir en todo instante las dos dimensiones sustantivas del tiempo –pasado y futuro- son capaces de formar Naciones”<sup>114</sup>.

En el Perú, ese intento se ha realizado a través de los textos escolares de Historia del Perú y sus divulgadores oficiales, para presentar un pasado ejemplar en los escolares<sup>115</sup>.

Para Gasset, “la vida no consiste en ser lo que ya se es por tradición, sino **que se vean perteneciendo a una unidad mucho más amplia**, que no es la suya y propia, a saber: **el gran espacio de una civilización anterior....ser tradición y ser empresa, esto es la Nación**”<sup>116</sup>.

Gasset sostiene que “**la nacionalidad es la última y superior forma histórica de colectividad**”<sup>117</sup> y que. el nacionalismo implica, conocer y entender “los modos diferenciales de cada país”<sup>118</sup>.

A pesar de afirmar ello, Gasset no circunscribía lo nacional sólo a lo local, sino a su integración a lo mundial, a lo cosmopolita, a sentirse parte de la

<sup>110</sup> Ibid, pág. 75

<sup>111</sup> Ibid, pág. 77

<sup>112</sup> Ibid, pág. 77

<sup>113</sup> Ibid, pág. 78

<sup>114</sup> Ibid, pág. 78

<sup>115</sup> Portocarrero, Gonzalo y Oliart, Patricia:

“El Perú desde la escuela”  
Instituto de Apoyo Agrario – Lima – Perú- 1989

<sup>116</sup> Ortega y Gasset, José:

“Europa y la Idea de Nación”,  
Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1ra. Edición en obras de  
José Ortega y Gasset – 1985, pág. 79-80

<sup>117</sup> Ibid, pág. 97

<sup>118</sup> Ibid, pág. 102

humanidad: **“el último fin de toda cultura nacional es siempre, no obstante, que esta cultura se extienda por todo el género humano”**<sup>119</sup>. Ello sería el verdadero sentido de lo que es una nación: **“un pueblo de la humanidad”**.

Gasset afirma que para que exista la cohesión interna de cada nación, ésta se debe nutrir en buena parte de las **vigencias sociales**, esto es de **“principios de convivencia” o “instancias” reconocidas** por sus integrantes, pues **“la sociedad es convivencia bajo instancias”**<sup>120</sup>. Así, afirma que, “cuando una opinión o norma ha llegado a ser de verdad ‘vigencia colectiva’ no recibe su vigor del esfuerzo que en imponerla o sostenerla emplean grupos determinados dentro de la sociedad. Al contrario, **todo grupo determinado busca su máxima fortaleza reclamándose de esas vigencias...**las vigencias operan su mágico influjo sin polémica ni agitación, quietas y yacientes en el fondo de las almas”<sup>121</sup>. Las vigencias sociales son para él, **“el auténtico poder social, anónimo, impersonal, independiente de todo grupo o individuo determinado”**<sup>122</sup>.

Gasset comparte la opinión que **la nacionalidad**, en su forma plenaria, es **“armonía, mutualidad, reciprocidad entre los intereses privados y los públicos”**<sup>123</sup>; esto es, que “lo público o estatal sólo está en armonía con lo personal o privado cuando el principio en que consiste el Estado, que es el poder ‘social’ (público) sobre los individuos, **coincide** con la sustancia colectiva de éstos, con lo que éstos son. El individuo inglés o francés o alemán sólo puede coincidir con el Estado si éste se siente y sabe y declara como el poder público **de y para** los hombres ingleses o franceses o alemanes...La esencia de la nacionalidad en el orden político es la coincidencia del pueblo con su gobierno”<sup>124</sup>. En tal sentido, para Gasset la Idea de Nación se entronca con la de Estado Nacional o Nacionalidad. Así, **la nación**, siendo **una realidad impersonal**, se configurará como un Estado- Nación.

Sin embargo, Gasset tiene claro que lo que hay que propiciar es un **nacionalismo positivo**, que es el de las **“gentes que son nacionalistas porque son cosmopolitas y universales”**<sup>125</sup>; esto es, gentes que no viven su nacionalismo contraponiéndolo a lo universal, sino que se sienten parte del mundo y la humanidad.

---

<sup>119</sup> Ibid. pág. 103

<sup>120</sup> Ibid. pág. 106

<sup>121</sup> Ibid. pág. 107

<sup>122</sup> Ibid. pág. 108

<sup>123</sup> Ibid. pág. 118

<sup>124</sup> Ibid. pág. 118

<sup>125</sup> Ibid. pág. 119

### 3. JUVENTUD

El concepto de juventud es **una construcción social**. Cada época, cada grupo social y hasta cada individuo, marca dónde se inicia y dónde concluye la juventud.

Al decir de Panfichi y de Valcarcel, es “un concepto polisémico”<sup>126</sup>, porque **alude a varias realidades** y abarca varios significados: puede definirse desde el punto de vista **cronológico** (en un marco etéreo, de acuerdo a la etapa de vida en que se encuentra el individuo); desde el punto de vista **biológico** (en relación a la plenitud del cuerpo, la madurez física y la vitalidad plena); desde el punto de vista **psicológico** (como un estado de ánimo: el tener un espíritu juvenil, a pesar de los años vividos).

En general, la juventud puede definirse como **”el lapso que media entre la madurez física y la madurez social”**<sup>127</sup> (esta última entendida como la etapa del trabajo, la constitución de un nuevo hogar y la independencia de los padres). En ese sentido, puede asumirse como un tiempo pasajero, **“un tiempo de aprendizaje y espera”**<sup>128</sup>. En síntesis, **una etapa en donde se ha dejado de ser niño, pero aún no se es adulto**.

Panfichi y Valcarcel, señalan que más que hablar de juventud, habría que hablar de **juventudes**, por la **complejidad de sus significados**, terminando así con el **“mito de la juventud homogénea** que consiste en identificar a todos los jóvenes con algunos de ellos”<sup>129</sup>. Afirman que “en sociedades no tradicionales, donde la diferenciación de clase es sumamente marcada, los jóvenes se tiñen de colores diversos, de aspiraciones, conductas y posibilidades múltiples...**la uniformidad es una quimera**”<sup>130</sup>

Convencional y cronológicamente comprende a la población entre los 15 y 24 años (de acuerdo al intervalo etéreo clasificatorio establecido por las Naciones Unidas). Sin embargo, teniendo en cuenta lo relativo de los márgenes de este intervalo clasificatorio, para efectos de la investigación realizada hemos considerado como jóvenes a los comprendidos entre los **17 a 29 años** de edad.

#### **La responsabilidad de ser joven en el Perú:**

No es igual ser joven en el sector popular que serlo en un sector medio o acomodado. La juventud en un sector popular casi no se vive, pues rápidamente se tiene que asumir las responsabilidades del adulto (valerse por sí mismos, ayudar, cuando no sostener, a los padres o a la familia). En el sector medio esa situación continúa en manos de los “grandes” (de los padres).

<sup>126</sup> Panfichi, Aldo y Valcarcel, Marcel: “Juventud: Sociedad y Cultura” Pontificia U. Católica del Perú - 1ra. Edición – agosto 1999; pág. 3

<sup>127</sup> Ibid. pág. 4

<sup>128</sup> Ibid. pág. 5

<sup>129</sup> Ibid. pág. 5 y 6

<sup>130</sup> Ibid. pág. 6

Los jóvenes de sector medio, mayormente, no asumen grandes responsabilidades, más allá de sus estudios superiores (universitarios o no universitarios). Esta última situación es la que se ha dado en llamar “**moratoria juvenil**” o “**moratoria social**”, por ser un período de postergación de responsabilidades mayores del joven. Durante esa etapa, la sociedad, a través de las familias de estos jóvenes, asume que el joven se encuentra en un período de aprendizaje social y que progresivamente debe irse preparando para asumir sus nuevas responsabilidades al llegar a adulto (trabajar, tener su propia familia, ser padre, dirigir un hogar), motivo por el cual **el joven no es exigido**. Ello, como se ha señalado, no ocurre en el joven de sector popular.

Por ser así, el joven popular valora mucho **el esfuerzo propio**, la lucha por salir adelante, porque así ha sido el progreso para él y su familia (todo se ha conseguido con sacrificio, con postergación de aspiraciones, con esfuerzo, con lucha). Por eso, el joven popular desdeña al joven de sector medio o acomodado, porque tiene la percepción que lo que tiene no le ha costado ningún esfuerzo personal o familiar. Para ellos, los jóvenes de sector medio son “**gente pituca**”, (personas que tienen dinero y por ello no se esfuerzan mayormente). Ese es el motivo central de su desdén por los “pitucos”, algo común a todo joven popular.

Para Panfichi y Valcarcel, la **moratoria social**, “es la forma de decir a los jóvenes que existe un tiempo donde hay ciertas licencias y mayores márgenes de prueba y equivocación, una suerte de mayor permisividad o vacaciones sociales, donde se espera que el joven se equivoque, pero que obtenga paulatinamente los medios y capacidades para el mañana”<sup>131</sup>

Sin embargo, como hemos señalado, hay moratorias y moratorias, “unas más estrechas y penosas, otras más largas y gratificantes”, pues para los sectores populares resulta muy difícil ser joven. Como dicen Panfichi y Valcarcel, “la pobreza limita cualquier moratoria cuando la lucha por subsistir es prioridad”<sup>132</sup>

### La búsqueda de construcción de identidades en el joven:

Panfichi y Valcarcel señalan que **desde el lado de la subjetividad**, la juventud constituye un momento de tensión entre expectativas y posibilidades, de **búsqueda**, de construcción de identidades, de **ruptura** con la niñez y con la generación adulta. “Es la búsqueda del yo, **del sentido permanente en la vida individual y colectiva**”<sup>133</sup>. Desde este ángulo, la juventud es la etapa “de la autonomía emocional, sexual y corporal, **de la trasgresión** de la norma, de la rebelión simbólica, de la conducta de riesgo”<sup>134</sup>

En este proceso, su conducta es reforzada con el concurso de sus pares, por ello en el joven es muy importante el grupo, el cual protege y estimula este proceso de ruptura o choque con el mundo adulto y con sus normas y reglas.

---

<sup>131</sup> Ibid., pág. 5

<sup>132</sup> Ibid., pág. 5

<sup>133</sup> Ibid., pág. 6

<sup>134</sup> Ibid., pág. 6



En la integración con sus pares, se constituye el fenómeno social denominado **cofiguración** (aquel donde el modelo prevaleciente para los jóvenes reside en la conducta de sus contemporáneos fuera del hogar).

Según Panfichi y Valcarcel, este fenómeno, cada vez más creciente, se origina en el desencuentro entre la generación juvenil y la adulta, debido a que las circunstancias y exigencias que enfrenta el joven de hoy son diferentes a las que enfrentaron sus padres y sus abuelos, lo que hace que los jóvenes impugnen la autoridad de los adultos sobre ellos, y **busquen en sus pares** el compartir experiencias y la orientación mutua. Esto ha llevado a la construcción de variadas formas de **comunidades de naturaleza emocional** (las barras de fútbol, las pandillas locales, los clubes de fans, las tribus urbanas, etc.): “Aquí, en estos espacios y no con sus padres o en la escuela, un amplio sector de la juventud encuentra las directrices para la acción, los renovados referentes identificatorios, la información relevante para el trabajo o la diversión, y el apoyo anímico que necesitan para sortear momentos difíciles...con la cofiguración, **cada generación construye sus propios modelos de conducta**, imitando la de sus grupos de edad”<sup>135</sup>, llegando a cumplir en algunos casos, sobre todo para muchos adolescentes de bajos ingresos económicos, procedentes de familias desestructuradas, un fuerte atractivo “en la medida en que **cumplen el rol de familias espirituales** extendidas donde se construye una identidad”<sup>136</sup>

Panfichi y Valcarcel, señalan que junto con este fenómeno existe hoy en día, más que en ningún otro momento, otro: el de una “**juvenilización de la sociedad**”, por la cual la simbología juvenil es exportada al conjunto de la sociedad: “Todos queremos aparecer como jóvenes. Niños que se adelantan, adultos que se retrasan. Para ello opera una inagotable industria que ofrece consumos, gustos, indumentarias para la detención del tiempo juvenil...(Sin embargo), **lo juvenil se puede adquirir, más no la condición de joven**”<sup>137</sup>

### La Juventud fenómeno social multidimensional:

Para Juan Carlos Cortazar la juventud, como otras etapas de la vida (la adultez y la vejez), también, es “una situación socialmente construida”<sup>138</sup>. Si bien **la edad es un hecho biológico, socialmente** puede ser **manipulada y manipulable**. Esto quiere decir, que determinar a qué edad se ingresa y sale de una de estas etapas de la vida es “arbitrariamente delimitada en función de los intereses y conflictos de poder presentes en la vida social”<sup>139</sup>. En ese sentido, **la juventud es una edad social**, porque sus límites de edad son construidos socialmente.

J. C. Cortazar sostiene que la juventud es un **fenómeno multidimensional**, que no debe abarcarse desde un único factor o punto de vista. Por ello, de

<sup>135</sup> Ibid., pág. 8

<sup>136</sup> Ibid., pág. 9

<sup>137</sup> Ibid., pág. 11

<sup>138</sup> Cortazar Velarde, Juan Carlos :

“La juventud como fenómeno social”

Pistas teóricas para comprender el período juvenil en el Perú

Departamento de Ciencias Sociales – Pontificia Universidad Católica del Perú –  
Lima, agosto 1997 ; pág. 3

<sup>139</sup> Ibid., pág. 3

acuerdo a la recopilación hecha de algunos autores, señala como factores que contribuyen a “generar” el fenómeno juvenil: la edad, la generación, la educación, el mercado de trabajo, los procesos de construcción de identidad y la exclusión social<sup>140</sup>.

Para Juan Carlos Cortazar, la arbitrariedad de delimitar quién es joven y quién no, tiene que ver con dejar al joven “socialmente fuera de juego”, esto es, fuera de su participación en las decisiones del mundo adulto y en la asunción de responsabilidades en la sociedad mayor. Esta concepción del joven es la que conlleva a la llamada **moratoria social o moratoria juvenil**, al considerarlo un ser incompleto, que todavía no tiene capacidades completas, al que todavía no se le conceden responsabilidades, a quien no se le reconocen derechos y no se le reconocen obligaciones. De esta forma, el joven es visto como “un ‘**futuro adulto**’ o -en el presente- un ‘**adulto incompleto**’ ”<sup>141</sup>. En esta conceptualización, “la juventud tiene sentido en función al futuro, es decir, en función a que el sujeto joven vaya paulatinamente convirtiéndose en adulto”<sup>142</sup>

Para J.C. Cortazar, **la moratoria social**, característica fundamental del período juvenil, tiene **dos dimensiones**: por un lado, la **marginación social del joven** (el dejarlo “socialmente fuera de juego”), y por el otro, **el reconocimiento de un cierto grado de ‘permisividad’** o ‘liberalidad’, como necesario para el desarrollo de la experiencia de vida del joven<sup>143</sup>. Esas dos dimensiones tienden a ser presentadas como **naturales por el sentido común**, al considerarse al joven como inexperto, irresponsable, siempre en búsqueda de nuevas experiencias y sensaciones, debido a la naturaleza o psicología propia de todo joven. De esta manera, lo que sería una delimitación arbitraria de una edad, termina siendo presentada como una realidad natural y por lo tanto indiscutible. Así, “se espera que las opciones, gustos y relaciones asumidas por los jóvenes no sean retomadas por ellos cuando lleguen a adultos”<sup>144</sup>.

#### La duración del período juvenil:

La sociedad concibe al **período juvenil** como **una etapa indispensable de formación y preparación** para la vida adulta. Sin embargo, ¿cuánto dura esa etapa de preparación? . Para J.C. Cortazar, si bien no puede delimitarse con precisión absoluta la duración del período juvenil, “dicho período termina efectivamente **cuando el medio social reconoce a un individuo como plenamente adulto...cuando reconoce que el sujeto ha adquirido los bienes materiales (ingresos económicos) y simbólicos (conocimientos, status) que socialmente se consideran como propios del adulto**”<sup>145</sup>.

Esto sería así, porque **la identidad** que se espera del joven a lo largo del período juvenil es la **resultante del proceso de interacción del sujeto con el medio social** en que vive. Es decir, se trata de “una dialéctica entre la autoidentificación y la identificación que hacen los otros,...entre

<sup>140</sup> Ibid., pág. 3

<sup>141</sup> Ibid., pág. 3-4

<sup>142</sup> Ibid., pág. 4

<sup>143</sup> Ibid., pág. 5

<sup>144</sup> Ibid., pág. 5

<sup>145</sup> Ibid., pág. 6

**autopercepción y reconocimiento social**<sup>146</sup>. El equilibrio entre ambas es lo que permitiría al joven vivir normalmente en la sociedad, buscando una correspondencia **entre la realidad subjetiva con la realidad objetiva socialmente definida**<sup>147</sup>.

Según J.C. Cortazar, citando a Berger y Luckman, la identidad del joven se forma en un **proceso de “confirmación continua”** de esta correspondencia **entre realidad subjetiva con realidad socialmente definida**. Dicho proceso **no** concluye con la juventud, pues, “quienes conforman el entorno social del joven tienen la expectativa que éste llegue a ser adulto **asumiendo una identidad reconocible** con cierto grado de claridad...El rol asumido (abogado, profesor, ingeniero, etc.) delimita un conjunto de expectativas y posibilidades vinculadas a la identidad que se ha construido”<sup>148</sup>.

Si la **socialización** es el proceso mediante el cual el individuo constituye su identidad interactuando con el medio social, podemos decir, con J.C. Cortazar, que dicho proceso se vive con especial intensidad en la juventud. Por ello, se puede definir al **período juvenil** como **un proceso de socialización intensiva**, pero no en la socialización primaria, como es en el niño (para introducirlo al mundo de la realidad global), sino **en la socialización secundaria**, para lograr en el joven la internalización de submundos institucionales: “La juventud es el período directamente referido a la introducción del individuo en diversos submundos significativos (laboral, barrial, político, religioso, etc.) mediante la acción privilegiada de agentes especializados, distintos y ajenos a la familia”<sup>149</sup>.

### **La incorporación y exclusión social del joven:**

Según J.C. Cortazar, **la incorporación** implica “el **acceso al reconocimiento social** como adulto” -y como tal, sentirse ‘miembro relativamente pleno de la sociedad, ocupando en ella alguna posición, status o jerarquía’-. **La exclusión** consistiría “en la **marginación o el acceso deficiente a los bienes** materiales y simbólicos que permitan ser tenido como adulto”<sup>150</sup>.

Para J.C. Cortazar, **cuatro** son los **marcos institucionales**, que en el caso de los jóvenes, se deben considerar prioritariamente **como mecanismos de Incorporación / exclusión**: el sistema educativo, el mercado laboral, el sistema de participación socio-política y el desarrollo de una cultura de masas<sup>151</sup>.

Según J.C. Cortazar, dentro del proceso de modernización latinoamericano (que tuvo su auge entre los años 50 y 70, caracterizado por un conjunto de transformaciones sociales), a los jóvenes actuales les a tocado vivir la **etapa de “agotamiento de los procesos de cambio social** y el paulatino reforzamiento de los procesos de diferenciación social”<sup>152</sup>. En ese marco, esos cuatro

<sup>146</sup> Ibid., pág. 7

<sup>147</sup> Ibid., pág. 7

<sup>148</sup> Ibid., pág. 8

<sup>149</sup> Ibid., pág. 10

<sup>150</sup> Ibid., pág. 12

<sup>151</sup> Ibid., pág. 11

<sup>152</sup> Ibid., pág. 11

mecanismos de incorporación / exclusión del joven a la vida adulta, han pasado a ser, en la actualidad, **mecanismos de exclusión y diferenciación social**, marginándolo de los “bienes materiales y simbólicos que permiten ser tenido como adulto”.

Para Cortazar, el **doblo carácter** (incorporador y excluyente) de los cuatro mecanismos sociales mencionados, “**genera situaciones ambiguas**, en las cuales el sujeto conserva rasgos propios de la ‘moratoria’ juvenil” (como no tener un ingreso económico que le permita la independencia familiar) y “a la vez se ve enfrentado a responsabilidades propiamente adultas” (como la constitución de una familia). El ‘paso’ a la etapa adulta resulta así particularmente difícil y ambiguo”<sup>153</sup>.

Para J.C. Cortázar, lo que en otras sociedades se presentaría en los extremos del conjunto de maneras de ser joven (como el joven burgués y el joven obrero, que ni siquiera ha tenido adolescencia), “en sociedades como la nuestra **dicha ambigüedad...tiende a constituirse en una característica estructural del período juvenil**, más allá de la manera particular en que se lo viva”<sup>154</sup>. Para J.C. Cortazar, “es la propia estructura de los marcos institucionales, que generan el fenómeno juvenil, con su carácter incorporador y excluyente, la que produce dicha ambigüedad”<sup>155</sup>.

Sin embargo, es importante tener en cuenta –para entender la condición de los jóvenes limeños de sectores populares- lo que sostiene Romeo Grompone cuando citando a Francisco Weffort, señala que debemos evitar, sin deseirlo o saberlo, “ver un agujero que nos lleva al caos allí donde deberíamos ver una apertura de posibilidades para una nueva relación con la modernidad”, ya que “el acceso a la modernidad se asocia a rupturas que surgen del desencuentro profundo entre el espacio de la experiencia y el horizonte de expectativas. Cuando se devalúa como matriz para la formación de aspiraciones las tradiciones campesinas o artesanales de generaciones anteriores, el vacío resulta ocupado ahora por una apuesta al progreso de tal suerte que los procesos de socialización que hasta entonces estaban anclados en el pasado, asumen en esta nueva situación, una cualidad históricamente nueva, una permanente cualidad global de tono utópico”<sup>156</sup>, así, “este cambio en actitudes y comportamientos –que en las sociedades europeas ha ocurrido en un lapso relativamente prolongado permitiendo así una gradual modificación de valores, decantados de generación en generación- se presenta abruptamente en contextos de urbanización acelerada como el caso de Lima en las últimas décadas. Aquí se encuentran sujetos a reconversión de expectativas y surgiendo de posibles confrontaciones los sucesos de la vida cotidiana de los migrantes y de sus hijos”<sup>157</sup> ...”La experiencia de los jóvenes populares se caracteriza en ese momento por la gravitación de criterios como los de la **satisfacción diferida** (en el sentido que algunas metas inmediatas deben ser sacrificadas en función de eventuales beneficios futuros) y la dependencia”<sup>158</sup>.

<sup>153</sup> Ibid., pág. 13

<sup>154</sup> Ibid., pág. 14

<sup>155</sup> Ibid., pág. 14

<sup>156</sup> Grompone Romeo:

“El Velero en el Viento: Política y Sociedad en Lima”

Instituto de Estudios Peruanos – IEP , Lima – noviembre 1991 , pág. 22

<sup>157</sup> Ibid, pág. 22-23

<sup>158</sup> Ibid, pág. 23-24

## Problemas en la formación de la identidad del joven en el Perú

El doble carácter de los mecanismos institucionales (incorporadores y excluyentes), al generar por un lado expectativas de éxito (incorporación) y a continuación establecer un acceso diferenciado al éxito prometido (exclusión), tiene serias implicancias en la formación de la identidad del joven, pues, “se produce una fuerte contradicción entre la autopercepción desarrollada y el reconocimiento social recibido”<sup>159</sup>. Esa situación, lleva a decir a J.C. Cortazar que **“en las actuales condiciones de crisis, la incorporación / exclusión simultánea a la que se ven sometidos los jóvenes genere identidades débilmente constituidas...fruto de lo que Berger y Luckman denominan ‘socialización deficiente’, en la cual no se produce la coincidencia necesaria entre la ‘realidad subjetiva’ y la ‘realidad objetiva’ en que vive el sujeto”**<sup>160</sup>.

### Las perspectivas de futuro en el joven popular:

Como señalamos anteriormente, en el sector popular, los jóvenes generalmente no pueden vivir la moratoria social, ese tiempo de espera o licencia en la asunción de responsabilidades que le otorga la sociedad para su aprendizaje social e ingreso al mundo adulto. En otras palabras, en el sector popular los jóvenes quedan fuera de la moratoria social, llevando ello a frustraciones y en otros casos a la protesta y rebeldía juvenil, expresadas muchas veces bajo formas violentas, como en las pandillas y el crecimiento de la delincuencia juvenil.

Por ello, el futuro del joven de sector popular en el Perú es incierto, si el Estado y la Sociedad Civil no desarrollan alternativas para encausar de manera creativa las energías juveniles.

Para Panfichi y Valcarcel, existe en los jóvenes, en sentido amplio, **“un tiempo libre no productivo** que la sociedad pierde inexorablemente”<sup>161</sup>, por ausencia de alternativas y limitadas oportunidades para los jóvenes, pero también porque **“al mismo tiempo, la sociedad adulta en cierta forma les teme, bloqueando con ello el cambio generacional que dice predicar”**<sup>162</sup>.

Según Juan Carlos Cortazar, **“la ideología del éxito individual, del progreso mediante el esfuerzo propio, constituye una de las principales matrices ideológicas de la juventud peruana actual”**<sup>163</sup>. Citando a Gonzalo Portocarrero, afirma, que **“la mentalidad centrada en el progreso marca las nuevas generaciones...En esta mentalidad, el mensaje de la modernidad lleva al rechazo del sufrimiento, a surgir mediante la acción. Se ofrece una**

<sup>159</sup> Ibid., pág. 17

<sup>160</sup> Ibid., pág. 17

<sup>161</sup> Panfichi, Aldo y Valcarcel, Marcel:

“Juventud: Sociedad y Cultura”

Pontificia U. Católica del Perú - 1ra. Edición – agosto 1999; pág. 13

<sup>162</sup> Ibid., pág. 12-13

<sup>163</sup> Cortazar Velarde, Juan Carlos :

“La juventud como fenómeno social”

(Pistas teóricas para comprender el período juvenil en el Perú)

Dpto. de Ciencias Sociales – Pontificia U. Católica del Perú

Agosto 1997 ; pág. 22

promesa de felicidad, postulando al trabajo inteligente y esforzado como la manera de realizar esta posibilidad”<sup>164</sup>.

J.C. Cortazar señala que “el **desencuentro** ‘estructural’ **entre las expectativas** fuertemente movilizadas **y las oportunidades** diferenciadas de incorporación que viven los jóvenes puede conducir de manera generalizada...a la **constitución de identidades débiles**”<sup>165</sup>, o a “**sobreidentificarse** temporalmente como un mecanismo de defensa ante la confusión de identidades o roles”<sup>166</sup>.

Asimismo, afirma J.C. Cortazar, que en los jóvenes, “**las crisis** (sociales y de identidad) hacen que las dimensiones cotidianas, íntimas, privadas y subjetivas de la vida adquieran importancia como **espacios de generación de sentido**”<sup>167</sup>..



---

<sup>164</sup> Ibid., pág. 22

<sup>165</sup> Ibid., pág. 22

<sup>166</sup> Ibid., pág. 22

<sup>167</sup> Ibid., pág. 23

#### 4. GENERACIÓN:

Para Alberto Flores Galindo, “la ‘idea de generación’ puede remontarse al convencimiento –resumido en un proverbio árabe- de que los hombres se parecen más a sus amigos que a sus padres. **La época** se impondría sobre la familia o la clase social”<sup>168</sup>.

Galindo sostiene que las generaciones **no surgen automáticamente**, “de allí que resulte inútil discutir su periodicidad: diez, quince o más años”<sup>169</sup>. Tampoco resultan de la decisión de un grupo que se autotitula como tal. Afirma que “las generaciones aparecen cuando se produce el peculiar **encuentro entre determinados acontecimientos y vivencias**, por un lado, **y proyectos y actitudes que cohesionan a un grupo de coetáneos**”<sup>170</sup>.

Según Galindo, el término generación **no se aplica a cualquier grupo**, “el uso de esta palabra se limita, por lo común, a los profesionales de la ideología, a los intelectuales”<sup>171</sup>.

Eduardo Arroyo, define a una generación por la confluencia de varios factores: “Alrededor de 1968 aparece una hornada de jóvenes que, dejando el recinto doméstico, ingresan al quehacer universitario, a la vida política, al trabajo profesional y en general, a la actividad pública. **La definen como generación varios factores**: un nuevo cuerpo de ideas, el mito de una sociedad a construir, una diferente pulsación de las cosas, su voluntarismo, su progresismo, su violentismo, su producción intelectual, nuevos liderazgos”<sup>172</sup>.

Podríamos decir, entonces, que formar parte de una generación o constituirse como tal es **una forma de adquirir una identidad**.

Para efectos de la presente Tesis, utilizamos el término generación no referido a los intelectuales, sino a aquellos **jóvenes** que de una u otra manera han sido **influenciados por los referentes o valores preponderantes en una época**.

En ese sentido, nos referimos a la **generación de jóvenes de 26 a 29 años (de Comas)**, influenciados por los referentes y valores preponderantes en la década de los años 70 (época de solidaridad, lucha y esfuerzo colectivo), que ellos vivieron en el barrio siendo niños aún, pero que marco su accionar cuando jóvenes, **y a la generación de jóvenes de 17 a 22 años**, socializados en los referentes y valores preponderantes en la década de los años 80 (época de predominio del neoliberalismo, la globalización y el esfuerzo individual), que configuraron el universo cultural de estos jóvenes. Se trata, pues de jóvenes, que siendo niños fueron influenciados por los valores y referentes de dos épocas distintas, lo que cuando jóvenes, en la praxis, los ha hecho sentirse y percibirse como parte de “dos generaciones” diferentes.

<sup>168</sup> Flores Galindo, Alberto: “Generación del 68: Ilusión y Realidad”  
En: Revista “Márgenes” Nº 1 – Lima, marzo 1987 , pág. 103

<sup>169</sup> Ibid, pág. 103

<sup>170</sup> Ibid, pág. 103

<sup>171</sup> Ibid, pág. 103

<sup>172</sup> Arroyo, Eduardo: “La Generación del 68”  
En: Revista “Los Caminos del Laberinto” Nº 3 – Lima, 1986 , pág. 41

Una división generacional casi similar, entre dos tipos de jóvenes de un mismo barrio limeño, **influenciados** por épocas distintas –como la que encontramos en el desarrollo de nuestra investigación en Comas- es la que encontraron en años anteriores **Degregori, Blondet y Lynch** en el distrito limeño de San Martín de Porres, que denominaron “los hijos del progreso y los hijos de la crisis”, en donde los jóvenes de mayor edad (los hijos del progreso) vivieron la solidaridad y la lucha por el progreso del barrio, y los de menor edad (los hijos de la crisis) el olvido del mito solidario y la búsqueda del progreso individual. Así, estos autores dicen: “una cierta fractura pareciera producirse a partir de 1980, tanto en el barrio como específicamente entre los jóvenes menores de 24 años. La fractura resulta tan significativa que **aquellos entre 24 y 30 años** tienden a asumir una actitud tipo ‘todo tiempo pasado fue mejor’ “<sup>173</sup>.

La **época**, pues, es la que crea los “sentidos de la vida y de las cosas”, al decir de Sinesio López, y con ello marca el rumbo de las generaciones: “Cada época crea sus propios sentidos de la vida y de las cosas. Percibe y juzga la realidad de determinada manera. Asigna funciones y nombres a las personas y a las instituciones. Crea algunos ideales por los cuales vale la pena luchar e incluso morir. Construye algunas certidumbres y abriga no pocas esperanzas y también muchos temores”<sup>174</sup>.

Para el filósofo español José Ortega y Gasset la generación es un “**compromiso dinámico entre masa e individuo**, es el concepto más importante de la historia, el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos”<sup>175</sup>.

Ortega y Gasset afirma que “**cada generación representa una cierta actitud vital**, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada. Cada una de las generaciones se nos presenta como un momento de su vitalidad, como una pulsación de su potencia histórica”<sup>176</sup>.

Señala que “las generaciones nacen unas de otras. Para cada generación vivir es una faena doble: **recibir lo vivido por la antecedente y dejar fluir su propia espontaneidad**”<sup>177</sup>

Sostiene que “si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, quiere decirse que **cada generación tiene su misión histórica**”<sup>178</sup>

Respecto al concepto de generación, una relación importante y valiosa para los efectos de nuestra investigación es la que existe con el **concepto de “creencia”**.

<sup>173</sup> Degregori, Carlos Iván ; Blondet, Cecilia y Lynch, Nicolás:

“Conquistadores de un nuevo mundo: De Invasores a Ciudadanos en San Martín de Porres”. Instituto de Estudios Peruanos- IEP ; diciembre 1986 , pág 239

<sup>174</sup> López , Sinesio:

“El Dios Mortal: Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX”

Instituto Democracia y Socialismo – Lima , 1991 , pág. 211

<sup>175</sup> Ortega y Gasset, José:

“El tema de nuestro tiempo”

Colección Crítica Filosófica. Editorial Magisterio Español S.A. 1983 ; pág. 24

<sup>176</sup> Ibid. pág. 24

<sup>177</sup> Ibid. pág. 24

<sup>178</sup> Ibid. pág. 24



Jaime de Salas, filósofo español, sostiene que **“la inserción del hombre dentro de una sociedad se regula por una creencia que determina los límites** de la credibilidad de la relación social y de **los sacrificios** que en virtud de esta creencia el individuo está dispuesto a hacer...La lealtad a una sociedad se encuentra relacionada con la vigencia de las creencias”<sup>179</sup>.

De Salas afirma que **“la creencia implica al individuo en un contexto social”** y que la posición de un individuo en la sociedad abunda en varias creencias implícitas en ella. **“Sin la confianza** en esas creencias **no hay actuación social...la adhesión de la creencia significa una apropiación de un contenido cultural y de determinados roles”**<sup>180</sup>

La apropiación de estas creencias se daría en el proceso de socialización del individuo: **“El proceso de socialización significa que el individuo tiene que apropiarse de una cultura** para adquirir una **personalidad social”**<sup>181</sup>. Pero esta adquisición no se daría sólo ni principalmente en el ámbito de las ideas, sino que se trata de un proceso de adaptación e interpretación inconsciente, **“justamente porque se trata de la asimilación de un principio inconsciente”**<sup>182</sup>.

La creencia global en la sociedad se encontraría, pues, relacionada con la situación en la que se encuentra el individuo en esa sociedad, lo que podría hacer que éste llegue **“al sacrificio”**.

**“La identificación con las creencias de una sociedad** determina que los sacrificios de la convivencia (pagar impuestos, hacer la guerra, admitir el orden social con sus diferencias) son vistos como sacrificios, no sólo normales, sino incluso meritorios...Cuando no se da esta identificación, el menor esfuerzo se convierte en una carga insostenible para el ciudadano...**En una sociedad incrédula ningún sacrificio es aceptable...en una sociedad normal, es decir, crédula, los sacrificios resultan naturales”**<sup>183</sup>

Según De Salas, **“la lealtad a la sociedad aparece cuando el contrato (social) es oneroso al individuo, pero se mantiene a costa de su bienestar individual porque reconoce su vinculación con aquélla”**. Afirma que, **“el individuo al adscribirse a un orden social cuenta con la validez de múltiples creencias y expectativas. La creencia en el orden social al que uno pertenece no es sino un resumen, un resultado del conjunto de estas expectativas. Mientras se mantenga la validez del contrato para el individuo encontrará un equilibrio personal en la gestión de la propia vida”**<sup>184</sup>.

Es decir, la creencia en la sociedad se sostiene en la creencia en el contrato social que la genera. Esto es, en **“el estado de aceptación general de la sociedad”** (que sería el contrato social). Cuando este estado general de aceptación se rompe, es cuando la identificación con esa sociedad se termina.

<sup>179</sup> Dascal Marcelo, Gutiérrez Manuel y De Salas, Jaime (Editores): “La Pluralidad y sus Atributos: Usos y maneras en la construcción de la persona”. Fundación Duques de Soria – Biblioteca Nueva – Madrid 2001. Pág. 147

<sup>180</sup> Ibid., pág. 147

<sup>181</sup> Ibid., pág. 148

<sup>182</sup> Ibid., pág. 148

<sup>183</sup> Ibid., pág. 156

<sup>184</sup> Ibid., pág. 157

“El pacto social queda derogado cuando el ciudadano decide bien cambiar la sociedad en la que se encuentra o bien dirigirse a otra en la que encuentre mejor trato...El contrato social, que generaciones anteriores habían aceptado, ya no resulta tolerable para las nuevas generaciones”<sup>185</sup>

Refiriéndose a los jóvenes, **Juan Carlos Cortazar** afirma que la conflictividad de las conductas juveniles no responden sólo al conflicto de los intereses sociales generales (relacionado con el proceso y delimitación de las **edades sociales** - infancia, juventud, adultez, vejez- relacionadas con problemas de intereses y de poder) sino al conflicto entre generaciones. Citando a **Bourdieu** dice: “Así como los viejos están interesados en mantener a los jóvenes en la juventud, los jóvenes están interesados en remitir a los viejos a la vejez”<sup>186</sup>.

Las nuevas generaciones, pues, cuestionan las significaciones e instituciones establecidas por las generaciones precedentes.

Para Bourdieu, **las diferentes condiciones de existencia y las diferentes experiencias vividas conducen a diferentes concepciones de lo posible y de lo imposible**, “de manera que las prácticas y aspiraciones que para unos aparecen como naturales y realistas son tenidas por los otros como impensables y escandalosas”<sup>187</sup>

J. C. Cortazar, citando a Imelda Vega Centeno, dice: “si entre diversos sectores sociales los conflictos se presentan fundamentalmente como oposición de intereses, para los jóvenes los conflictos se plantean en primer lugar sobre los **sentidos** que rigen dichos intereses”. Esto es, sobre el **significado** de las cosas (sobre el sentido del sistema de normas y valores que disciernen lo permitido y lo prohibido, el sistema de representaciones que distingue lo falso de lo real, las pautas estéticas que rigen lo feo y lo bello, etc.)<sup>188</sup>

Para J.C. Cortazar **la juventud es un período marcado por la moratoria y la socialización intensiva**. Sin embargo, se debe tener en cuenta que las diferencias culturales y sociales conducen a diferentes maneras de concretizar dicha moratoria y socialización. Así, para los jóvenes de clase media y alta existe un mayor ingrediente de permisividad dado por la moratoria juvenil, lo que no ocurre en la juventud popular y rural. Por ello, “los jóvenes a partir de su situación en la sociedad, tienen diferentes maneras y posibilidades de insertarse en la vida social...Ello implica que las mismas acciones, actitudes o símbolos pueden tener significados diferentes para los jóvenes, en función del tipo de proceso juvenil que viven”<sup>189</sup>.

Estas consideraciones llevan a J.C. Cortazar a dudar de la posibilidad de la conformación de **identidades generacionales**, “constituidas a partir de los

<sup>185</sup> Ibid., pág. 158

<sup>186</sup> Cortazar Velarde, Juan Carlos : “La juventud como fenómeno social - Pistas teóricas para comprender el período juvenil en el Perú”. Departamento de Ciencias Sociales – Pontificia Universidad Católica del Perú – Lima, agosto 1997. pág. 20.

<sup>187</sup> Ibid., pág. 20

<sup>188</sup> Ibid., pág. 19

<sup>189</sup> Ibid., pág. 20-21

valores, dificultades y desafíos de la **época histórica** que viven los sujetos”<sup>190</sup>, puesto que, como se ha señalado, su diferente ubicación e inserción social hace que las mismas acciones o actitudes tengan diferente significado para los jóvenes. “La acentuada fragmentación social que se vive en sociedades como la nuestra, lleva a pensar que dichas ‘**macroidentidades**’ son difíciles de constituir”<sup>191</sup>.



---

<sup>190</sup> Ibid., pág. 21

<sup>191</sup> Ibid., pág. 21

## 5. REPRESENTACIÓN SOCIAL:

Según Denise Jodelet, el término representación social **constituye la designación de fenómenos múltiples**, “que se observan y estudian a variados niveles de complejidad, individuales y colectivos, psicológicos y sociales”<sup>192</sup>

Jodelet sostiene que “**en tanto que fenómenos**, las representaciones sociales **se presentan bajo formas variadas**, más o menos complejas. **Imágenes** que condensan un conjunto de significados; **sistemas de referencia** que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; **categorías** que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; **teorías** que permiten establecer hechos sobre ellos... Cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto.”<sup>193</sup>

Las representaciones sociales, así, expresan las percepciones e imágenes que las personas tienen de diferentes situaciones, objetos o acontecimientos. Como dice Jodelet, “conciernen a la manera como nosotros, sujetos sociales, **aprehendemos** los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano”<sup>194</sup>.

El concepto de representación social, se refiere, pues, a la forma como percibimos, proyectamos o imaginamos los acontecimientos, situaciones y vivencias de nuestra vida cotidiana, en relación a nuestro entorno social, sociedad o comunidad en la que nos desenvolvemos. La representación social es una construcción mental de las personas, elaborada sobre la base de sus experiencias, valores, creencias y concepciones de distinta naturaleza.

Jodelet señala que la palabra representación social, importada del conocimiento erudito, al inyectarse en el lenguaje cotidiano, se convierte en categoría del sentido común, “en **instrumento para comprender al otro**, para saber cómo conducimos ante él, e incluso, para asignarle un lugar en la sociedad”<sup>195</sup>

En ese sentido, para Jodelet, las representaciones sociales son “**una manera de interpretar y de pensar** nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social...la **actividad mental** desplegada por individuos y grupos a fin de fijar su posición en relación con situaciones, acontecimientos, objetos y comunicaciones que les conciernen.”<sup>196</sup>

<sup>192</sup> Jodelet, Denise:

“La Representación Social: Fenómenos, Concepto y Teoría”

En: Psicología Social II – Serge Moscovici

Editorial Paidós – Barcelona – España – 2da. Reimpresión – 1993 ; pág. 469

<sup>193</sup> Ibid. pág. 472

<sup>194</sup> Ibid. pág. 473

<sup>195</sup> Ibid. pág. 472

<sup>196</sup> Ibid. Pág. 473

Para Jodelet, la representación social, al ser una manera de interpretar y pensar nuestra realidad cotidiana, **“constituye una forma de conocimiento”, “una forma de pensamiento social”**, producto del conocimiento espontáneo o ingenuo...que habitualmente se denomina **conocimiento de sentido común** o pensamiento natural, por oposición al pensamiento científico; conocimiento que **“se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social”**. Es decir, **“un conocimiento socialmente elaborado y compartido”**, que bajo sus múltiples aspectos, busca **“comprender y explicar los hechos e ideas que pueblan nuestro universo de vida o que surgen en él, actuar sobre y con otras personas, situarnos respecto a ellas, responder a las preguntas que nos plantea el mundo...En otros términos, se trata de un conocimiento práctico”**<sup>197</sup>

Precisamente, esta característica de la representación social, de ser una forma de conocimiento, hace que Jodelet vea el **riesgo** que la representación social **se reduzca a un acontecimiento intraindividual**, donde lo social tan sólo interviene de forma secundaria. **“El hecho de que se trate de una forma de pensamiento social entraña el peligro de diluirla en fenómenos culturales o ideológicos”**<sup>198</sup>

En síntesis, para Jodelet, el concepto de representación social **“designa una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común**, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio, designa **una forma de pensamiento social.”**<sup>199</sup>

Las representaciones sociales, dice Jodelet, **“constituyen modalidades de pensamiento práctico** orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal...La caracterización social de los contenidos o de **los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a los contextos** en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás”<sup>200</sup>

Para Jodelet, la representación social, **por una parte, “se define por un contenido:** informaciones, imágenes, opiniones, actitudes, etc..., **por otra parte, “es la representación social de un sujeto** (individuo, familia, grupo, clase, etc.), en relación con otro sujeto”<sup>201</sup>. Por ello, la representación, dice, **“es tributaria de la posición que ocupan los sujetos** en la sociedad, la economía, la cultura.”<sup>202</sup>

---

<sup>197</sup> Ibid. Pág. 473

<sup>198</sup> Ibid. Pág. 474

<sup>199</sup> Ibid. Pág. 474

<sup>200</sup> Ibid. Pág. 474-475

<sup>201</sup> Ibid. Pág. 475

<sup>202</sup> Ibid. Pág. 475

Es decir, la representación social que tiene una persona, respecto a una situación, objeto o acontecimiento, estará influenciada por el lugar que ocupa en la sociedad, localidad, familia o medio social en el que se desenvuelve.

Por ello, dice Jodelet, siempre debemos recordar que **“toda representación social es representación de algo y de alguien. No es el duplicado de lo real, ni el duplicado de lo ideal, ni la parte subjetiva del objeto, ni la parte objetiva del sujeto, sino que constituye el proceso por el cual se establece su relación. En el fondo de toda representación debemos buscar esta relación con el mundo y con las cosas”**<sup>203</sup>

Inciendo en el análisis del concepto, Jodelet dice: “el acto de representación **es un acto de pensamiento** por medio del cual un sujeto se relaciona con un objeto... En lo que respecta al acto, representar es sustituir a, estar en lugar de. En ese sentido, **la representación es el representante mental de algo:** objeto, persona, acontecimiento, idea, etc. Por esta razón, la representación está emparentada con el símbolo, con el signo...**No existe ninguna representación social que no sea la de un objeto**, aunque éste sea mítico o imaginario”<sup>204</sup>

Por otro lado, sostiene Jodelet, “representar es re-presentar, hacer presente en la mente, en la conciencia. En ese sentido, la representación **es la reproducción mental** de una cosa: persona, objeto, acontecimiento material o psíquico, idea, etc”<sup>205</sup>.

Representar, así, es hacer consciente, en el pensamiento, en la conciencia, algo, que no se encuentra presente o que vemos muy lejano. Por ello, Jodelet dice: “en la representación tenemos el contenido mental concreto de un acto de pensamiento que **restituye simbólicamente algo ausente, que aproxima algo lejano**”<sup>206</sup>

Pero la representación social lleva el sello de quien la fórmula, no es sólo una reproducción de algo, es también una construcción de la propia persona. Así, Jodelet afirma: “La representación mental, social...no solamente restituye de modo simbólico algo ausente, sino que **puede sustituir** lo que está presente...**hace que aparezca algo de quien la formula**, su parte de interpretación...**no es simple reproducción, sino construcción...**conlleva una parte de autonomía y de creación individual o colectiva”<sup>207</sup>

Jodelet señala que “la representación hace que a toda figura corresponda un sentido y a todo sentido corresponda una figura... la representación **no es un puro reflejo del mundo exterior**, una huella que se imprime e integra mecánicamente en el espíritu. **No es la reproducción pasiva** de un exterior en un interior, concebidos como radicalmente distintos”<sup>208</sup>

---

<sup>203</sup> Ibid. Pág. 475

<sup>204</sup> Ibid. Pág. 475

<sup>205</sup> Ibid. Pág. 475-476

<sup>206</sup> Ibid. Pág. 476

<sup>207</sup> Ibid. Pág. 476

<sup>208</sup> Ibid. Pág. 476-477

En la representación social, pues, se expresa también el imaginario de la gente, su imaginación, su forma de ver o entender la realidad o situación representada, las imágenes que tienen o se han hecho de la misma. Asimismo, al ser una reproducción y a la vez una construcción mental realizada por la persona, la representación adquiere un carácter **creativo y autónomo**, respecto al objeto o situación representada.

Jodelet, recogiendo la crítica de Serge Moscovici al modelo conductista, que busca explicar **nuestras interacciones** significativas con el mundo, reduciéndola a una relación de estímulo y respuesta, entre el sujeto y el objeto, introduciendo una división entre el universo exterior y el universo interior, señala que **Moscovici** afirmaba que “el sujeto y el objeto no son congénitamente distintos” y que “**representarse algo es darse, conjunta e indiferenciadamente, el estímulo y la respuesta**”. Por ello, citando a **Piaget**, señala “este fenómeno es una característica de la **interacción** del sujeto y del objeto que **se enfrentan modificándose mutuamente sin cesar**”<sup>209</sup> Por ello, dice **Jodelet**, “esto implica que siempre haya **una parte de actividad de construcción y de reconstrucción en el acto de representación**”<sup>210</sup>

La representación, dice Jodelet, **utiliza elementos descriptivos y simbólicos** proporcionados por la comunidad a la que pertenece...”El juego del simbolismo social se impone a nuestro sujeto, el cual a su vez, la manipula con fines de expresión”<sup>211</sup>, e incluso, “en representaciones muy elementales tiene lugar un proceso de elaboración cognitiva y simbólica que orientará los comportamientos”<sup>212</sup>. En ese sentido, la representación...”relaciona los procesos simbólicos con las conductas”.

En **resumen**, para Jodelet, **del hecho de representar** se desprenden cinco **características fundamentales** de la representación:

1. Siempre es la representación de un objeto
2. Tiene un carácter de imagen y la propiedad de poder intercambiar lo sensible y la idea, la percepción y el concepto.
3. Tiene un carácter simbólico y significativo
4. Tiene un carácter constructivo
5. Tiene un carácter autónomo y creativo

Jodelet, sostiene que “la representación siempre conlleva algo social: las categorías que la estructuran y expresan, **categorías tomadas de un fondo común de cultura...**Estas categorías son **categorías de lenguaje**”<sup>213</sup>. Es decir, la representación social trasunta la cultura en la que está inmerso el sujeto, la cual se expresa a través de las categorías de lenguaje que utiliza.

Para Jodelet, la representación social es **una construcción psicológica y social**. En tal sentido, la construcción de una representación social tiene dos

<sup>209</sup> bid. Pág. 477

<sup>210</sup> bid. Pág. 477

<sup>211</sup> bid. Pág. 478

<sup>212</sup> bid. Pág. 478

<sup>213</sup> bid. Pág. 478

dimensiones: **Una dimensión de contexto:** en el cual “el sujeto se halla en situación de interacción social o ante un estímulo social y la representación aparece entonces como un caso de la cognición social”...**Una dimensión de pertenencia:** en donde, “siendo el sujeto un sujeto social, hace intervenir en su elaboración **ideas, valores y modelos provenientes de su grupo** de pertenencia o ideologías transmitidas dentro de la sociedad”<sup>214</sup>

Considerando los significantes de la actividad representativa, Jodelet señala que se considera que **el sujeto es productor de sentido**, que expresa en su representación el sentido que da a su experiencia en el mundo social. Así, dice: “El **carácter social de la representación** se desprende de la utilización de sistemas de codificación e interpretación proporcionados por la sociedad o de la proyección de valores y aspiraciones sociales. En tal sentido, **la representación también es considerada la expresión de una sociedad determinada**”<sup>215</sup>

Jodelet hace ver también la incidencia en la representación social, del grupo de referencia y de la sociedad en la que vive el sujeto. Así, sostiene: “Cuando es propia de sujetos que comparten una misma condición social o una misma experiencia social, la representación frecuentemente se relaciona con una dinámica que hace que intervenga lo imaginario. **Situada en el cruce de las coacciones sociales** que pesan sobre el individuo **y de los deseos o carencias** que hacen eco de ellas, **la representación expresa y permite trascender sus contradicciones**”<sup>216</sup>

Según Jodelet, el concepto de representación social -como representación colectiva- aparece en la Sociología, pero su teoría va a ser esbozada en la Psicología Social, especialmente por Serge Moscovice.

Efectivamente, es Emilio Durkheim, gran Sociólogo francés, quien en su obra “Las Formas Elementales de la Vida Religiosa”, utiliza por primera vez el concepto de **representaciones colectivas**, para diferenciarlas de las representaciones individuales, al resaltar la naturaleza social de la religión, cuyo origen, según él, se encontraría en la sociedad.

Así, Durkheim señala: “cada vez que estamos en presencia de un tipo de pensamiento o de acción que se impone de un modo uniforme a las voluntades o a las inteligencias particulares, **esta presión ejercida** sobre el individuo revela la intervención de la colectividad”<sup>217</sup>. En esa perspectiva, para Durkheim, **el lenguaje** y el sistema de conceptos que éste traduce, es el **producto de una elaboración colectiva**. “Lo que él expresa, es la manera en que la sociedad en su conjunto se representa los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los diversos elementos de la lengua son, pues, representaciones colectivas”.<sup>218</sup> Es decir, una representación colectiva es una representación social, porque expresa situaciones existentes en la sociedad.

<sup>214</sup> bid. Pág. 479

<sup>215</sup> bid. Pág. 479

<sup>216</sup> bid. Pág. 479

<sup>217</sup> Durkheim, Emilio:

“Las Formas Elementales de la Vida Religiosa”

Editorial Schapire S.R.L - Buenos Aires - 1968 , pág. 444

<sup>218</sup> Ibid. Pág. 444

















































































































