

Sobre la revolución, de Hannah Arendt: De la felicidad pública al desencanto moderno

Por: Claudia Bacci¹

Sobre la revolución [1963]², de Hannah Arendt, fue traducido por primera vez al español en 1967 por la editorial española Revista de Occidente³. El carácter de este libro resulta deliberadamente ambiguo, a medio camino entre la historia y la reflexión teórico-filosófica, y al igual que otros trabajos de esta autora, presenta cierta irreverencia en el uso de los datos históricos y sus derivaciones teóricas. Reiterando algunos de los conceptos y formulaciones de sus obras anteriores⁴ respecto de las características particulares de la esfera política y sus transformaciones en la modernidad, puede leerse aquí, claramente, su *objetivo político*: repensar el lugar de la política en el mundo moderno, a la luz de las experiencias revolucionarias pasadas. Considerando el escepticismo generalizado acerca del alcance político de la reflexión teórico-crítica, resulta significativo volver hoy a las obras de Hannah Arendt, en especial a aquellas que tratan acerca de los fenómenos que conciernen a la relación entre política, violencia y libertad.

Arendt coloca primero en el centro de su reflexión a aquellos acontecimientos que señalarían una relación esencial entre violencia y política. Partiendo de la asociación corriente entre las revoluciones políticas y el desarrollo

* Coordinó esta sección Diego Pereyra.

¹ Socióloga, Maestranda en la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Docente e Investigadora de la Universidad de Buenos Aires y del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CeDInCI).

² Los años de edición originales (en inglés) se indican entre corchetes.

³ *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Revista de Occidente, Madrid, 1967. Reeditado por Alianza, Madrid, 1988.

⁴ Ver *Los orígenes del totalitarismo* [1951], *La condición humana* [1958] y *Entre pasado y futuro* [1961].

de acciones violentas, propone recuperar el hilo del pensamiento filosófico-político, a fin de comprender tanto esa asociación como las razones de sus sucesivos fracasos a lo largo de los tres últimos siglos.

Su idea de que los procesos históricos no responden a leyes de necesidad de ningún tipo se acompaña de tesis que apoyan una interpretación rupturista de los fenómenos revolucionarios ocurridos desde el siglo XVIII, en abierta discusión con algunas interpretaciones corrientes, tanto de cuño biologicista como de cierto marxismo dogmático. En este sentido, las revoluciones expresarían para Arendt la emergencia de fuerzas nuevas en la historia, con caracteres comunes entre sí pero sin una relación directa, a pesar de su obstinada insistencia, develando el carácter del proceso revolucionario por medio de una comparación entre las Revoluciones Americana de 1776 y Francesa de 1789.

La cuestión medular acerca de los procesos revolucionarios se relaciona, según Arendt, con el problema de su finalización y propósito: ¿las revoluciones siempre se han recortado bajo la figura de la libertad pública?; y si es así ¿es posible determinar ese momento en que la revolución ha concluido su tarea fundamental?; o de lo contrario, ¿qué les ha impedido consolidarla? De hecho, la violencia como desencadenante de revoluciones puede transformarse, para esta autora, en su sepulturera, al cerrar la posibilidad de dar estabilidad y permanencia al nuevo orden político, tal como surge de su análisis de la experiencia francesa⁵.

Sólo a través de la ideología del progreso indefinido, que según Arendt se instaura recién en el siglo XIX, se podría suponer que el uso de la violencia permitiría superar tanto la rigidez lineal de la Historia como la incertidumbre propia de la acción. Nada nuevo puede suceder en la línea del progreso históricamente necesario, nada inesperado tendrá lugar en “esa” historia. La valorización de la violencia como única forma de resolución a esta indefinición constitutiva de la política impide ver que sólo mediante el recurso a la acción podemos apartarnos de la reducción a comportamiento a la que somos sujetados en la concepción continuista e inevitable del progreso histórico.

Para Arendt, la violencia ha llegado a ocupar el centro de las reflexiones teóricas acerca del cambio y de la acción política, desde que en el siglo XVII las teorías hobbesiana y rousseauiana del contrato social se propusieran la explicación del origen de la sociedad política a partir de la superación de un supuesto “estado de naturaleza” pre-político. En contra de éstas, Arendt re-

⁵Al respecto, ver sus críticas a George Sorel, Jean-Paul Sartre y Franz Fanon en “Sobre la violencia”, así como la entrevista “Pensamientos sobre política y revolución”, incluidos ambos en *Crisis de la República* (1973, págs. 11-200 y 201-234, respectivamente).

cupera, de manera heterodoxa, a autores como de Tocqueville, Montesquieu, Maquiavelo, Luxemburg, Lenin y Marx, para afirmar que el espíritu de las revoluciones se expresa menos en los períodos iniciales, generalmente asociados a fases de violencia y rebelión, que en el momento de constituir un fundamento para la autoridad, sobre bases legítimas y duraderas.

Si la violencia no constituye, para Arendt, sino apenas un fenómeno marginal en los procesos de cambio social y político, ello se debe a que la política es una capacidad inherente a lo humano, “la” condición de lo humano, basada en la práctica del discurso y la acción concertadas en un espacio de libertad compartido⁶. Así, la violencia no podría constituir un factor central en la esfera política, ya que no sólo implica una vulnerabilidad de la palabra frente a su ejercicio concreto, sino que además es incapaz, en sí misma, de generar discurso-acción, es decir, palabra significada en la acción común. El carácter de la violencia se resume, entonces, en la determinación de la relación entre medios y fines, en una evaluación instrumental de las técnicas precisas para llevar a cabo un fin determinado de antemano, sea éste la libertad, la liberación o el bienestar general. Y aunque poder y violencia pueden coincidir, no son consustanciales: según Arendt son absolutamente opuestos, ya que para que uno de ellos se realice plenamente el otro debe desaparecer. En este sentido, lo opuesto de la violencia no es la no-violencia, sino el poder que la vuelve innecesaria allí donde la acción ocupa su lugar. La violencia, sin embargo, no es ajena a los asuntos humanos, ni constituye un “mal” a erradicar, puesto que expresa, en ocasiones, un sentido legítimo de justicia violentada, si bien es imposible determinar sus límites o su cierre cuando se inserta en el curso de la acción⁷.

La violencia debe ser diferenciada, entonces, del poder, ya que constituye apenas la fuerza pre-política de la multitud que se moviliza contra la injusticia y la ausencia de libertad. Arendt profundiza así la distinción, ya señalada por Weber, entre poder, dominación y violencia, si bien en un sentido diferente. Mientras la mayoría de los pensadores de la teoría política, incluido Weber, sostienen una relación inherente entre poder y violencia, en este texto se resalta el carácter afirmativo y no coaccionado del poder, en contraposición a la reducción a la dominación, entendida como el par imposición-obediencia⁸.

⁶ Entiendo que el carácter “concertado” de la acción en Arendt no implica la supresión del desacuerdo o, aun, del debate de ideas y posiciones sobre una cuestión, como parece desprenderse de la lectura habermasiana de este libro en particular. Ver J. Habermas (2000: 200-222).

⁷ Las cualidades de la acción son la impredecibilidad y la irreversibilidad, y sus contrapartes inherentes, la promesa y el perdón. Sobre esta cuestión, ver *La condición humana* (1993: 255-266).

⁸ En este sentido, podría señalarse cierta coincidencia del concepto arendtiano de poder con la concepción foucaultiana del poder como fuerza represivo-productiva.

El poder, en cambio, surge de la acción mutua y recíproca entre hombres ligados por la confianza, en ese *inter-esse* que se hace posible cuando la esfera pública permite la puesta en escena de la “felicidad pública”. Como bien ha señalado Claudia Hilb, la promesa de las revoluciones puede ser pensada arendtianamente, como potencialidad de cumplimiento a la vez que de ruptura respecto del pasado⁹. Es a partir de lo que Arendt denomina como Edad Moderna, que la revolución puede ser pensada como el hiato (temporal) producido entre el fin del orden anterior y el surgimiento de un orden político nuevo, y ya no como la repetición de un ciclo previsto o como la restauración de una tradición.

La comparación que realiza Arendt entre las Revoluciones Americana y Francesa radica en esta diferencia crucial: mientras la primera se narra como una “fábula”¹⁰ cuyo objetivo fue la constitución de un nuevo orden basado en el ejercicio de la libertad política, en la segunda Arendt pone su mira en la “tragedia” resultante de la limitación al logro del bienestar material y la igualdad. A pesar de las críticas realizadas, desde un punto de vista histórico, a su tratamiento de los datos y procesos mencionados, entre otros, por Eric Hobsbawn y George Steiner, lo más importante para Arendt era aclarar la diferencia abismal existente entre las bases para la futura autoridad que los participantes de las dos revoluciones tuvieron en mente y trataron de llevar a cabo: libertad e igualdad.

De esta manera, según Arendt, la Revolución Francesa, acicateada por la presión de las masas de desposeídos que habían apoyado el derrocamiento de la monarquía, se limitó finalmente a trastocar el vértice del poder soberano de la monarquía absoluta por el poder soberano del Estado Nación, bajo el signo de la igualdad, cuya exigencia de unanimidad e indivisibilidad sepultó las posibilidades de generar una esfera de debate y libertad ciudadanas. De allí a considerar los intereses particulares como subversivos del orden político recién instalado sólo había un paso. Ese paso “totalitario” lo dio el mismo proceso revolucionario durante el período del Terror de 1793 y 1794, e implicó una rearticulación del poder y la autoridad fundada en la idea de un absoluto, en la existencia de un “legislador inmortal” que otorgaba legitimidad secular al acto fundacional: la voluntad general del pueblo. Ese mismo paso será reiterado por revoluciones posteriores, iniciando una mutación completa de la originalidad del principio político revolucionario según el cual el poder sólo

⁹ Hilb sugiere cierto parentesco entre esta concepción con la idea de “repeticiones actualizadas”, propia de la teoría de los “actos de habla”, de John L. Austin (1990: 3-6).

¹⁰ E. Young-Bruehl (1982: 403).

puede constituirse desde la pluralidad de la acción para la fundación de la libertad. Toma cuerpo, entonces, otro principio, de tipo totalitario, que pretende instaurar una materialización del poder en la organización burocrática del Estado, borrando la (problemática) heterogeneidad constitutiva de lo social.

Por el contrario, la Revolución Americana funda su legitimidad en la evidente capacidad de los actores de la revolución para actuar libremente, instaurando un círculo “virtuoso” que asegura el poder y la libertad por la vía de diferentes mecanismos institucionales (sistemas de contrapesos de poderes) y la fundación de una autoridad estable cristalizada en la Constitución como fuente “material” de legitimidad. Con todo, ello implicaba la fundación de espacios –físicos e institucionales– para el ejercicio continuado de la libertad política. El fracaso de este último objetivo constituye la decepción final de la Revolución Americana, y da pie al tema arendtiano de la recuperación del “tesoro perdido” en el pensamiento político-filosófico moderno: el sistema de consejos comunales autónomos, surgidos espontáneamente y al margen de los sistemas de partidos –revolucionarios o no–.

Arendt recupera las experiencias revolucionarias de los consejos populares, *soviets*, *räte* y consejos obreros, que en sus diversas formulaciones históricas manifestaron el problema de la instauración de lo *posible* en la política desde una perspectiva completamente práctica, y cuya importancia sólo había sido señalada antes por Marx, para el caso de la Comuna de París de 1781; por Lenin, respecto de la Revolución Rusa de 1905, y por Luxemburg, para el caso de las Revoluciones Rusa de 1905 y 1917, y Alemana de 1919.

Esta ausencia de registro historiográfico y reflexión filosófica, este olvido de la “nueva tradición revolucionaria”, indican, para Arendt, la dificultad de integrar estas formas políticas en el marco de las teorías precedentes, así como la resistencia generalizada a otorgarles importancia por parte de otros actores de la revolución, tales como los partidos revolucionarios o los revolucionarios profesionales. El fin de estos consejos, en ocasiones trágico, cierra cada etapa revolucionaria con la marca del fracaso. La hilación de esta “tradición sin herederos” implica difícilmente una continuidad entre los diversos procesos, y más bien Arendt se asombra por la posibilidad de su persistencia, sin la existencia de relatos e historias que configuren una memoria de estas experiencias.

La alternativa que la aparición de los consejos plantea a las revoluciones es la de ocupar el centro de la escena revolucionaria y desarrollar sus potencialidades como forma novedosa de gobierno, instaurando la “felicidad pública” del ejercicio de la libertad; o bien, limitarse a ser instrumentos provisorios en el camino hacia la concentración y monopolio de los recursos de la administración estatal en manos de la organización del partido revolucionario. Este

último ha sido el caso siempre que los consejos reclamaban para sí el carácter de poder constituyente perpetuo; es decir, el ejercicio de la participación y la acción políticas como actividades inalienables. Arendt señala que los consejos populares tampoco pudieron evitar la tentación de asimilar la acción política con la administración de las cosas, lo cual los llevó a la pretensión imposible de administrar la política. El vacío dejado en la tradición del pensamiento occidental por los consejos ha sido ocupado por el elitismo inherente al sistema de partidos y su “gobierno de los profesionales de la política”, que han reducido hasta la desaparición a los espacios públicos surgidos allí donde los consejos populares pudieron actuar alguna vez.

El problema más acuciante de la política en el mundo moderno consiste así, para Arendt, como todavía para nosotros hoy, en la reconciliación de la búsqueda de la libertad con la fundación de autoridad, de cara a la violenta persistencia de la desigualdad social. En este sentido, si *la revolución es aún una cuestión* a ser pensada, esto es porque ilumina el problema político por excelencia de la constitución de la sociedad, el problema de lo *posible*. El carácter fragmentario de la memoria de las revoluciones pasadas expresa la debilidad de sus logros, la futilidad de sus triunfos y lo inconcluso de sus promesas.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1973): *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.

Arendt, Hannah (1988): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.

Arendt, Hannah (1993): *La Condición Humana*, Madrid, Paidós.

Arendt, Hannah (1995): *Los orígenes del totalitarismo*, Vol. 3, Madrid, Alianza.

Arendt, Hannah (1996): *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península.

Habermas, Jürgen (2000): *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.

Hilb, Claudia (1990): *Promesa y política: promesas traicionadas y transición democrática*, Buenos Aires, Mimeo, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Young-Bruehl, Elisabeth (1982): *Hannah Arendt. For Love of the world*, Nueva York, Yale University Press.

ACEPTADO: 26 DE ABRIL DE 2005.

El teatro que no representa

Una reseña tardía con algunas reflexiones actuales de *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, de Ervin Goffman (Amorrortu, Buenos Aires, 1971)

Por: Ernesto Meccia¹

Erving Goffman nació en Mannville (Alberta, Canadá), en 1922. Fue hijo de una pareja de inmigrantes ucranianos. Su primera vocación fue la química. Más tarde consiguió un trabajo que tal vez fue determinante, no sólo en el descubrimiento de su vocación por la Sociología sino en la forma en que la ejerció. En Ottawa fue empleado del National Film Board, un centro de producción de documentales. Allí fue testigo de cómo las cámaras creaban imágenes que debían aparecer como una copia fiel de la realidad. Algo de su obsesión por la escenificación y la dramaturgia social debe haberse engendrado por estos momentos. Cursando materias para obtener el Diploma en Sociología conoció al antropólogo Ray Birdwisthell, quien tenía como director de estudios a Lloyd Warner (1898-1970), de la Universidad de Chicago, autor de uno de los más famosos trabajos sobre estratificación social: “Yankee City” (1941). Estos contactos lo decidieron a hacer su doctorado en Chicago, por esos años uno de los tres puntos neurálgicos de la sociología norteamericana; los otros eran la Universidad de Harvard, liderada por Talcott Parsons (1902-1979), y la Universidad de Columbia, que contaba entre sus profesores a Robert K. Merton (1910-2003). Muy entusiasmado con el trabajo, le solicitó a Warner que lo dirigiera en su tesis, un estudio de los habitantes de las Islas Shetland, situadas al norte de Escocia, terminándola en 1953. Años más tarde comenzaron a aparecer sus libros: “La presentación de la persona en la vida cotidiana” (1959), “Encuentros” e “Internados. Ensayos sobre la situación

¹ Sociólogo, egresado de la Universidad de Buenos Aires. Docente en las Carreras de Sociología y Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales. Miembro del Centro de Estudios en Diversidad Sexual y Ciudadanía. Investigador sobre minorías sexuales en la Argentina.

social de los enfermos mentales” (1961), “Relaciones en público. Estudios de microinteracción social” y “Estigma. La identidad deteriorada” (1963). Publicó, además, una cantidad importante de ensayos, entre ellos “El orden social y la interacción” (1953). En 1982 fue nombrado presidente de la American Sociological Association, pero falleció antes de asumir el cargo. Se comenta que fue en un hospital, escribiendo el discurso de su asunción.

Fue el más brillante de los sociólogos interesados en los estudios de la microinteracción social, en particular, por los flujos de información simbólica que transmiten los participantes, información que posteriormente le permitiría reflexionar (si bien con límites serios) sobre las estructuras sociales. En su momento, en términos generales, puede decirse que su obra fue acogida con indiferencia; o que, de valorársela, era a condición de presentarla como refractaria a la de Talcott Parsons, predominante hasta entonces. Tardíamente, sin embargo, sus ecos pueden encontrarse en los nuevos paradigmas de investigación cualitativa, en los estudios sociológicos del discurso y en miles de investigaciones sobre discriminación social.

No me resulta fácil referirme a Goffman como lo han hecho hasta hace poco contrincantes y defensores: de forma taxativa. Su obra produce la sensación de estar hecha con una sustancia incolora e inocua que, sin embargo, lo mancha todo. Sólo una vez leída adquiere importancia; mientras se la lee, en cambio, parece no decir nada, nada de nada, salvo lo que todos sabíamos (aunque sólo recordamos al leerla). Tómese cualquiera de sus libros y allí encontraremos lo mismo: descripciones impresionistas de acciones muy cotidianas, con actores que se obstinan en respetar rituales mundanos con más celo que un creyente religioso, como si fueran ascetas consagrados a homenajear el orden social. Son actores que saben aparentar aquello que no son, aquello que quieren ser, o aquello que aún no son, siempre y cuando eso esté en consonancia con las pautas morales predominantes. También saben hacerse entender: pronuncian palabras que todos conocen; y, si no hablan, tienen miradas silenciosas que lo dicen todo, se dicen secretos inaudibles, levantan las cejas, o las juntan arrugando la frente, sonríen de mil maneras posibles, inclusive para expresar desprecio. Síntoma inequívoco del genio de Goffman: presentarnos un mundo pletórico de implícitos que, paradójicamente, crean una atmósfera de extrañeza para llevarnos a pensar en el formidable artificio social que es un día cualquiera.

En 1959 apareció la primera edición en inglés de “La presentación de la persona en la vida cotidiana” (en adelante LPP) (New York, Doubleday & Company, Inc.), publicada en nuestro país en 1971 por Amorrortu Editores. Se trata de una obra extraña y original por sus planteos teóricos y el estilo de

su escritura, que guarda una coherencia asombrosa con aquellos planteos que no parecen sino requerirlo obligatoriamente. Los avatares del mundo académico por un lado, y más tarde la ampliación de la sensibilidad ciudadana y los discursos generalizados de promoción y defensa de los derechos humanos, hicieron que Goffman fuese más conocido y –sobre todo– reconocido por una obra que publicara cuatro años más tarde: “Estigma. La identidad deteriorada” (1963), en la que emplea muchos de los conceptos que acuñados en la obra, que quisiera comentar a partir de este momento.

En el inicio de LPP Goffman cita paradigmáticamente a George Santayana (1863-1952), invitando a los lectores a tomar en serio lo que será uno de sus objetos de indagación: las “máscaras” sociales de los sujetos. El lenguaje de todos los días o la forma en que vestimos, caminamos, sonreímos o nos sentamos cuando estamos en lugares públicos (esto es, en clave *híper-goffmaniana*, cuando estamos en presencia de la mirada de los demás) pueden recubrirnos con un halo que no guarda correspondencia con la forma en que desarrollamos todas esas acciones cuando no estamos más que ante nosotros mismos. El “programa” de tomarse en serio las máscaras propone pensar que no somos más auténticos en la intimidad o en un contexto particular ya que ello nos haría pensar en términos de “esencia” y “existencia”. Desde el punto de vista de los procesos sociales, una máscara es tan auténtica y tan poco falseable como el resultado de una suma matemática, porque existen razones (sociales) que llevaron a que los sujetos se las coloquen. Ellos no son un algo en singular, sino el abanico de máscaras que pudieran llegar a colocarse con criterio social, es decir, con sentido de la oportunidad y haciendo uso del buen tacto. Cita a Santayana:

“De ninguna manera diría que las sustancias existen para posibilitar las apariencias, ni los rostros para posibilitar las máscaras, ni las pasiones para posibilitar la poesía y la virtud. En la naturaleza nada existe para posibilitar otra cosa; todas estas fases y productos están implicados por igual en el ciclo de la existencia.” (1971: 7).

En el momento de su publicación, poco se entendió de semejante programa, acaso porque por aquel entonces (y hasta hace pocos años) el objeto “genuino” de la Sociología no podían ser las máscaras de los sujetos de Goffman que, desgarrados, transitan por distintos contextos de interacción moralmente divergentes, sino los sujetos unitarios, liberados de los espejismos que les hacía ver por todas partes una sociedad alienante. En realidad, el objeto era un anhelo.

Nada más contrario a la propuesta conceptual de LPP: allí donde él nos decía que se expresaba nuestra más profunda personalidad (es decir: en las apa-

riencias que fomentamos cotidianamente, sea por medio del lenguaje verbal o gestual, o por ambos a la vez), otros colegas advertían signos indiscutibles de alienación y, por lo tanto, el verdadero sujeto (y por transición el “genuino” objeto de la disciplina) no era su apariencia sino lo que se escondía detrás de ella. Cabe consignar que los consecuentes de esta proposición se trasladaron de la teoría a la metodología de investigación: los discursos de los sujetos eran sólo un medio para poder reconstruir lo que ellos eran más allá de lo que decían, más allá de lo que hacían... más allá de todo. Creo que, en este punto, estamos en el corazón de las implicancias del aporte goffmaniano que, en términos canónicos, hemos de denominar “dramaturgia social”. Pero antes de proseguir, es conveniente que la disgreguemos en sus principales elementos, tal como aparecen entrelazados en LPP.

En las primeras páginas se nos informa que el libro tratará sobre las interacciones, entendiendo que cada una de ellas *“puede ser definida, en términos generales, como la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata”* (1971: 27). A continuación, Goffman comienza a presentar elementos para una metáfora dramática de la vida social: los interactuantes no tienen un rol prefijado en la interacción sino que desempeñan una “actuación” (*performance*) que define *“como la actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes”* (1971: 27). Para negar por segunda vez la noción de rol (omnipresente en el parsonianismo al que internamente se está oponiendo) nos habla del “papel” (*part*) de los participantes en la interacción: esa *“pauta de acción preestablecida que se desarrolla durante una actuación y que puede ser presentada o actuada en otras ocasiones”* (1971: 27). Y, para culminar con la metáfora, escribió que *“si tomamos un determinado participante y su actuación como punto básico de referencia, podemos referirnos a aquellos que contribuyen con otras actuaciones como la ‘audiencia’, los ‘observadores’ o los ‘coparticipantes’ ”* (1971: 27). El actor de Goffman quiere definir en favor suyo toda situación social que lo tenga involucrado, por ello si existe algo que caracterice su *modus operandi* es poner en acto su capacidad de “impresionar” (1971: 14) a los auditorios, en el sentido de persuadirlos de que aquello que él representa mediante su actuación representa lo que en realidad es. A partir de entonces, el actor se compromete implícitamente ante el auditorio y ante sí mismo a no parecer (al menos mientras duren esas interacciones) algo distinto de aquello que alega ser, algo que el auditorio desde el momento de su primera actuación sabe y ya no olvida. Cada vez que actúa, el sujeto debe movilizar una dotación suficiente de signos expresivos (o mantener una “fachada” (*front*) 1971: 33) para que los observadores no duden

de lo que pudieron inferir a partir de las primeras apariencias; así, la mirada severa y memoriosa del público colabora para que se afiance la imagen promovida por los actores. La vida de ellos, de cumplir los compromisos que se autoimpusieron, podrá transcurrir en el marco de un *como si* permanente: si logran seguir actuando como si fueran la encarnación de la impresión fomentada, el auditorio los tratará como si ellos no fueran la impresión de algo. Los problemas se presentan cuando el auditorio, merced a problemas imprevistos en las actuaciones, advierte lo contrario, y cuando los actores, al advertirlo, redoblan sus esfuerzos impresionistas: aquello que tenía una existencia de tinte casi objetivo se desmorona y ya nadie actúa sobre la base de ningún *como si*. A esa altura, ese pequeño orden de interacción se vuelve increíble.

¿Por qué el actor de Goffman está empeñado en impresionar? ¿Para qué quiere hacerlo? ¿Qué le ocurre para querer hacerlo? Responder a estas preguntas nos lleva a pensar lo que considero es el rasgo central de esta obra: la interiorización de la inferioridad social o, si se quiere, su naturalización, eso mismo que décadas más tarde Pierre Bourdieu llamaría “dominación simbólica”, la clase de violencia que “*instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo, o mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esta relación parezca natural*” (2000: 51). Recordemos cómo son sus personajes: casi todos poseen características físicas, sexuales, étnicas, o soportan marcas biográficas duraderas que no son idénticas a las que poseen la mayoría de los miembros de la sociedad. Es esa mayoría y toda su dotación de expresividad simbólica la que tienen siempre en mente estos seres, quienes al actuar quieren producir “*en los miembros de su auditorio la creencia de que se está relacionado con ellos de un modo más ideal de lo que en realidad se está*” (1971: 49). La creencia se fomenta mediante el ejercicio de la ascesis, al cual hice alusión anteriormente, es decir: el ejercicio consistente en dotarse de una armadura simbólica, de un *quantum* suficiente de signos que indiquen estatus. ¿Cómo acumular signos? Trabajando como un buen asceta sobre el cuerpo (vigilándolo) y sobre la lengua (para que no se suelte). El cuerpo y la lengua pueden llevar tanto a la comunión con el orden social como al ostracismo; todo dependerá de que se sepa convertirlos en depósitos inteligentes de los signos que delatan que se es “buen ciudadano”.

LPP, a pesar de presentar seres patéticos que producen gracia, cuando no mucha risa, es una obra opresiva, conmovedora. Sus personajes aparecen en

escena como seres carentes de sentimientos de pertenencia comunitaria o bien como renegados de sus filiaciones sociales originarias; parias disimulantes, participantes sufrientes de un drama, ansiosos por obtener la aprobación de quienes redactaron el libreto; muchas veces resentidos inconscientes. Por eso debería decirse que Goffman no escribió sobre todos los sujetos sociales; la suya es una sociología sobre seres subalternizados, conscientes de las deficiencias de su ser y de la función compensadora de las apariencias. Si existe algo que buscan, eso es un trato digno y respetuoso, aunque sepan que para conseguirlo deben pagar el indigno precio de la impresión; de lo contrario, ni siquiera mientras dura una interacción podrán aminorar las distancias sociales que advierten que los separan de sus referentes. Pocos años antes, Robert K. Merton, en "Teoría y estructura sociales" (1957), presentaba una dupla conceptual de capacidad explicativa aproximada para este drama: "*grupo de pertenencia*" y "*grupo de referencia*", señalando que el primero puede llevar a la desvalorización del segundo. A su vez, en "Estigma" (1963), podemos leer lo que parece un calco: "*alienación endogrupal*" y "*alienación exogrupal*". "¿De quién es el sujeto?" ¿De su endogrupo (el grupo primario considerado socialmente como deficitario) o del exogrupo (es decir, del grupo cuyo volumen coincide con la sociedad toda y con la normalidad)? Pregunta bien distinta sería la de "¿Cómo querría ser el sujeto?", trampolín para una especie de sueño que culmina abruptamente cuando resuena la primera pregunta que es, en realidad, la pregunta terrible, porque su respuesta es inextinguible. Por eso para el sujeto de LPP es cuestión vital impresionar, tomarse en serio el agotador trabajo de sostener las máscaras: porque si el auditorio descubre otra cosa queda preso de él porque le usurpa su capacidad de recordar y de olvidar. Es pavoroso: si eso llegara a ocurrir, en adelante sólo el público sabría todo lo que es, todo lo que no es y todo de lo que es capaz.

La comunión entre el sujeto de Goffman y el orden social es intensa. Y si tratan de impresionar adoptando el lenguaje expresivo de la mayoría es porque están insertos en una trama de relaciones de dominación simbólica, y al estarlo no pueden disponer de otro lenguaje expresivo que no sea el de la dominación. Goffman no nos describe cualquier actuación pública:

"Cuando el individuo se presenta ante otros, su actuación tenderá a incorporar y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad, tanto más, en realidad, de lo que hace su conducta general. En la medida en que la actuación destaca los valores oficiales corrientes de la sociedad en la cual tienen lugar, podemos considerarla (...) como una ceremonia, un expresivo rejuvenecimiento y reafirmación de los valores morales de una comunidad" (1971: 47).

En esos momentos, para esos seres, su relación con el mundo “*es, en verdad, una boda*” (1971: 47). La boda tiene características de integración durkheimianas (Goffman mismo lo cita); pero, más allá del ritual consensualista, sigo viendo presente en LPP una enorme denuncia de desigualdad social, acto que el autor, sin embargo, no declaró tener como objetivo.

Las críticas al conjunto de la obra de Goffman acaso sean más abundantes que los elogios: integracionismo acrítico, relativismo cultural extremo, poco interés en la historia, escasas conexiones con las estructuras económicas y políticas, aplicable sólo para el análisis de las clases medias americanas de la década del '50, etc. Es difícil no suscribir a alguna de ellas; de todas formas, ello no quita que hoy en día Goffman sea una referencia indiscutible dentro de la Sociología.

El surgimiento de los nuevos movimientos sociales a partir de la década del '80 o, mejor dicho, el interés sociológico por su explicación, tiene mucho que ver en ello. También los discursos generalizados para la defensa y promoción de los derechos humanos, fenómenos ambos que no lo tuvieron como testigo.

Por eso, para terminar, quisiera reflexionar sobre un bello párrafo de LPP, pensando en las consecuencias que tendría si Goffman lo hubiese escrito veinte, treinta años después:

“Es este carácter moral de las proyecciones el que nos interesa particularmente en este trabajo. La sociedad está organizada sobre el principio de que todo individuo que posee ciertas características sociales tiene un derecho moral a esperar que los otros lo valoren y lo traten de un modo apropiado. En conexión con este principio hay un segundo, a saber: que un individuo que implícita o explícitamente pretende tener ciertas características sociales deberá ser en realidad lo que alega ser. En consecuencia, cuando un individuo proyecta una definición de la situación y con ello hace una demanda implícita o explícita de ser una persona de determinado tipo, automáticamente presenta una exigencia moral a los otros, obligándolos a valorarlo y a tratarlo de la manera que tienen derecho a esperar las personas de su tipo. También, implícitamente, renuncia a toda demanda a ser lo que él no parece ser, y en consecuencia renuncia al tratamiento que sería apropiado para dichos individuos. Los otros descubren, entonces, que el individuo les ha informado acerca de lo que es y de lo que ellos deberían ver en ese es” (1971: 25).

Como vemos, la significación original de este párrafo es de fácil identificación: exigir a los otros un trato digno y respetuoso por proyectar una definición de sí mismo clasificada dentro de lo que ellos consideran aceptable.

Lamentablemente, la obra de Goffman no pudo dar cuenta de lo contrario: es decir, que las personas puedan exigir esa clase de trato al proyectar impresiones de sí mismos que los demás consideran abyectas y deshonorosas. En la génesis de muchos movimientos sociales ha ocurrido algo muy parecido a esto y los resultados han sido sorprendentes: aquello que antes era, sin más, abyecto y deshonoroso, hoy es objeto de prudentes reflexiones para muchos de nosotros. Pienso en los movimientos de minorías sexuales o feministas. Me imagino a esos actores en los inicios de las revueltas simbólicas: titubeantes, temerosos, tal vez con sudor en la frente o con temblores en las piernas, con miles de inseguridades, que supieron, no obstante, pararse frente a un auditorio para fomentar la impresión de que eran lo que aún no eran: gays y feministas íntegros, sin fisuras, unitarios. Es claro que nunca lo serán del todo porque la discriminación lo vuelve improbable, pero, al menos, semejante osadía compromete a ellos a parecerse un poco más a lo que anhelan y al público a aprender que todavía los seres humanos no sabemos cuántas cosas podemos anhelar, qué queremos ser. En lugar de constituir al público como el censor de algunos sí mismos ímprobos, estos actores lo estarían constituyendo como un aliado que hasta podría darles ánimo para que sigan buscando, para que sigan descifrando y exteriorizando qué hay dentro suyo. Por eso, pienso que el teatro de Goffman (de haberse escrito veinte años después) no estaría destinado a representar la realidad: lejos de ello, tomarse en serio las máscaras, como él nos propuso, serviría para construirla.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Goffman, Erving (1971): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Goffman, Erving (1970): *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Goffman, Erving (1983): "The Interaction Order", en *American Sociological Review*.
- Goffman, Erving (1970): *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Lloyd Warner, William (1941): "Yankee City. Social Life in a Modern Community", New Haven, Yale University Press.
- Merton, Robert (1965): *Teoría y estructura sociales*, Méjico, Fondo de Cultura Económica.
- Parsons, Talcott (1983): *El sistema social*, Madrid, Alianza.

ACEPTADO: 29 DE ABRIL DE 2005.