

00423
9



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



La acción mendaz y la producción de confianza
en los sistemas de interacción:
un acercamiento al orden interaccional
desde la dramaturgia de Erving Goffman

Tesis que para obtener el título de
Licenciado en Sociología:

presenta

Alejandro Cruz Atienza

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



ASESORA: Susana Ralsky Tartakaite

México, D.F., Abril de 2003



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Alfonso Cruz Arreaga

FECHA: 30 de Abril de 2003

FIRMA: Alfonso Cruz Arreaga

A mi madre, por la confianza, el amor y la entrega con los que me ha enseñado a vivir.

A mi padre, por demostrarme que la vida es un compromiso con nosotros mismos.

A mi hermano, porque somos la mirada, el tacto y el temblor de un mismo cuerpo.

A mi abuela, porque siempre será el impulso, el ejemplo, la compañera.

A mi querida familia, aquella que está en el Distrito Federal, en Madrid, España y en San Miguel de Allende, Guanajuato.

A Lo, por serlo todo.

A Emiliano, Arturo, Teresa, y Nuria, porque somos una sola historia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Índice

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I	
SOBRE LA MENTIRA	
Una breve revisión histórica	10
La acción mendaz en la vida cotidiana: un problema de análisis sociológico	30
CAPÍTULO II	
ERVING GOFFMAN Y EL ORDEN INTERACCIONAL	
Principales influencias teóricas del pensamiento social de Erving Goffman	41
La dramaturgia como un esquema de interpretación: la dimensión expresiva de las interacciones sociales	55
El orden interaccional	56
La producción de confianza en los sistemas interactivos	77
CAPÍTULO III	
LA ACCIÓN MENDAZ EN LOS SISTEMAS INTERACTIVOS	
La mentira expresiva en las interacciones cara a cara	86
La mentira expresiva como práctica protectiva y defensiva	100
La mentira expresiva como un modo de encubrimiento: la segregación de lo normal y lo estigmatizado	111
La mentira expresiva como un componente dramático: la idealización y la coherencia escénica	118
CONCLUSIONES	124
AGRADECIMIENTOS	137
BIBLIOGRAFÍA	139

Tenía dos vidas: una franca, abierta, vista y conocida de todo el que quisiera, llena de franqueza relativa y relativa falsedad, una vida igual a la que llevaban sus amigos y conocidos; y otra que se deslizaba en secreto. Y a través de circunstancias extrañas, quizá accidentales, resultaba que cuanto había en él de verdadero valor, de sinceridad, todo lo que formaba el fondo de su corazón estaba oculto a los ojos de los demás; en cambio, cuanto había de él de falso, el estuche en el que solía esconderse para ocultar la verdad — como, por ejemplo, su trabajo en el banco, sus discusiones en el club, aquello de la "raza inferior", su asistencia acompañado de su mujer a aniversarios y fiestas—, todo eso lo hacía delante de todo el mundo. Desde entonces juzgó a los otros por sí mismo, no creyendo en lo que veía y pensando siempre que cada hombre vive su verdadera vida en secreto, bajo un manto de la noche. La personalidad queda siempre ignorada, oculta, y tal vez por esta razón el hombre civilizado tiene siempre interés en que sea respetada.

ANTON CHEJOV, *La dama del perrito*

La mentira, considerada como un recreo, un consuelo, un refugio en la adversidad, la cuarta gracia, la décima musa, el mejor y el más seguro de los amigos del hombre, es inmortal y no puede desaparecer de la tierra mientras este círculo exista.

MARK TWAIN, *Sobre la decadencia en el arte de mentir*

Un hombre regularmente verídico, es sencillamente una criatura insoportable. Ya hemos dicho que no existe. Que no ha existido jamás.

MARK TWAIN, *Sobre la decadencia en el arte de mentir*

La influencia de mis contemporáneos sale vencedora —dijo en voz alta y con una sonrisa amarga—. Aun hablando solo conmigo mismo, y a dos pasos de la muerte, todavía soy hipócrita...

STENDHAL, *Rojo y negro*

En la última velada tuve el honor de explicarlo con todo detalle, pero lo repetiré para que se entere usted. Mire, todos son muy ingenuos menos yo. En compensación, he obtenido el permiso de decir siempre la verdad, pues, como todo el mundo sabe, la verdad sólo la dicen los tontos...

FEDOR DOSTOIEVSKY, *El idiota*

La mentira y la poesía son artes; artes que como supo ver Platón, no carecen de parentesco, y que requieren el estudio más atento.

OSCAR WILDE, *La decadencia de la mentira*

Introducción

*¿Sabéis a lo que tenéis más miedo?
A nuestra sinceridad, aunque nos despreciéis.*
FEDOR DOSTOIEVSKY

Si hacemos una revisión honesta de la forma en la que actuamos cotidianamente, nos sorprendería la cantidad de momentos en los que mentimos: exageramos los hechos que narramos en una conversación para evitar ser aburridos, presentamos una actuación idealizada de las actividades que realizamos con el fin de afirmar nuestra capacidad y seriedad para llevarlas a cabo, mostramos tacto¹ al opinar sobre los otros, maquillamos nuestras opiniones preocupados por no herir a las personas que consideramos cercanas, evitamos decir ciertas cosas con el fin de no poner en riesgo nuestro trabajo, decimos otras para evitar ser sancionados o bien para eludir una situación que no estamos dispuestos a sobrellevar. Esta serie de comportamientos, comunes a todo ser humano, nos permiten ver que la mentira forma parte de nuestro ser social y que, como otros recursos de la acción, es una *herramienta* con la que construimos nuestro sentido de realidad y a la realidad misma: todos mentimos y sabemos que nos mienten.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental este tema ha despertado diferentes inquietudes. Cada época ha dado una explicación diferente sobre las causas de la mentira y ha creado discursos prohibitivos que emanan principalmente del plano moral. Testimonios de estos tratamientos los podemos encontrar tanto en las obras y discursos

¹ Este tema será profundizado más adelante, ya que el tacto, como tal, no implica necesariamente mentir.

² En la península Ibérica se acostumbra decir a los niños que los puntos blancos de las uñas son en realidad signos que dejan ver la cantidad de mentiras que han dicho. En este juego, que tiene la finalidad "pedagógica" de sancionar la mendacidad, podemos encontrar un discurso eficaz que deshace el velo de exclusividad con el que se nos presenta la mentira.

de la cultura hegemónica de cada periodo, como en los testimonios que llegan a nuestras manos de la cultura popular. Para poner algunos ejemplos, podemos hablar de historias como las de *Pinocho*, o *Pedro y el lobo*; juegos de infancia como el de los puntos blancos en las uñas²; obras de teatro como *La verdad sospechosa* de Juan Ruiz de Alarcón; mandatos morales como "No levantarás falso testimonio, ni mentirás"; o tratados filosóficos como *Contra mendacium* de San Agustín de Hipona, entre muchos otros.

Hoy en día, la mentira sigue siendo un tema presente en toda actividad humana. La preocupación que ella despierta pone en evidencia uno de los problemas a los que se enfrenta el individuo en su intento de relacionarse con los otros: al no saber lo que el otro sabe, está expuesto a ser engañado. Dicha realidad toma relevancia cuando entendemos que aún con ese "no saber lo que el otro sabe", tenemos que construir y ejecutar nuestras vidas cotidianas (como ciudadanos, parejas, amigos, miembros de una familia, consumidores o profesionales). La mentira se percibe entonces como un elemento de la acción al que forzosamente hemos de enfrentarnos y con el que tenemos que aprender a vivir.

Todo esto nos lleva a la necesidad de comprender la relación que guardan la mentira y la confianza en las interacciones sociales. Una primera lectura de dicha relación nos podría indicar que la acción mendaz vulnera la estabilidad de la confianza interaccional. Sin embargo, en esta investigación se presenta una segunda lectura que permite comprender cómo, por el contrario, algunas expresiones de la mentira ayudan en muchas ocasiones a normalizar las situaciones y, por tanto, a construir la confianza. En este sentido, *el objetivo de este trabajo es el de comprender la compleja relación que existe entre la mentira y la confianza dentro de los sistemas interactivos. Asimismo, el papel que desempeña la acción mendaz en la consolidación del orden interaccional.*

Dicho análisis se desarrolla a partir de la propuesta teórica de Erving Goffman, cuyo eje principal se encuentra en la explicación de las estructuras interaccionales que dan orden a los encuentros cara a cara. Así, se lleva a cabo a una discusión teórica sobre la producción de mentiras en contextos situacionales, sobre los controles que limitan sus espacios de existencia, sobre las líneas de actuación en las que se presenta como una acción viable, y sobre la relación que guarda con la producción y reproducción de la confianza.

Siendo concientes de que el objeto de estudio se construye desde una problemática teórica (Bourdieu, *et al.*, 1996), esta investigación partió de la dramaturgia y de los problemas que ésta plantea. Con ello,

se construyó el objeto de estudio desde una perspectiva puramente sociológica, en la que la mentira dejó de concebirse como un problema de índole subjetivo o moral, para ser aprehendida desde sus condiciones de posibilidad dentro de los sistemas de interacción. En este sentido se soporta la interpretación que Mauro Wolf realizó sobre la dramaturgia, en la que sostiene que su riqueza se encuentra en aquello que denominó *la socialización de lo privado*.

En el presente trabajo se concibe la acción mendaz como un componente expresivo de los encuentros cara a cara, como un recurso de la acción social que cobra sentido en las prácticas ceremoniales de los sistemas de interacción o en las estrategias de los actores. Por lo mismo, no se intenta explicar ni los procesos de construcción de la verdad, ni los conflictos a nivel personal que pueden llevar a un individuo a mentir, ni los distintos modos de correspondencia que existen entre los enunciados y la realidad. Se realizará, por el contrario, una interpretación de las distintas expresiones y funciones que posee la acción mendaz en el universo de las interacciones más cotidianas.

I. Sobre la mentira

UNA BREVE REVISIÓN HISTÓRICA

Todo ser humano se ha enfrentado a la necesidad de mentir. En muchas circunstancias la mentira se nos presenta como un medio de sobrevivencia: gracias a ella podemos despistar a nuestros enemigos, salvar nuestro honor o perjudicar a nuestros contrarios. Así mismo nos permite ser agradables, brindar cariño a las personas que nos interesan y ocultar aquellos elementos de nuestra persona que nos desacreditan. Todo ello indica que la acción mendaz, lejos de ser simplemente una elección subjetiva, se desprende también del orden social que, como resultado de sus múltiples exigencias y dinámicas, hace que los individuos opten por el engaño para hacer posible que las expectativas y obligaciones de las que son objeto puedan ser realizadas.

Aún siendo un elemento recurrente de la acción social, la mentira siempre ha sido concebida como un peligro, y es así porque atenta sobre todo contra la confianza¹. Desde las sociedades más antiguas hasta el pensamiento moderno, han existido discursos hegemónicos de carácter moral que la prohíben o limitan, teniendo como tarea alimentar un sentido particular de justicia y la seguridad ontológica entre los hombres. Sin embargo, ninguno ha sido realmente eficiente y todos los individuos siguen haciendo uso de ella. Por lo mismo, construir una explicación sociológica que de luz sobre las razones por las que este comportamiento se presenta, resulta de gran importancia.

¹ Uno podría pensar que la mentira atenta contra la verdad, y esto es cierto. Sin embargo, verdad y mentira se mueven en planos diferentes y éste es quizás el error más frecuente en su tratamiento. La verdad se inserta en un nivel epistemológico u ontológico y la mentira en uno deóntico, es decir, la primera tiene que ver con la adecuación de un enunciado y la realidad, o bien con el estado de las cosas, mientras que la segunda con la intencionalidad del actor. Por lo mismo, el principal peligro que encierra la acción mendaz es el de la pérdida de la confianza de los individuos o las instituciones.

En el presente capítulo se exponen distintas lecturas que, a lo largo de la historia occidental, se han hecho alrededor de este tema. Más allá de adentrarnos en sus fundamentos filosóficos o cosmogónicos, nuestro interés fundamental es presentar una breve revisión que nos permita construir nuestro objeto de estudio desde parámetros puramente sociológicos, guiándonos en todo momento por el microanálisis². Por lo mismo, no encontrará el lector en las siguientes páginas un análisis exhaustivo sobre aquello que podríamos denominar “la moral de la mentira”, antes bien se enfrentará a una pequeña reconstrucción de los principales argumentos que han determinado la forma en que concebimos la acción mendaz.

Para ello elegimos el trabajo de distintos autores cuyo pensamiento resulta paradigmático, pues creemos que, para los fines que nos hemos establecido, reflejan de manera ejemplar el espíritu de su época. Esta decisión nos llevó a presentar cronológicamente las distintas interpretaciones, con el objetivo de encontrar y discernir los elementos que caracterizan a cada una de ellas.

Este ejercicio no carece de importancia teniendo en cuenta que para poder realizar un acercamiento sociológico al estudio de la mentira, resulta fundamental desligar nuestro análisis de aquellas explicaciones que desde la filosofía, la teología o la psicología se han realizado. Nuestro interés se ciñe, únicamente, a la elaboración de una tesis que nos permita comprender la función que encarna la acción mendaz en los sistemas interactivos y, por lo mismo, este primer apartado del capítulo se presenta como un preludeo, como un entramado de ideas y reflexiones que nos conducirán al objeto de nuestra reflexión.

El punto de partida que hemos establecido es el de las sociedades “arcaicas”. En ellas podemos advertir que los principios de los que se desprendían los discursos prohibitivos de la mentira se referían a la idea de comunidad y al respeto por los dioses.

Estos motivos nada tienen que ver con una discusión epistemológica de aprehensión de la verdad, que será instaurada a partir del desarrollo de la filosofía en Grecia. Tienen que ver, por el contrario, con una concepción moral de la esfera pública, íntimamente relacionada

² Esta perspectiva se aboca a explicar el comportamiento de los actores sociales en situaciones de presencia física inmediata. Antes de presentarse como un enfoque subjetivista en el que se anule la explicación de la sociedad en toda su amplitud y complejidad, dicha perspectiva se asume como un esquema de análisis que pone el acento en procesos y dimensiones particulares que de ningún modo pueden disociarse de la totalidad del mundo social.

con la división entre lo sagrado y lo profano. Para entender el manejo que este tipo de sociedad daba al “decir la verdad”, hay que partir de la concepción que tenían de “la palabra”, ya que la consideraban como uno de los elementos fundamentales de los rituales que, junto con la danza y otros gestos, permitía que la comunidad entrara en comunión con las divinidades. Como consecuencia, al ser un vaso comunicante con lo divino, todo abuso o falta que se cometiera con, o hacia ella, recaería sobre la comunidad.

En la esfera de lo profano, los secretos y las mentiras se consideraban faltas totales que no sólo involucraban al sujeto aislado sino al grupo en su conjunto. Por ello el individuo no poseía el derecho de la reserva: en sus vestimentas, arreglos, gestos y conversaciones estaba obligado a reflejar lo que en “verdad era”. Todo lo que pertenecía a la esfera de las exigencias individuales era público o debía hacerse público por confesión oral, ya que de lo contrario podría significar una perturbación en la unidad de la armonía cósmica que podría provocar sequías, escasez o cualquier otra catástrofe (Eliade, 2001: 76).

En contraste, la esfera de lo sagrado estaba marcada sustancialmente por el secreto. Sólo a través de los rituales de iniciación los elegidos podían acceder al mundo de correspondencias trascendentales de los mitos. El secreto estaba reservado a una realidad sagrada, de la que servía como guardián y delimitador.

Una cosmología y una teología de este tipo no son más pobres en sustancia metafísica que una filosofía presocrática. La única diferencia reside en su modo de manifestación: la primera está formada por el mito y el símbolo, la segunda por el discurso. Tal es la razón por la cual todo hecho profano, demasiado humano, que busca *disimularse*, volverse secreto, se transforma en un centro de energías nocivas. Así, el secreto no es adecuado a los asuntos de este mundo (*Ibid*: 77).

Por lo dicho hasta el momento no sorprenderá encontrar en la mitología griega un sin fin de pasajes en los que la mentira o el engaño intervienen para definir el destino de los dioses, los hombres y la naturaleza: así fue como Zeus, por ejemplo, al encarnarse en el gorgo amoroso de un toro engañó a Europa, logrando secuestrarla para dar origen a ese continente (Calasso, 1994: 12).

Aunque bien es cierto que el lenguaje de los mitos es simbólico, y que podría argumentarse que en realidad Zeus no engañó a Europa porque él lo es todo (planta, árbol, toro, fuerza, etcétera), cabe resaltar

que en términos narrativos Europa fue presa de un engaño, ya que por el hecho de escuchar a un toro, y percibirlo como tal, fue que se acercó a él dando cabida al secuestro.

En el complejo sistema de correspondencias simbólicas del mito, la mentira es otra de las formas de manifestación de lo sagrado que interviene en el establecimiento del orden cósmico. Sin embargo, como ya quedó establecido, esta "legitimidad" de la que gozaba el engaño sólo se reconocía en todo aquello que tuviera que ver con lo sagrado, ya que en la vida pública, o en la esfera de lo profano, otro tipo de normas eran las que operaban. Podemos leer en palabras de Diódoro Sículo que los egipcios, por ejemplo, "condenaban a la pena de muerte a los perjuros, como impíos con Dios y apestados entre los hombres por arruinar su confianza, siendo ésta la que nos permite vivir en sociedad" (La Mothe, en Jalón *comp.*, 2001: 56).

Más adelante, con la llegada del pensamiento lógico que caracterizó el surgimiento de la filosofía y de la conciencia individual, las reflexiones que se generaron alrededor de la mentira cambiaron de sentido: ya no se hablaba de la palabra profana como transgresora del orden cósmico, sino de la palabra como "herramienta" de intervención en el mundo y como vehículo del conocimiento. Esta irrupción del lenguaje conceptual frente al lenguaje simbólico introdujo nuevos significados a la acción mendaz, siendo uno de ellos, y quizás el más importante, el de la mentira como lo antagónico al amor por la verdad que el hombre sabio debería profesar.

Platón, en uno de los primeros intentos sistemáticos de sentar una postura frente a este tema, planteó con grandes dudas en el *Hipias menor* que tanto el mentiroso como el que se apega a la verdad son el mismo tipo de hombre, y llegó incluso a sostener que son mejores aquellos que engañan y son injustos de forma consciente que aquellos que lo hacen involuntariamente. Sin embargo fue hasta el *Crátilo*, la *República* y las *Leyes*, en que elogió, abierta y radicalmente, a la verdad (Jalón *comp.*, 2001: 11). En el quinto libro de la *República*, por ejemplo, afirma que los verdaderos filósofos deben amar sobre todas las cosas la verdad, mostrando aversión sobre lo falso o la impostura (Platón, 1993: 530); y en el *Banquete* expresa que la verdad es el más dulce alimento que podemos dar a nuestra alma. A tal grado llega su aversión por lo falso que al definir su República ideal excluye categóricamente de ella a los poetas, por pensar que representaban ese mundo de fantasía en el que ya no se distinguía la verdad de lo inventado.

Asimismo, en la *Metafísica* y en la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles asentó la importancia de la verdad como rectora de la acción pública y

privada, defendiendo la certeza en todos los planos: lógico, histórico y ético. Para Platón y Aristóteles el problema de la verdad resultó fundamental, y aunque no hicieron una revisión extensa sobre la mentira, los límites que sus discursos establecieron la restringieron al ámbito de los vicios y de lo opuesto al bien de la verdad que, para ellos, debía ser buscada y defendida en toda circunstancia.

Sin embargo un problema quedaba abierto: el del espacio individual que este espíritu comenzó a gestar. Si bien la verdad debía buscarse en toda actividad que el sujeto emprendiera, en el espacio de las interrelaciones cotidianas esa idea se veía constantemente cuestionada. Cicerón, hablando de los dones de la amistad, señaló que la verdad llegaba incluso a ser molesta, ya que el odio nacía de ella (Jalón *comp.*, 2001: 11); así mismo, en el siglo II de nuestra Era, Sexto Empírico reconoció el poder que la mentira tiene sobre nuestros espíritus, pues sostuvo que, al complacernos, es siempre menos severa que la verdad (La Mothe, en Jalón *comp.*, 2001: 57). Ejemplos de éstos límites podemos encontrarlos en las llamadas mentiras piadosas.

La discusión se abrió también al ámbito de las fábulas, el arte y la poesía, pues si por algo se distinguían era porque la invención se encarnaba en ellas. Eran pura simulación, creación de la imaginación humana que ocultaba siempre algo. Sin embargo, se reconoció que si bien eran producto de la fantasía, buscaban conducir a los hombres sensatos a buscar las verdades que se ocultaban tras sus ropajes. Eran “engaños” declarados que no tenían nada que ver con la construcción escurridiza, oculta e interesada con la que se elaboraban las mentiras más comunes.

Por tanto, una vez que se reconoció el valor de la verdad, la complejidad de la acción política y las debilidades del correcto manejo de la acción individual, un nuevo nivel de discusión entró en juego: el de establecer los distintos grados de vicio que implicaba cada tipo de mentira.

Así se inició un debate abierto sobre la acción mendaz, y fue el teólogo y filósofo medieval San Agustín de Hipona quien, en el año 420 d.c., escribió en *Contra mendacium* que toda mentira es un pecado. En este texto San Agustín respondía a Consencio, sacerdote de las Islas Baleares, que presumía legítimo el empleo de la mentira en la lucha contra los priscilianos. Ante la justificación de Consencio del uso de la mentira en la pelea contra las sectas paganas, refugiado en la concepción de que siempre que uno mantenga la verdad de la doctrina en su espíritu puede mentir con la palabra humana en asuntos relativos a la fe, San Agustín respondió categóricamente que toda mentira, sin importar sus circunstancias de elaboración, es pecaminosa (Pérez Cortés,

1998: 15-16). Esta sentencia, que fincó las bases del manejo moral que se le ha dado a la acción mendaz hasta nuestros días, partió de una definición de este acto que versaba de la siguiente manera:

¿Qué es la mentira?... dirá mentira quien teniendo una cosa en la mente, manifieste otra distinta con palabras u otro signo cualquiera. Y así se dice que el mentiroso tiene un corazón doble, es decir, tiene un doble pensamiento: uno, el que sabe u opina que es verdad y se calla; otro, el que dice algo pensando o sabiendo que es falso (Agustín de Hipona, 1954: 472-473).

Para comprender la gravedad del pecado de mentir habría que hacer explícitos dos de los fundamentos básicos de la concepción del mundo de los escolásticos: en primer lugar que la verdad única y suprema estaba encarnada en Dios, por lo que cualquier acto que faltara a ella sería entendida como un agravio a la divinidad; y en segundo lugar que el don de la palabra había sido otorgado por Dios a los hombres, por lo que cualquier uso indebido de ella sería interpretado como una violencia a su sacralidad. Con estos preceptos, San Agustín logra transportar el estudio de la mentira del plano epistemológico al puramente moral, poniendo acento en la intencionalidad del individuo (aunque nunca dejó de concebir el engaño como un vicio o una predisposición del alma).

El tratamiento que dio San Agustín a la mentira muestra que la acción mendaz esconde un peligro significativo para los hombres y la sociedad, por lo que resulta necesario construir discursos que la prohíban o limiten. Sobre esta construcción de discursos prohibitivos y sobre las consecuencias de la acción mendaz Sergio Pérez Cortés afirma:

En un proceso que nunca termina, la prohibición de mentir persiste, porque *la veracidad es un valor individual y colectivo sin el cual los lazos personales se distienden, o definitivamente se fracturan*¹. Es cierto que la mentira benevolente plantea límites inciertos al mandato de ser veraces; es cierto también que las sociedades y las microestructuras sociales difieren en su grado de tolerancia al engaño; pero siempre hay un borde más allá del cual la mendacidad causa daños irreparables (Pérez Cortés, 1998: 13).

¹ Las cursivas son mñas.

Para alcanzar la efectividad del discurso prohibitivo, San Agustín se vio en la necesidad de clasificar los distintos tipos de mentiras mediante una combinatoria de intención y consecuencia del delito. Con esta clasificación asentó que toda mentira, sin excepción alguna, era pecado, pero reconoció que existían algunas que alcanzaban el perdón con mayor facilidad. Organizándolas decrecientemente a partir de su gravedad serían: 1) la mentira que se refiere a la doctrina, que consideraba pecado mortal sin remisión; 2) la mentira que no sirve a nadie y daña a alguien; 3) la mentira que daña a uno en beneficio de otro; 4) la mentira pronunciada por la voluntad de engañar; 5) la mentira motivada por el deseo de agradar; 6) la mentira usada para proteger bienes materiales; 7) la mentira para salvaguardar la vida; 8) la mentira para conservar la pureza del cuerpo (*Ibid*: 27).

En este mundo cristiano, el pecado de mentir hacía referencia a la violación de una ley prescrita por Dios, por lo que la falta de correspondencia entre el pensamiento y la palabra no atentaba únicamente contra una idea abstracta de verdad sino contra Dios mismo.

En el siglo XI d.c., Santo Tomás de Aquino, a diferencia de San Agustín, sostuvo que la mentira, lejos de ser un vicio o una predisposición, era en su totalidad un acto moral y que como tal tenía que ser definido por su objeto y su fin, que constituyen el propósito de la voluntad. Con esto vuelve a reconocer que toda mentira es pecaminosa y triplemente infame: en tanto su falsedad material —porque el enunciado es falso—, su falsedad formal —porque se dice con voluntad conciente— y su falsedad efectiva —porque contiene la intención de engañar (*Ibid*: 36).

El tratamiento moral con el que San Agustín y Santo Tomás abordaron la mentira, permitió que trascendieran la explicación de tipo causal que suscribían varios de los pensadores medievales, fundada en la anatomía de la lengua⁴. Con ello, del pecado de la lengua (*peccatum oris*), en el que se asumía al órgano locutivo como la fuente del mal, antepusieron el pecado de la palabra (*peccatum locutionis*), en el que la intencionalidad del actor era la causa determinante de la falta moral.

Al enfocarse al objeto y finalidad de la acción mendaz, Santo Tomás realiza una nueva clasificación fundada en la casuística, que permite que las prescripciones prohibitivas se vuelvan más flexibles y

⁴ Pues distintos teólogos creían que por naturaleza la lengua poseía una proclividad a decir falsedades, argumentando que de lo contrario no habría hecho falta encerrarla en la doble compuerta de los labios y los dientes, y no se hubiera colocado en una zona tan oscura y húmeda como la boca.

adecuadas a las circunstancias específicas a las que se enfrentaba cada individuo. De este modo, las mentiras inofensivas recibieron un perdón casi inmediato, mientras que las más graves requirieron de todo el procesamiento ritual que condujera a la purificación del alma pecadora. Esta clasificación distingue tres tipos de falsedad: la ofensiva, la jocosa y las perniciosas (siendo esta última la única que caía en la categoría de pecado mortal).

Hacia fines de la Edad Media, el delito de mentir sufrió una modificación sustancial: del campo de las faltas morales o religiosas, se pasó al campo secular, en el que la mentira se definió y restringió desde las normatividades civiles y mercantiles. Esta transformación, característica del espíritu renacentista, puso el acento en el individuo y en sus obligaciones con los demás, dejando en segundo plano las obligaciones con Dios.

El honor fungió como uno de los elementos normativos que restringieron eficazmente la mendacidad. La nobleza y los caballeros de ese entonces encontraron en "la palabra de honor" un elemento aglutinante desde el que cobraron identidad: aquel que se decía caballero, o que ostentaba un título de nobleza, debía regirse por la sinceridad, dejando el actuar mendaz a los plebeyos que, a falta de las virtudes que el estatus otorgaba, debían sobrevivir infringiendo cualquier mandato moral. Con ello se aseguró la persistencia y consolidación de una clase que se autodefinió a partir de una serie de parámetros del todo novedosos.

En este mundo, el honor era jerarquía: prescribía el comportamiento adecuado de las personas situadas en los niveles más altos, e inducía a la aceptación de un papel subordinado a los que carecían de estas virtudes. Y para señalar esta distancia simbólica, la aristocracia gustaba de poseer marcas distintivas. El honor, y un fragmento virtuoso de éste, la prohibición de mentir, recibieron esa encomienda, al lado de otras cualidades como el autocontrol de los afectos y una determinada disciplina corporal. Se instauró entonces la ficción extraordinaria de que el caballero jamás pronunciaba una falsedad (Pérez Cortés, 1998: 79).

Para entender la forma en que el honor operaba es importante comprender que éste era un atributo que el individuo debía mostrar y mantener. Con esto queremos decir que el honor no era un elemento que se ganara, sino que tenía que defenderse. De aquí que, por ejemplo, el duelo fuera una de las prácticas sociales que representara con mayor claridad el tipo de vínculos y obligaciones a las que el sujeto se

vefa ceñido una vez que se le reconocía su estatus: si alguien faltaba al honor de otro (a través de calumnias o infamias), éste tenía que demostrar, aún con la vida, la inmoralidad y falta de fundamento del agravio⁵.

Los argumentos que se utilizaban en contra de la mentira podrían ser sintetizados en cuatro ideas que distingue Pérez Cortés: en primer lugar se argumentaba que el mentir implicaba una falta de libertad individual, ya que aquel que mentía mostraba su dependencia hacia los demás, así como sus limitaciones y necesidad. El verdadero caballero veía en la autocontención y en el odio hacia la mentira dos de los símbolos de libertad que el espíritu renacentista había forjado en su conciencia. En segundo lugar se argumentaba que la nobleza debía afirmar y reproducir la verdad, con lo que se reconocía y alimentaba la legitimación social de lo verdadero. La tercera iba en el sentido de que el hombre honorable tenía el derecho de escuchar y participar en la palabra veraz, siendo el cuarto y último argumento aquel que apuntaba a la integridad del individuo, ya que se asumía que el mentiroso mostraba, por sobre todas las cosas, la doblez de su alma.

A partir del Renacimiento la noción de verdad se hizo más compleja, dando como resultado una gran problematización sobre los límites que separan lo verdadero de lo falso, la sinceridad de la mentira. Diversos ensayos de la época tratan sobre este problema y testifican un importante esfuerzo por reorganizar los nuevos parámetros de la existencia humana.

Muchos de ellos muestran una gran desilusión al afirmar que el ser humano por naturaleza debe incurrir en la mendacidad: Gerolamo Cardano reconoce que el hombre es el único animal que engaña y que ello se debe a la doblez de su alma. Además sostiene que “en cualquier tratado sobre el hombre, la simulación viene a ser su argumento genuino y básico, lo mismo que la fuerza lo es en uno sobre animales y la sabiduría en uno sobre dioses” (Cardano, en Jalón *comp.*, 2001: 25). Otros, como Montaigne, realizan una apología de la sinceridad imprimiéndole un sentido humanista. Así es como, una vez que marca la diferencia entre *mentir* y *decir mentiras*⁶, reconoce que ésta es un maldito vicio que debe ser erradicado. En sus *Ensayos* escribe que:

⁵ En *La prohibición de mentir* de Sergio Pérez Cortés se puede encontrar una profunda explicación sobre este tema, así como del papel que desempeña el *mentís* en la definición de los duelos.

Es a la verdad la mentira un vicio maldito. No somos hombres ni estamos ligados unos a otros más que por la palabra. Si conociéramos todo su horror y trascendencia, la perseguiríamos a sangre y fuego, con mucho mayor motivo que otros pecados (Montaigne, 1997: 45).

En otro sentido, Nicolás Maquiavelo reconoció que para los asuntos del Estado la mentira era necesaria. En uno de sus tratados más importante, *El príncipe*, podemos encontrar distintos pasajes en los que afirma que el arte del buen gobernar requiere del dominio de la mentira y el fingimiento:

...el príncipe prudente, que no quiere perderse, no puede ni debe estar al cumplimiento de sus promesas, sino mientras no le pare perjuicio, y en tanto que subsistan las circunstancias del tiempo en que se comprometió. [...] *Todo el arte consiste en representar el papel con propiedad y en saber disimular y fingir*; porque los hombres son tan débiles y tan incautos que cuando uno se propone engañar a los demás, nunca deja de encontrar tontos que le crean. [...] *No se necesita, pues, para profesar el arte de reinar, poseer todas las buenas prendas de que he hecho mención: basta aparentarlas*; y aún me atreveré a decir que a las veces sería peligroso para un príncipe hacer uso de ellas, siéndole útil siempre hacer alarde de su posesión. [...] tan útil le es perseverar en el bien cuando no hay inconveniente, como saber desviarse de él si el interés lo exige (Maquiavelo, 1984: 86-87).⁷

Sin embargo, la evolución que sufrió el pensamiento en estos siglos provocó que se pasara de una moralidad fundada en preceptos exter-

⁶ Esta distinción hace referencia al hecho de que "decir mentiras" implica decir algo que uno toma por verdadero pero que es falso, mientras que "mentir" implica ir contra la propia conciencia, es decir, sostener lo contrario de lo que se piensa. Esta distinción la retomaremos más adelante.

⁷ A Maquiavelo se le ha acusado de disociar la moral de la política, argumentando que al justificar las acciones de los príncipes por sus fines, dio mayor importancia a la acción instrumental que al valor moral de las acciones. Dicha lectura aparece errónea si entendemos que lo que en verdad describió fue la moral de la vida pública de la sociedad, en la que existen valores confrontados con los de la esfera privada. Para Maquiavelo es una cuestión de decisión: aquel que quiera gobernar bien, y procurar bienestar a su pueblo, debe regirse por valores diferentes a los del hombre común, en los que la mendacidad, por ejemplo, es permitida (Berlin, 1983).

nos (ya sean definidos por la divinidad o la clase social) a una que reclamó al agente moral autogobernarse a partir de principios objetivos prácticos que se desprendieran de la razón. Esta redefinición del problema moral de mentir encontró su motor en las siguientes causas: en primer lugar se debió a la creciente debilidad que mostraban las antiguas instituciones, como la Iglesia y la nobleza, para sostener un orden social que reclamaba transformaciones y mayores ámbitos de autonomía⁸; y en segundo lugar al desarrollo de la conciencia individual y al reconocimiento de la razón como rectora de la vida individual y colectiva.

Uno de los principales exponentes y conformadores de la ética moderna fue Emmanuel Kant quien, en la segunda mitad del siglo XVIII, sostuvo que una de las máximas morales de mayor trascendencia para los hombres era la de "no mentir", ya que la mendacidad implicaba, en primer término una renuncia a la autonomía y al deber, y en segundo una fractura de la legalidad. Al enunciar estas dos problemáticas morales Kant apuntó dos de los problemas fundamentales que todas las lecturas anteriores abordaban de forma indirecta: el de la relación, ya sea emocional o cognitiva, del individuo con su entorno, y el de los lazos de confianza que dan cohesión y continuidad a una comunidad.

Para Kant toda acción moral se desprendía del imperativo categórico de "obrar conforme a la máxima que quieres que sea al mismo tiempo una ley universal". Dentro de esta concepción, las máximas morales estaban dictadas por la razón práctica que las reconocía como válidas y universales. La universalidad de las máximas aseguraba que el actuar de los individuos quedara enmarcado dentro de una moral generalizada que garantizara el correcto funcionamiento de la sociedad, ya que de ella se desprendían normas de conducta que al ser universales, descartaban toda evaluación contingente de la actuación particular: frente a las máximas no existen atenuantes o reinterpretaciones, si éstas dictan "no mentir", cualquier mentira, por piadosa que sea, será inmoral.

⁸ Muestra de ello fue la creciente aplicación de la casuística para resolver los problemas morales de la sociedad. Con ella se flexibilizó el mandato de ser veraces y se encontraron vías para evadir la obligación de la sinceridad. Esta laxitud de la interpretación moral puso en evidencia las contradicciones que se estaban viviendo en los siglos XVII y XVIII, en los que aparecía con mayor fuerza una nueva clase social que reclamaba espacios de realización y nuevos parámetros normativos de regulación.

Esta concepción de la moral, que como ya dijimos se sitúa en el agente racional, coloca a la sinceridad como el primer deber que el hombre debe tener consigo mismo, y como su rasgo mínimo exigible. Por consiguiente, la mendacidad se asume como una especie de renuncia a la personalidad, ya que cuando uno mente hace que sus palabras no correspondan con el propio pensamiento.

Los parámetros que emplea Kant con relación a la mentira definen o sitúan este problema en nuevos horizontes analíticos: en primer lugar deja de relacionársele con la verdad oponiéndola a la sinceridad; en segundo lugar se concibe como una renuncia a la personalidad y a la autonomía, además de una violación a la libertad interior del agente moral; y por último se considera una fractura de la legalidad.

Para comprender la explicación kantiana de la mentira como pérdida de libertad o renuncia de autonomía, hay que partir de su concepción teleológica sobre la racionalidad, que tenía como fin el comunicar con exactitud los pensamientos.

Desde este punto de vista la mendacidad es una traición a la finalidad del instrumento [de la racionalidad] ...es entonces la ruptura de un deber estricto para con uno mismo y el mayor mal que cada uno puede hacerse, considerado puramente como un ser racional o moral (Pérez Cortés, 1998: 136).

Otro de los principios sobre los que el filósofo alemán estructuró su discurso contra la mentira fue su concepción del derecho y la legalidad. Para él, la veracidad es el fundamento de todos los deberes basados en el "contrato" y, por lo mismo, cualquier acción contraria a ella pone en duda la credibilidad de éste y con ello toda fuente de legalidad. Es decir, la mentira, al violar la máxima de "no mentir", atenta contra uno mismo y contra las leyes que se desprenden de la razón.

La conceptualización que nos ofrece Kant sobre el problema moral de la acción mendaz hace evidente uno de los núcleos que han dado cuerpo al pensamiento moderno; el de la dualidad, o aparente dualidad, entre el sujeto y la sociedad, marcada por la distinción que establece entre la universalización de los preceptos morales, de los que se desprende la idea de legalidad y contrato, y la racionalidad individual marcada por la capacidad de autogobierno y libertad subjetivas. Dicha enrucijada encauzó las explicaciones sociales y filosóficas en dos sentidos: unas que privilegiaron el papel del individuo como ordenador y realizador de lo real y lo verdadero; y otras que situaron al sujeto ante

un flujo ingobernable de situaciones y estructuras que escapaban de su dominio. Ante este escenario el tema moral del ser y el parecer cobró gran importancia en el siglo XVIII y se presentó como uno de los problemas nodales en los que se jugaba la integridad y viabilidad de un mundo concebido *desde y para* el hombre.

Bajo esta perspectiva podemos ver cómo el hombre moderno⁹ construyó su identidad desde el vértice de dos concepciones divergentes, una que se heredaba del Antiguo Régimen y que se fundaba en la tradición, y otra novedosa que buscaba autodefinirse, desde la luz de la razón, partiendo de nuevos parámetros autorreferenciales. De este modo encontramos un sin fin de tratados o escritos que enarbolan la capacidad racional del hombre y la necesidad de buscar la verdad en todas sus dimensiones de realización, desde aquellas referidas al conocimiento científico, como aquellas que apuntan a su actuación particular en el mundo.

Los principios de organización de las sociedades burguesas implicaron una ruptura con las concepciones anteriores, lo que permitió que se transitara de una sociedad aristocrática en la que el sujeto se concebía único en su género y en la que su persona se comprometía por entero en un mundo en el que no existían ni tiempos ni espacios fragmentados, a una sociedad profesional-burguesa regida por las reglas del mercado y del dinero para el intercambio social, con espacios y tiempos fragmentados, cuyo eje era constituido por la profesión y el paradigma del hombre universal (Iglesias, en Castilla del Pino *comp.*, 1989: 73).

Esta transformación en la mentalidad del hombre moderno requirió nuevas interpretaciones sobre el tema de la mentira. En el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau y Denis Diderot podemos encontrar dos modelos representativos sobre el análisis de este problema.

Ante la idea prevaleciente en el siglo XVIII de la oposición entre la verdad de la naturaleza y la falsedad y precariedad del mundo humano, estos autores tomaron dos caminos: Rousseau apostó, del mismo modo que lo hicieran San Agustín o Kant, por el mandato de ser veraces, fincado en la idea de que sólo a través de la búsqueda de la naturaleza del hombre, el ser humano podría ser liberado de las limitaciones y falsedades de la sociedad; Diderot, por el contrario, asumió una postura más "franca", en la que reconoció que esa pureza ideal no podía ser encontrada y que, por el contrario, el hombre tenía que aprender a

⁹ Si bien situamos en el siglo XVIII la consumación del pensamiento moderno, el proceso social del que se desprende comenzó a finales del siglo XV, con el descubrimiento de América como el hecho que lo comprende por excelencia.

vivir con la certeza de que su vida se desarrollaba en un mundo en constante transformación en el que las máscaras eran necesarias.

Para Diderot la vida de los hombres cobraba existencia en una gran comedia, en un *theatrum mundi* en el que se ponían en juego no sólo la identidad social sino la vida misma. Ante esta interpretación apostó por la capacidad expresiva de los individuos, argumentando que la máscara, ese factor falseador de la supuesta verdad íntima, era necesaria para estructurar la personalidad de los individuos en los rituales de la sociedad. Su postura, para muchos cínica, valoraba la máscara como una obra de arte y como un dominio difícil de adquirir en los ensayos de la vida.

La concepción de máscara en la obra de Diderot no es metafórica ni estilística, sino que apunta a la "necesidad de una cierta dosis de ocultamiento que sirva como protección individual...[como elemento integrador] de la persona en una arquitectura de conjunto" (*Ibid*: 70). Con ello apela a asumir la vida con un ideal de franqueza que evidencie el hecho de que las cosas nunca van a ser lo que parecen ser y que, por el contrario, necesitan estar parcialmente ocultas. Su sentencia es clara: la realidad es, y será siempre, plural y no unívoca.

Para Diderot todo hombre debe tomar distancia de su actuación, ya que aquel que se halla demasiado comprometido no podrá llevar a buen fin su intervención en el mundo. En la gran comedia de la vida el hombre debe dejar de lado su sensibilidad verdadera para asirse a una sensibilidad interpretada:

El hombre sensible está demasiado abandonado al capricho de su diafragma para ser un gran Rey, un gran político, un gran magistrado, un hombre justo, un profundo observador, y, por tanto, un sublime imitador de la Naturaleza, a menos que pueda olvidarse y distraerse de sí mismo y que con ayuda de una imaginación fuerte sepa crearse, y con una memoria tenaz mantener fija su atención en fantasmas que le sirven de modelos; pero entonces ya no es él quien obra, sino el espíritu de otro que le domina (Diderot, 1989: 67).

Para Diderot el ser verdadero no significará mostrar las cosas como son en la naturaleza, sino apegarse en cada gesto, acción y enunciado a un modelo ideal "imaginado por el poeta y a menudo exagerado por el comediante" (*Ibid*: 83), a una serie de pautas medidas que prevalecen en la sociedad y que son consecuencia de la memoria histórica.

Esta aceptación de la apariencia no significa un nihilismo moral en el que todo sea válido, sino que se adhiere a la idea de que uno debe comportarse de la mejor manera como *ser sociable* procurando autoengañarse lo menos posible. Con ello reconoce que en las pautas medidas de la sociedad, que deben ser elaboradas e interpretadas por la razón, el hombre debe encontrar principios objetivos de convivencia que potencien su libertad.

Se podría decir que Diderot acepta la mentira en la medida que renuncia a poder conocer la verdad absoluta y que, por tanto, de lo que ahora se trata es de <<aprender a vivir>>, según lo formula C. Roig, o, dicho de otra manera, a aceptar compromisos con una realidad que no es transparente (Iglesias, en Castilla del Pino *comp.*, 1989: 87).

En contraposición a esta lectura encontraremos en Rousseau una renuncia categórica a ser mendaces. Si Diderot anunciaba la imposibilidad de la transparencia de la realidad, Rousseau apostaba por ella, por la búsqueda de una unidad entre el sí mismo y la naturaleza. Esta concepción armónica requería de una renuncia a las apariencias sociales, de una búsqueda íntima que se tradujera en el desenmascaramiento del hombre natural, de aquel que, verdadero e inalterable, se encontraba escondido tras las corazas sociales y ajeno a la opinión de los demás.

Frente al pesimismo histórico-social característico de Rousseau se puede encontrar en sus líneas un optimismo cognoscitivo que apunta a la idea de destino autoforjado. Con ello queremos decir que así como Rousseau se abatía ante la idea de la sociedad como la "pervertidora y depravadora" del yo auténtico, asumía que el conocimiento y la verdad podían liberarlo de dichas ataduras, y creía en el más profundo sentido de la justicia apegada a la verdad.

Todo esto nos lleva a comprender el rechazo de este autor hacia la mentira, ya que justificarla, en cualquiera de sus expresiones, sería contrario al ideal de vida y de búsqueda intelectual que se había planteado.

Poco antes de morir, Rousseau escribió un último libro¹⁰ en el que incluyó un ensayo titulado *El daño y la ficción*. Este ensayo lo redactó tras las dudas que el abate François Rozier sembró en él cuando, im-

¹⁰ El libro al que hacemos referencia es *Les Rêveries du promeneur solitaire*, escrita en 1877, un año antes de su muerte.

plorando una cierta ironía, le dijo que el hombre debía "consagrar su vida a la verdad". Esta máxima cimbró profundamente al solitario pensador, y debería sorprendernos si reconocemos que toda su obra se dirigió a ese fin. Sin embargo, una vez que escuchó dicha sentencia dudó de que en verdad hubiese actuado así en todos los momentos de su vida y, en un ejercicio apasionado, que en un primer momento no dejó de ser autojustificatorio, analizó las condiciones y consecuencias con las que tendrían que ser juzgadas las mentiras.

En dicho ensayo distingue dos niveles de actualización de la verdad: una general y abstracta que dicta la razón y por la que el hombre aprende a comportarse y a tender a su verdadero fin, y otra concreta e individual que no siempre hace el bien, y que por el contrario resulta a veces nociva o indiferente. Una vez hecha esta distinción, sostiene que la primera es un bien que le pertenece a todo hombre¹¹, y que por lo tanto ocultarla implicaría un mal grave. La segunda en cambio, al no tener ninguna utilidad, ni para la educación ni para la práctica, no la concibe como un bien, por lo que asume que no puede ser obligatoria para nadie.

Rousseau justifica el mandato de ser veraces argumentando que la verdad conduce a la justicia y, por consiguiente, aduce que ante las verdades concretas o individuales, que son intrascendentes, el individuo no puede encontrar ningún tipo de obligación de decirlas.

De modo que el deber de la verdad es el que concierne a la justicia y sería una profanación aplicar este sagrado nombre de la verdad a futilidades, cuya existencia deja indiferente a todo el mundo y cuyo conocimiento es perfectamente inútil. La verdad despojada de cualquier tipo de provecho, aunque sea remoto, no puede, pues, ser un deber, y en consecuencia no puede decirse que miente quien la calla o disfraza (Rousseau, en Jalón *comp.*, 2001: 120).

¹¹ Es importante constatar cómo el pensamiento Ilustrado, en este caso representado por Rousseau, recuperó la concepción renacentista de que el hombre libre posee el derecho de participar en la palabra verdadera, con la diferencia de que en la Ilustración no sólo se percibió como un derecho, sino como un bien.

Para Rousseau el problema del engaño y la mentira es un problema de justicia, por lo que sostiene que si un acto, omisión o gesto es inocuo, éste no debe considerarse inmoral. Por ello advierte que para que una mentira resulte inocente no basta con no querer lastimar, sino que hace falta además la certeza de que el error en el que sumimos a quien hablamos no vaya a perjudicarle en modo alguno ni a él ni a nadie. Basándose en la distinción de niveles de verdad llega a afirmar que las construcciones falaces que uno realiza en la esfera de lo cotidiano no pueden ser tratadas como mentiras, ya que éstas implican una sentencia moral. En contraposición afirma que ese tipo de construcciones no son más que invenciones cuyos fines pueden ser, como en el caso de las fábulas, el de presentar una enseñanza de carácter moral o como el de las novelas que buscan divertir. Señala entonces que:

Mentir por propia conveniencia es una impostura, mentir por la conveniencia ajena es un fraude, mentir para desacreditar es una calumnia, la peor especie de mentira. Pero mentir sin provecho ni detrimento propio o ajeno no es mentir: no es un engaño, es una invención (*Ibid*: 122).

De acuerdo con esta interpretación, Rousseau rebate la percepción vulgar del hombre *sincero* como aquel que describe los hechos con la mayor precisión posible, aún evadiendo los aspectos que le afecten o comprometan. Ante esta definición insiste en que "todo lo que, contrario a la verdad, lesiona la justicia del modo que sea, es un engaño" (*Ibid*: 123), y presenta su propia definición:

Para mí, el hombre *sincero* actúa a la inversa. En los asuntos triviales, la verdad que otros respetan tanto le importa bien poco...Sin embargo, todo discurso que suponga para alguien provecho o daño, estima o desprecio, elogio o censura contra la justicia o la verdad es una mentira que nunca rozará su corazón, ni su boca, ni su pluma...La diferencia, pues, que existe entre mi hombre sincero y el otro es que el mundano es escrupulosamente fiel a cualquier verdad que no le cueste, pero ni un punto más, y que el mío no la sirve nunca tan lealmente como cuando tiene que sacrificarse por ella (*Ibid*: 124).

Al final del ensayo un vuelco repentino se apodera de su pluma y se aferra a la postura inquebrantable que había suscrito Kant rechazando cualquier tipo de mentira, con lo que contradice todo lo que páginas

atrás venía sosteniendo. Dicha redefinición del curso de sus palabras se desprende de la misma dualidad que Emmanuel Kant había establecido; por un lado reivindica la sinceridad como un compromiso con uno mismo, y por otro como una actitud necesaria para que la justicia prevalezca en el contrato social. Con ello retorna a la coherencia que había mantenido en toda su obra, admitiendo que el conocimiento, y la verdad que persigue, eran los únicos medios que podrían salvar al hombre de su fatalismo social, por lo que cualquier espacio que se le diera a la mentira sería equivalente a reconocer que uno debe vivir condenándose al falso placer de las invenciones. Termina diciendo:

Hay que tener el coraje y la energía de ser sincero siempre y donde quiera que sea, de manera que ni invenciones ni fábulas salgan jamás de una boca o de una pluma enteramente consagradas a la verdad. He aquí lo que hubiera debido decirme al adoptar este noble lema, y repetírmelo sin cesar mientras osara llevarlo (*Ibid*: 132).

El tono desgarrador con el que terminan estas palabras hace evidente las contradicciones que se hicieron presentes en el hombre moderno, pues así como condenan la falsedad y reivindican la verdad como rectora de la vida, testifican que aún con ello la mentira seguirá seduciendo irremediablemente al hombre en todos los espacios de su existencia. Podemos imaginar, entonces, a un Rousseau que en sus últimos días de vida tembló ante la intuición de que nunca se podría alcanzar la unidad que tanto anhelaba.

El tratamiento que se le dio a la mentira en el siglo XVIII se mantuvo sin grandes modificaciones hasta principios del siglo XX, en el que, tras el escepticismo provocado por los funestos resultados del despliegue científico, las consecuencias de las guerras ideológicas y la idea cuestionada de progreso, se desmitificó la noción de la verdad como esencia única e invariable de las cosas.

En el siglo XIX podemos encontrar una mirada nostálgica que abogaba por la recuperación de la mentira en las Artes. Estas voces hablaban de ella como uno de los elementos fantásticos y creativos del hombre, por lo que veían en la creciente racionalidad de sus tiempos un freno que ahogaba las potencialidades del ser humano. Crearon así una contracorriente artística que denunciaba el falso manejo que se le daba a la palabra, pues sostenían que los políticos y jueces eran los primeros en quebrantar los principios de verdad disfrazando sus intereses tras el discurso legítimo de la ciencia. Por ello invocaban a Herodoto u

Homero, quienes valiéndose de la “mentira” plasmaron hechos históricos encontrando como único freno el de la belleza. De este modo apelaban por una nueva estética que escapara de la mirada positivista y diera rienda suelta a la imaginación.

Por ejemplo, Oscar Wilde en *La decadencia de la mentira*, criticó abiertamente a los escritores de su época, argumentando que sobrevaloraban el hecho de hacer verídicas sus narraciones, ya que con ello condicionaban la experiencia estética al discurso científico. Sostenía que la mentira y la poesía debían reconocerse como artes autónomas, con técnicas y artilugios propios que debían ser estudiados y dominados por el artista, y que debían responder al proceso creativo del autor antes que a los límites de definición de la realidad. En sus palabras:

Una de las principales causas a las que cabe atribuir el carácter curiosamente insustancial de casi toda la literatura de nuestra época es sin duda la de la decadencia de la Mentira como arte, ciencia y placer social. Los historiadores antiguos nos dieron deliciosas ficciones en forma de hechos; el novelista moderno nos presenta hechos insulsos bajo guisa de ficción (Wilde, 2001: 16).

No fue hasta finales del siglo XIX y principios del XX en los que la forma de abordar el problema de la mendacidad encontró nuevos ámbitos de estudio e interpretación. Gracias al surgimiento de disciplinas como la sociología, el psicoanálisis o la lingüística se pudo trascender la interpretación moral con la que se le había abordado en los siglos pasados. Ya no se trataba de prescribir las pautas morales a las que debían adherirse las actuaciones de los hombres, sino que se buscó comprender las formas en que ésta se actualizaba y las funciones que desempeñaba. Desde la lingüística, autores como Austin o Wittgenstein iniciaron un análisis que buscó desentrañar los usos de la mentira en el lenguaje ordinario. Así mismo, en el psicoanálisis se estudió al engaño como un modo de autoprotección de la persona y, desde la sociología, aún siendo mínimos los acercamientos que se han tenido sobre este tema, podemos encontrar en autores como Simmel un interés especial que apuntaba a la función social que desempeña. Este último llegó a escribir en *El secreto y la sociedad secreta* que “el valor negativo que, en lo ético, tiene la mentira, no debe engañarnos sobre su positiva importancia sociológica, en la conformación de ciertas relaciones concretas.” (Simmel, 1986: 365)

Estas nuevas líneas de análisis se debieron en parte al distanciamiento que hizo posible el desarrollo de la sociedad industrial. Norbert Elias apunta que el hombre moderno pudo distanciarse de los hechos gracias al dominio y autodomínio que paulatinamente fue adquiriendo sobre su entorno y sobre sí mismo, siendo éste la condición necesaria para que pudiera comprender y estudiar los procesos naturales y sociales sin comprometerse en ellos¹².

En la actualidad sigue existiendo una evaluación moral sobre la mentira que prohíbe, o limita su actualización. El mentir está mal visto, y el mentiroso puede llegar incluso a sufrir una especie de muerte social. Así mismo la mentira forma parte del discurso político, como denuncia y forma de control. Pero lejos de insistir en la unidad que proclamaba Rousseau, en nuestros días se apela a la sinceridad como un cimiento necesario para erigir una verdadera democracia, ya que se sigue viendo en ella, del modo en que lo hicieron Kant o los renacentistas, un signo de libertad y autocontrol personal necesario para fundamentar y sostener el orden social.

Pero ¿es posible imaginar una sociedad en la que quede excluida la mentira?, ¿no es ella un recurso que los actores necesitan para mantener su sentido de realidad y alcanzar los fines que se han propuesto?

Nos suena atractivo pensar que en una sociedad en que prevaleciera la justicia social la mentira tendería a desaparecer, ya que podemos vincularla con los mecanismos de dominación o resistencia presentes en las sociedades desiguales. Sin embargo, estudiando los sistemas de interacción social podemos constatar lo lejos que estamos de ese ideal. Los seres humanos mentimos y nos mentimos, quizás por la complejidad del mundo o bien por la distancia que inevitablemente existe entre nuestras conciencias. Si bien pasan nuevas generaciones y etapas de la civilización algo se mantiene estable: la mentira como elemento de la acción social. Y esta permanencia nos revela que así como la mentira corre el riesgo de romper los lazos de confianza sobre los que se establece el mundo social, le sirve a los individuos para sostener su mundo inmediato. La mentira es un riesgo muchas veces necesario.

Como sociólogos nos corresponde descifrar los usos sociales que desempeña, así como las causas de las que se desprende, y una manera adecuada, por no decir reveladora, de estudiarla, es desde los microsistemas en los que se desarrollan todas las actividades cotidianas de los agentes sociales.

¹² Para profundizar en este tema consultar de Norbert Elias, *Compromiso y distanciamiento*.

Si bien es cierto que el hombre común se enfrenta cotidianamente al hecho de engañar o de ser engañado, sigue existiendo una zona de oscuridad que nos impide comprender el motivo por el que se opera de este modo. Pocas han sido las explicaciones que se han dado y, las que existen, responden antes a una valoración de carácter político o moral que a un análisis que busque comprender el porqué y el cómo se manifiesta la mentira en el ser humano.

Construir dicha explicación desde la sociología implica un gran reto, y es así porque el engaño, por más que se exprese y realice en el discurso o interacción de los agentes sociales, se esconde siempre en la conciencia del actor mendaz. La mentira es, por definición, resultado de la intencionalidad subjetiva —ya sea de aquel que miente, o de aquel que busca ser engañado—, y en ese sentido resultaría aparentemente imposible aprehenderla desde una disciplina que se ocupa de estudiar lo social.

Sin embargo, renunciando a comprender los complicados procesos que acontecen en la conciencia del "mentiroso", podríamos abordar la mentira bajo una línea de investigación que pusiera el acento en todo aquello que interviene en los procesos interactivos para que un individuo opte por la acción mendaz.

Esta perspectiva dejaría de abordarla como un problema de cariz filosófico en el que se discutiera la moralidad de su uso o en el que se buscase explicar su contraposición ante la Verdad en términos epistemológicos u ontológicos; así mismo dejaría de estudiarla como un problema de sintaxis del lenguaje o como un proceso que se localiza en la psique del individuo para, en cambio, concebirla como un recurso de la acción que constantemente se pone en práctica en la vida de los actores sociales.

Partiendo de esta definición del problema, tendríamos que desentrañar y comprender, por un lado, la manera en que dicho recurso es comprendido y asumido por los actores y, por otro, los procesos que intervienen en la definición de una situación en la que la mentira se hace presente. Con ello apuntaríamos al modo en el que se establece un orden dentro de las interacciones sociales, así como a la relación que mantiene con la definición de las actuaciones de los individuos.

Desde esta lectura, que se ciñe a lo puramente interaccional¹³, podremos comprender cómo se asume el actor mendaz, cómo percibe a

¹³ Lo interaccional está relacionado con todo aquello que interviene en los procesos de definición y mantenimiento de los encuentros cara a cara. Para Erving

su interlocutor —ya sea como objeto o sujeto de la mentira—, cómo interpreta la situación en la que “miente” y cómo enfrenta los problemas que ello conlleva; todos aspectos que nos permitirán entender la manera en que se establecen pautas de acción en las que, de forma coyuntural o planeada, se define y ejecuta la mentira, así como la función que desempeña.

El trasfondo en que dicha interpretación se inserta resulta de gran trascendencia, pues hace referencia a los límites de confianza en los que los individuos pueden interactuar sin poner en duda la realidad en la que llevan a cabo sus vidas y, dentro de ello, a los límites que dan orden y cohesión a los sistemas interactivos en los que la confianza misma se produce y reproduce.

Esto es así porque, paradójicamente, la mentira alimenta la confianza al tiempo que atenta contra ella: el mentir ayuda, en muchas situaciones, a normalizar la interacción que se lleva a cabo, pero una vez descubierta, la situación misma puede verse violentada y el portador del discurso mendaz desacreditado.

Pero ¿cómo delimitar nuestro problema de investigación de modo que entre en los parámetros explicativos de la teoría sociológica?, ¿cómo hacerlo sin que se presente un falso problema puramente retórico? Para contestar estas preguntas me gustaría citar a Pierre Bourdieu quién, en *El oficio de sociólogo*, explica que todo problema de investigación debe desprenderse de una problemática teórica.

Para Bourdieu, contrariamente a lo que sostuvo Erving Goffman, la “transparencia” de “lo real” es una ilusión que fácilmente confunde a los científicos sociales orillándolos a concebir su trabajo como el de meros “recolectores de hechos”. Frente a esto, defiende la idea de que toda investigación debe partir de la construcción de su objeto de estudio desde las pautas que nos brinda la teoría. Esta concepción de la labor sociológica apela al hecho de que para cuestionar a la realidad hay que renunciar a las explicaciones que nos brinda el sentido común, utilizando para tal fin construcciones teóricas que, en el ejercicio propio de la investigación, se transformen y cuestionen a partir de una vigilancia epistemológica permanente. En sus propias palabras:

Goffman las interacciones sociales representan las unidades naturales de la organización social, y las define como una expresión de la realidad social que cobra vida siempre que dos a más individuos se encuentran en presencia inmediata compartiendo el interés de sostener por un determinado tiempo su atención cognitiva y visual sobre lo que está ocurriendo (Goffman, 1972: 8).

Un objeto de investigación, por más parcial y parcelario que sea, no puede ser definido y construido sino en función de una *problemática teórica* que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados (Bourdieu, *et. al.*, 1996: 54).

Delimitar el problema de la acción mendaz dentro de sus condiciones de posibilidad en los sistemas de interacción¹⁴ es, por tanto, una decisión heurística que nos acercará a una lectura no sólo novedosa del tema, sino que elaborada desde el andamiaje teórico de las llamadas sociologías de la vida cotidiana. Sin embargo, para poder aprehenderlo hará falta realizar una serie de distinciones analíticas con las que podremos abordar nuestro objeto de estudio desde una perspectiva puramente sociológica.

Comenzaremos diciendo que *la mentira* no es lo mismo que *lo falso*. Mentir requiere, siguiendo la definición de San Agustín, la intención explícita de un actor de decir lo contrario de lo que piensa con la intención de engañar¹⁵, mientras que decir algo falso no requiere ninguna intención. De aquí se desprende que la mentira presupone, salvo en el caso de la mitomanía o la fantasía, un acto consciente en el que se busca engañar a un interlocutor. Esto no excluye que el discurso de la mentira pueda ser falso en sí mismo, es decir, la mentira puede ser el acto consciente de decir algo que no es verdadero, pero esto no implica que todo lo falso sea a su vez engaño.

Esta primera distinción nos permite construir dos pares de categorías en las que quedan incluidas dos dimensiones de la acción humana: en primer lugar podemos enunciar la dualidad *certeza/error* como un plano cognitivo de la acción, en donde la *certeza* denota la situación en la que un actor enuncia algo que revela estar en lo cierto, y *error* en la que se enuncia algo que revela estar equivocado; y en segundo la dualidad *verdad (sinceridad) / mentira* como dualidad deontica de la acción, en la que *verdad (sinceridad)* hace referencia al hecho "moral" de enunciar aquello que se cree correcto y/o fundado, y *mentira* al hecho contrario de manipular el discurso (Castilla del Pino, 1989: 151).

¹⁴ El concepto de "sistema de interacción" será desarrollado en el siguiente capítulo. Por el momento interesa localizar el problema de investigación dentro del espectro de los encuentros cara a cara que, como se verá más adelante, poseen estructuras propias de realización y definición.

¹⁵ Cabría añadir que no necesariamente debe decirse lo contrario de lo que se piensa, sino simplemente algo que sea distinto.

Los pares de categorías recién expuestos nos obligan a hacer una acotación con la que podremos localizar, con mayor exactitud, la materia de nuestro estudio; y es que resulta fundamental hacer explícito el hecho de que la verdad, en el plano que la estamos estudiando, nada tiene que ver con su concepción filosófica, científica o teológica.

En su actuar cotidiano, los actores sociales se enfrentan a una noción de verdad mucho más inmediata, referida al cúmulo de interrelaciones existentes entre su obrar y su contexto, definidos en un espacio-tiempo delimitados, en donde "la verdad" se les presenta como un "decir la verdad" o bien un "esto es verdad", que implica una adecuación de lo manifiesto con la concepción que sobre ello se tiene, y que se desprende de las experiencias anteriores del individuo.

Dicha forma de enfrentar la realidad nos enseña cuán flexibles pueden llegar a ser las verdades cotidianas, ya que se desprenden de una interpretación de segundo orden en la que, según la reconstrucción que nos permite hacer la memoria, el estado de realidad que las dispara y su adecuación con las demás versiones, serán de un modo u otro.

Esto nos pone en evidencia uno de los rasgos de la complejidad de la realidad social, ya que versiones divergentes de los mismos acontecimientos pueden ser igualmente veraces y certeras, sólo que al ser reconstruidos desde distintas perspectivas se plantean de forma diferente¹⁶. En estos casos resulta muy difícil definir cuál es la verdad, y es común ver cómo los distintos actores se acusan entre ellos de mentirosos aunque la mentira no se asome en ninguno. Este tipo de enredos se deben a que comúnmente se confunde el hecho de mentir con la situación poco afortunada de "decir mentiras".¹⁷

Por lo mismo, cuando hablemos de la mentira en la vida cotidiana haremos referencia al acto que tiene lugar dentro de una interacción cualquiera, en la que uno o más de los actores dicen de forma conciente algo contrario a lo que piensan con el fin de engañar a su interlocutor, sin tener que evaluar su actuación por la falsedad real o aparente que pudiera encerrar.

¹⁶ Un caso extremo de este tipo de reconstrucciones diferenciadas lo podemos encontrar en las interpretaciones que se realizan sobre los hechos desde distintas ideologías. Karl Mannheim, uno de los padres de la sociología del conocimiento, denominó a este fenómeno *perspectivismo*, y con él quiso indicar que la interpretación de la realidad se ve mediada por las categorías y los intereses que posee cada actor individual, inmerso en un medio y un contexto social que imprime sus valoraciones específicas a las vivencias subjetivas (Mannheim, 1973).

¹⁷ Sobre esta distinción véase la nota al pie de página número 6.

Una vez marcada esta distinción, tendremos que detenernos en el hecho de que la mentira es uno de los elementos con los que se construye la realidad social: los hombres saben que pueden mentir y saben que les mienten, cuestión que nunca pone en peligro la preeminencia de la realidad de la vida cotidiana. Esto nos hace suponer que la mentira es parte de la actitud natural con la que los individuos interpretan su realidad. Sin embargo existen límites, fronteras en las que la mentira deja de ser un juego común. Por tanto, habría que hacer una segunda distinción en donde se ponga de relieve cuáles son los elementos que permiten que existan mentiras *lícitas e ilícitas*.

Podríamos decir que las *mentiras lícitas*, o co-mentiras, suponen un "mutuo acuerdo". Existen como resultado de los procesos de socialización a los que se enfrenta cada individuo. Las mentiras lícitas son aprendidas, y por tanto, tolerables. Cada individuo que participa en una interacción reconoce la posibilidad de que su interlocutor pueda estar mintiendo y en ciertas situaciones, determinadas socialmente, esto es aceptable. Tal es el caso de un funeral, en el que estamos dispuestos a escuchar que los demás sienten nuestra pérdida aunque quizás esto no sea del todo verdadero. En ese tipo de situaciones el vínculo que se establece escapa de la valoración verdad/mentira y se asume como un hecho de mutuo reconocimiento en el que lo único que importa es el acontecimiento de la compañía.

En cambio, las *mentiras ilícitas* implican una falta moral, una transgresión del orden establecido en la que uno de los interactuantes somete al otro en su discurso. Las mentiras ilícitas son un abuso¹⁸, y se dan como resultado de una relación de dominación en la que uno de los actores, el actor mendaz, pone a su disposición el cúmulo de conocimiento que tiene a mano para manipular la situación y a su alter ego, con el claro objetivo de alcanzar un fin.

En este sentido podemos decir que la mentira ilícita es un acto de violencia que se finca en el hecho de que el actor mendaz rompe el presupuesto de sinceridad que subyace a la mayoría de los actos comunicativos, ya que si bien es cierto que existen co-mentiras, también existe el presupuesto de que en la mayor parte de las acciones cotidianas los actores son sinceros, ya que de lo contrario se dudaría del mundo en el que se vive.

¹⁸ Esta concepción de abuso es extraída de las normas de adecuación de los actos perlocutivos definidas por J. L. Austin, en donde el abuso indica el infortunio de las reglas del tercer tipo, que alude a la falta de corresponsabilidad entre los procedimientos convencionales y los sentimientos, pensamientos o intenciones del actor (Ver J. L. Austin, 1998).

En el presente trabajo estudiaremos, principalmente, las mentiras del primer tipo que, como veremos, son piezas fundamentales de la convivencia social.

Lo dicho hasta el momento nos obliga a hacer otra distinción que se relaciona directamente con la construcción social de la realidad, y que va en el sentido de que existe una gran diferencia entre la *mentira como tipo de acción*, y la *mentira como elemento constitutivo de la realidad*¹⁹.

Cuando hablamos de la mentira como un tipo de acción nos referimos al proceso en el que, dentro de la interacción, se estructura el discurso mendaz. En ella, los interactuantes ponen en juego el cúmulo de conocimientos adquiridos que les permiten definir una situación, misma que estará cargada de normas y expectativas sobre las que han de conducir su actuación. Este proceso de definición permite que los actores manipulen su discurso, ya que al reconocer lo que se espera de ellos, así como lo que los otros saben, pueden estructurar una intervención en la que la verdad quede sustituida eficazmente.

La mentira es, en términos de Wittgenstein, una convención que forma parte del lenguaje. En este sentido podemos decir que se aprende a mentir, y que el dominio del lenguaje implica la posibilidad de hacer más eficaz el engaño (Camps, en Castilla del Pino *comp.*, 1989: 29).

Por otro lado, la mentira encuentra otro escenario de realización, un escenario que trasciende al actor mismo. Con lo que podemos decir que la mentira no sólo se realiza en el acto locutivo de tergiversación del orden establecido a través del discurso, sino que encuentra otro espacio de realización, el definitivo, que se relaciona con las consecuencias de la acción mendaz.

Este nivel, que tiene que ver con la cualidad perlocutiva del lenguaje (Austin, 1998), es decir, de lo que sucede como resultado del simple acto de enunciar, nos permite ver a la mentira como un elemento constitutivo de la realidad social. Aquí ya no sólo hablamos de ella como presupuesto de la interacción, sino como objetivación del mundo.

La mentira crea mundos, y éstos tienen consecuencias en la realidad social que todos compartimos.

Así, todas las definiciones que se producen a partir de la acción mendaz, se integran al curso de la vida social y llegan a formar parte del cúmulo de conocimientos socialmente producidos, de tal modo que una mentira puede llegar a ser verdadera en sus consecuencias, es decir, puede transformar el mundo de tal modo que éste se adecue a la estructura de su discurso.

¹⁹ Esta distinción se efectúa desde un plano metodológico.

En relación a esto, Robert K. Merton afirmó que :

La profecía que se cumple a sí misma²⁰ es, en el origen, una definición falsa de la situación que suscita una conducta nueva, la cual convierte en verdadero el concepto originalmente falso. La espaciosa validez de la profecía que se cumple a sí misma perpetúa el reinado del error, pues el profeta citará el curso real de los acontecimientos como prueba de que tenía razón desde el principio (Merton, 1995: 507).

Al igual que los enunciados verdaderos, la mentira objetiva la experiencia humana y, por la propia dialéctica de la sociedad (Berger y Luckmann, 1997), puede llegar a formar parte de las conciencias de los actores sociales.

El hombre vive en un mundo lleno de significados que le son accesibles y que ha interiorizado, y sólo a partir de ellos puede definir su acción. El engaño, al ser una configuración muy específica del discurso, encuentra su condición de posibilidad en el conocimiento. Gracias a él, es decir, gracias a todas las construcciones simbólicas que explican y legitiman nuestro mundo, la acción mendaz puede existir: para poder mentir se requiere de un amplio conocimiento de las normas y significados que existen en la sociedad. Sólo a través del conocimiento de estos elementos una mentira puede sustituir efectivamente a la verdad logrando objetivarse.

La realidad de la vida cotidiana está constituida sobre la base de conocimientos que todos los individuos comparten. Éstos se aprenden en el proceso de socialización, y permiten que el mundo objetivado se incorpore a la conciencia individual, asegurando con ello su reproducción en la actividad recursiva de los distintos actores. La transmisión y actualización del conocimiento son los factores que determinan la reproducción de la sociedad.

Todo esto nos lleva a considerar que el conocimiento es un poder. Es un elemento que nos permite incidir en el mundo. El conocimiento

²⁰ La profecía que se cumple a sí misma se desprende del teorema enunciado por W. I. Thomas que dice : "si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias". Es importante para nosotros en tanto esto se relaciona directamente con el hecho de que una vez que se enuncia una mentira que se asume como verdadera, ésta puede llegar a serlo en sus consecuencias. El teorema de W. I. Thomas fue tomado de Merton, Robert K. *Teoría y estructuras sociales*, p. 505.

habilita a la acción humana, y en la medida en que se cuenta con un mejor dominio de él, nos permite dominar al otro. "El conocimiento es poder y da poder" (Morin, en Watzlawick, 1994: 81), y en este sentido es fundamental para realizar el abuso del que se desprende la mentira.

Asimismo, como ya se había enunciado, la posibilidad de mentir es un conocimiento que existe en las relaciones sociales: uno aprende a mentir, ya sea como parte del dominio de aquello que Wittgstein denomina convenciones del lenguaje, o bien como condición de prudencia o "buena educación". Sin embargo, ese conocimiento no garantiza ninguna dirección en la interpretación o la acción individual, ya que ésta se encuentra sujeta a los marcos significativos propios de cada situación.

De lo expuesto hasta el momento se desprenden tres dimensiones de la acción mendaz que a nosotros nos interesan. En primer lugar la mentira como presupuesto de la interacción, es decir, como parte de los conocimientos que el actor pone en marcha para realizar las interacciones de su vida cotidiana. En segundo lugar la mentira como resultado de las contingencias de los encuentros cara a cara, en donde las configuraciones que éstos van tomando, como resultado de la mutua interpretación de la situación, "imponen" una serie de obligaciones y expectativas que, para ser cubiertas, requieren en muchos casos de la mentira; y, en tercer lugar, la relación que mantiene la acción mendaz con el orden total de los sistemas interactivos.

Partiendo de estas consideraciones cabrá hacer una última distinción que, colocada ya en el ámbito interaccional, nos permitirá enunciar nuestro objeto de estudio de forma definitiva. Con esto nos referimos a la distinción entre aquello que podríamos denominar *mentiras instrumentales* y *mentiras expresivas*.

Como ya se dijo, cada situación social impone una serie de normas a los interactuantes. Éstas, que se expresan subjetivamente como obligaciones o expectativas, se desprenden principalmente del contexto en el que tiene lugar la interacción, de los marcos interpretativos definidos y de la división del trabajo existente, todo ello conjugado en el mutuo interés de mantener la situación definida.

Cada encuentro, a su vez, posee un orden que compromete a todos los sujetos de la interacción: existen pautas para las intervenciones de los actores, modos de presentarse y de expresarse, roles diferenciados, identidades, etcétera. El orden, según lo referimos en este trabajo, tiene que ver con una idea de normalidad que debe ser entendida como un estado precario en constante negociación que asegura el sentido de las acciones individuales y de la realidad que las contiene.

Partiendo de estas nociones, podemos decir que existe una gran diferencia entre las mentiras que se producen como resultado de las contingencias de la interacción social y aquellas que se elaboran de forma premeditada. Esta distinción apunta al hecho de que en ciertos momentos la situación en la que se ve envuelto un actor lo "obliga" a decir una serie de mentiras que, desde luego, no pueden ser juzgadas del mismo modo que aquellas que se elaboran externamente y buscan alcanzar un fin.

La diferencia que acabamos de marcar se acerca mucho a la que, párrafos atrás, habíamos definido bajo el nombre de mentiras lícitas e ilícitas. Sin embargo, en este nivel del análisis pondremos mayor acento en las condiciones interaccionales, comprendidas como proceso de acción, que nos permitirán desentrañar las condiciones de posibilidad de los encuentros cara a cara en los que el engaño se hace presente, así como sus diferencias.

Hablar de mentira instrumental, nos coloca en una perspectiva en la que se asume la actualización de la mentira como una modalidad de acción fundada en la racionalidad medios-fines, en donde ésta es concebida como el medio para llegar a un fin. En estas situaciones, en donde la política resulta paradigmática, el actor encuentra en la acción mendaz la posibilidad de someter al otro en su discurso con el fin explícito de manipular una situación para alcanzar un bien futuro o deseado. Es una acción calculada, que requiere de premeditación y de la atención total del hablante.

El otro tipo de mentira, a la que hemos caracterizado como mentira expresiva, se refiere a aquellas que se desprenden de la "coerción" que impone la situación social al actor en el instante mismo de la acción. Ésta constricción está directamente relacionada con el orden interaccional, que comprende una división del trabajo, una construcción de identidades y un esquema mental que, al ser reflejo de las estructuras sociales, permite interpretar la situación vivida imponiendo líneas de actuación y principios organizativos. En estas situaciones la acción mendaz no forma parte de una racionalidad instrumental asumida *a posteriori* (después de un cálculo), sino que, por el contrario, se presenta como un recurso que asegura el mantenimiento de la situación y, como consecuencia, del orden interaccional. Así, la mentira expresiva se presenta en la interpretación subjetiva concreta y no persigue alcanzar ningún fin, más que concluir la interacción que se ha comenzado. Este tipo de mentiras están relacionadas con lo que Erving Goffman denomina la dimensión expresiva de los encuentros cara a cara, y pueden manifestarse ya sea como efecto de la idealización de las actuaciones,

como recurso *ad hoc* que evita o recompone alguna disrupción que haya tenido lugar durante la interacción, o bien como un recurso expresivo que permite afirmar y normalizar el ámbito de realidad que se haya definido.

Si bien es cierto que ambas son instrumentales, ya que las mentiras expresivas al fin y al cabo tienen el objetivo de mantener un curso de acción, discrepan en el modo en que son planteadas desde la conciencia misma del actor. Las primeras buscan *crear* realidades: el discurso mendaz en esas situaciones va dirigido a objetivar un estado de realidad inexistente en el que se busca enajenar al otro. Las segundas, en cambio, buscan *reproducir* realidades, es decir, mantener un orden.

En el tercer capítulo se ahondará sobre este tema. Sin embargo es importante dejar claro que en este trabajo se estudiarán las mentiras expresivas, ya que ellas nos permitirán comprender los procesos de elaboración de la confianza y la relación que mantiene con el orden interaccional.

Dicho análisis se realizará desde la propuesta teórica de Erving Goffman, cuyo eje principal se encuentra en la explicación de las estructuras interaccionales que dan orden a los encuentros cara a cara. Con ello entraremos a una discusión teórica sobre la producción de mentiras en contextos situacionales, sobre los controles que limitan sus espacios de existencia, las líneas de actuación en las que se presenta como una acción viable, así como el valor funcional que guardan con la producción y reproducción de la confianza.

Siguiendo el planteamiento de Bourdieu en torno a que el objeto de estudio se construye desde una problemática teórica, esta investigación partirá de la dramaturgia y de los problemas que ésta plantea, ya que si en algo es rica es en lo que Mauro Wolf denominó *la socialización de lo privado*, que implica tomar como objeto de investigación aquellos aspectos de la conducta social que se consideraban exclusivos de la esfera individual, preocupándose por entender las estructuras de las interacciones cotidianas y la relación que guardan con el sí mismo (Wolf, 1994).

Estudiaremos, por tanto, los componentes estratégicos y ceremoniales que hacen que los individuos mientan en la vida cotidiana, poniendo énfasis en los procesos que generan los acuerdos operativos que, a su vez, permiten construir el sentido de normalidad y las relaciones de confianza en la sociedad.

Todo esto nos lleva a formular las siguientes preguntas: ¿de qué manera interviene la definición de la situación en la producción de mentiras?, ¿qué relación guarda la acción mendaz con la confianza en

los contextos situacionales?, ¿de qué manera se relacionan el portador del discurso mendaz y aquél al que va dirigido?, ¿qué tipo de mecanismos informales existen para regular la producción de mentiras?, ¿qué elementos de la interacción hacen que una mentira sea, o deje de ser, grave?, ¿qué relación guardan estos márgenes con la construcción de la confianza?, ¿de qué manera puede abordarse la mentira como uno de los recursos que permiten normalizar las interacciones cara a cara?

Las respuestas que demos a estos cuestionamientos nos presentarán una lectura que, en el sentido de metáfora que plantea Melucci, nos ayudará a comprender la forma en la que intervienen la normalidad y la confianza en el orden interaccional.

II. Erving Goffman y el orden interaccional

PRINCIPALES INFLUENCIAS TEÓRICAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL DE ERVING GOFFMAN

“Somos demasiado inatentos, o estamos demasiado ocupados en nosotros mismos, como para profundizar los unos en los otros. Quien haya visto máscaras en un baile danzar amistosamente en grupos y enlazar las manos sin conocerse, para, un momento después, separarse y ya nunca ver ni añorar a los demás, se hace una idea del mundo”. Estas palabras del moralista francés Luc de Clapiers Vauvenargues, que escribiera a mediados del siglo XVIII, nos presentan un retrato del mundo muy parecido a aquel que en la mitad del siglo XX hiciera Erving Goffman.

Ambos reconocieron, en distintas épocas, la “teatralidad” de las relaciones sociales. Sin embargo, la explicación que dieron sobre dicho testimonio varía significativamente: ahí donde el francés encontró en el egoísmo la causa de dicho estado de realidad, el canadiense la encontró en la socialización¹; lo que para uno era “efecto” del individuo, para el otro lo era de la sociedad.

La diferencia que existe entre ambas explicaciones se debe, además de la distancia cultural e histórica que los separa, a la divergencia de enfoques con los aprehendieron el problema².

¹ Por socialización se entienden aquellos procesos de carácter colectivo, que hacen posible la emergencia de la dimensión social del individuo.

² Si bien es cierto que ambos motivos están íntimamente relacionados —ya que es la transformación histórica la que hace posible la emergencia de nuevos enfoques conceptuales con los que se explica y construye la realidad—, y que establecer dicha distinción nos obligaría a profundizar el debate, lo que nos interesa en este momento es subrayar cómo, a partir del surgimiento de la sociología, se hace posible dar explicación a una serie de elementos que antes se consideraban o bien exclusivos de la esfera individual o bien referidos a motores externos o metafísicos como lo podría ser la idea de divinidad.

Erving Goffman, que ha sido catalogado desde distintas perspectivas, es ante todo un sociólogo que dedicó su obra a explicar y comprender el orden interaccional. Ante la evidencia de que los seres humanos actúan cotidianamente en contextos significativos desde los que su interactuar cobra sentido, se preocupó por desarrollar una teoría que apprehendiera todos los procesos que habilitan dichas interacciones, así como los principios normativos que hacen de ellas microsistemas coherentemente constituidos y normalizados.

En 1967, Goffman escribió que su interés fundamental consistía en desarrollar el estudio de las interacciones focalizadas como un campo limitado —de forma natural y coherente— como subárea de la sociología (Goffman, *Cit. Pos.*, Sebastián de Erice, 1994: 37).

Por consiguiente, su trabajo no consistió en desarrollar una teoría general de las instituciones totales¹ ni en dar explicación a los problemas fundamentales de la sociedad de su época, sino en explicar los encuentros cara a cara y el comportamiento humano desde la perspectiva del microanálisis. Este objetivo, que para muchos críticos responde antes a un posicionamiento ideológico que a una labor científica², debe ser valorado como un aporte trascendente para las ciencias sociales, ya que con él logró realizar una síntesis de gran valor heurístico entre el interaccionismo simbólico y el funcionalismo durkhemiano³.

Su carrera intelectual comenzó en el año 1944 en la Universidad de Toronto, en la que conoció al antropólogo social Charles William Norton Hart, discípulo de Radcliffe-Brown, que transmitió a

¹ El concepto de *institución total* fue trabajado por Howard Rowland y retomado por Erving Goffman en la investigación que realizó en el hospital psiquiátrico de Santa Elizabeth, de la cual publicaría, en 1961, *Internados*. De este trabajo se desprende el que muchos críticos lo consideran un investigador de este tipo de establecimientos, aún cuando, de forma explícita, Goffman dejó asentado en las primeras páginas que su interés por estudiar las instituciones totales se ceñía al hecho de que ahí se podía constatar, con mayor claridad, cómo era que los grupos sociales formaban una vida propia que, mirada desde cerca, se hacía significativa, razonable y normal (Véase Goffman, 1998: 9-18).

² Véase Gouldner, 1974.

³ En este trabajo se consideran estas dos tradiciones como sus mayores influencias, bajo el riesgo que significa todo tipo de delimitación. Sin embargo, es importante señalar que, aunque Goffman nunca lo reconociera, también se encuentran en su obra influencias de Simmel, de la sociología fenomenológica desarrollada por Alfred Schütz, de la etnometodología de Harold Garfinkel y de la filosofía del lenguaje de J. L. Austin, principalmente.

Goffman la importancia del funcionalismo de Émile Durkheim y la idea de que "todo está determinado socialmente" (Goffman, 1991: 21).

De su estancia en esta universidad podemos identificar la fuerte influencia que tuvo esta línea de pensamiento en sus trabajos posteriores, ya que si bien es cierto que el problema nodal de la sociología goffmaniana fue el de explicar los sistemas interactivos como campo exclusivo de indagación sociológica, también es cierto que nunca olvidó la influencia que sobre ellos tienen las estructuras sociales. Además, el tipo de explicación que elaboró sobre los sistemas de interacción se asemeja en muchos puntos a lo que podríamos denominar, con la reserva que amerita, "microfuncionalismo".

Con esto último hacemos referencia al hecho de que el mundo que presenta Erving Goffman es un universo determinado, hasta cierto punto, por construcciones colectivas que los integrantes de una comunidad reconocen y revitalizan en su actuar cotidiano. La explicación que da sobre las máscaras en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, que concibe como tipificaciones estereotipadas de los roles sociales, supone la preexistencia de normas y pautas de acción a las que los individuos deben adecuarse en su actuación.

Sin embargo, en su afán por desentrañar el orden interactivo, Goffman acentúa la importancia que posee el proceso de interpretación individual en la ejecución de toda interacción, por lo que deja de asumir al actor como un agente pasivo que actualiza las normas y valores de la sociedad, para concebirlo como un ser abierto dotado de creatividad que produce, y no solo reproduce, a la sociedad en su actuar cotidiano.

Como ya se mencionó, dentro del corte que realiza para estudiar los encuentros cara a cara, reconoce la existencia de estructuras sociales amplias, pero afirma que éstas sufren transformaciones en el proceso interactivo como resultado de las normas de transformación. En su libro titulado *Encounters: two studies in the sociology of interaction*, escrito en 1961, podemos encontrar una explicación sobre este tipo de reglas, de las que distingue dos modalidades: aquellas que son inhibitoras del orden general (que denomina *reglas de irrelevancia*) y aquellas que habilitan el orden interactivo (que denomina *normas de interacción*).

Al explicar la transformación que experimentan las estructuras sociales dentro de los procesos interactivos, demuestra que los encuentros cara a cara no pueden ser explicados desde una teoría totalizante que ignore las etapas de realización de dichos encuentros, y señala que sólo explicando éstas podremos comprender la manera en la que la so-

ciudad se produce y reproduce a partir de sus unidades naturales de organización⁶.

Con relación a este tipo de reglas Goffman sostiene:

...podemos pensar que las reglas de irrelevancia le dicen a los participantes lo que no deben atender del encuentro, mientras que las normas de interacción dicen aquello que deben reconocer. (Juntas, estas reglas representan uno de los grandes temas de la organización social, ya que son el mecanismo básico a partir del cual cualquier encuentro es "incrustado" en la sociedad)...las reglas de transformación, por tanto, nos dicen qué modificación es posible que ocurra cuando un patrón o una propiedad externa toma expresión dentro de un encuentro (Goffman, 1972: 31).

La actualización de las normas de transformación en nuestra actividad cotidiana se encuentra reflejada en aquello que, ordinariamente, denominamos *patrones de deferencia* o *rituales interpersonales*, aspectos de nuestra actuación que para Goffman representan la materia prima de la vida cotidiana.

En este sentido, e incorporando la importancia que el análisis funcionalista de Émile Durkheim daba al estudio de los rituales, Erving Goffman va a estudiar los límites que se imponen a toda interacción social, así como el carácter ritual que encarnan, buscando con ello estudiar la dinámica propia de los encuentros cara a cara y la relevancia de las conductas ceremoniales como actividades revitalizadoras de la moral.

Hasta el momento nos hemos acercado a la propuesta teórica de Goffman identificando sus puntos de coincidencia con el funcionalismo, que podrían ser enlistados de la siguiente manera:

1 El reconocimiento de las estructuras sociales y su traducción en normas y valores que son interiorizados por los individuos, con la diferencia de que la teoría goffmaniana no busca explicarlas, sino comprender su influencia en los encuentros cara a cara a través de las reglas de transformación;

2. El interés por identificar las formas sociales con las se realizan los intereses humanos, es decir, los modelos que permiten explicar y dar sentido a los comportamientos interaccionales de carácter repetitivo;

⁶ Erving Goffman afirma en *Encounters...* que los encuentros cara a cara, o interacciones focalizadas, son las unidades naturales de la organización social. Sobre este punto ver Erving Goffman, 1972.

3. El valor que se le reconoce a las prácticas rituales como elementos básicos que permiten sostener y revitalizar los ordenamientos societa- rios.

Sin embargo, nada de esto explica el modo en que los actores definen su comportamiento en los encuentros cara a cara, así como tampoco los mecanismos que hacen posible la definición de una situación y el orde- namiento que encarna. Para ello, Goffman recurrirá al interaccionis- mo simbólico⁷, que era una de las teorías hegemónicas en la Universidad de Chicago, institución en la que continuaría sus estudios de posgrado en la década de los cincuenta.

En esta universidad conoce a L. Warner y éste lo introduce a la tra- dición interaccionista, que fue iniciada por George H. Mead a princi- pios del siglo XX.

Esta corriente, bautizada por Hebert Blumer en el 1934, buscó des- arrollar una explicación de la acción humana que diera luz sobre los procesos adaptativos y cognoscitivos con los que se estructuran las acti- vidades y comportamientos de los seres humanos.

El interaccionismo simbólico se desprendió de una tradición filosó- fica que tuvo sus inicios en Estados Unidos. Ésta, que es el pragmatis- mo filosófico, fue creada por Charles S. Pierce en la segunda mitad del siglo XIX y tenía como objetivo crear una "guía" lógica para la pro- ducción del conocimiento científico.

Pierce sostenía que la filosofía debía ser una guía para la ciencia y, para realizar dicha labor, discutió los parámetros de veracidad de los conocimientos, así como los mecanismos que los producen.

Con relación al criterio de verdad sostuvo que únicamente serían verdaderas aquellas ideas que resultaran útiles para el ser humano. Esta interpretación del criterio de veracidad, concebido como un crite- rio práctico de la acción, respondía a una concepción más amplia del

⁷ Como ya se indicó, Goffman nunca reconoció explícitamente la influencia de ninguna escuela en su pensamiento. Sin embargo, podemos identificar tres etapas en su producción teórica. La primera de ellas, en la que formuló su teoría de la dramaturgia, posee una gran cantidad de principios y categorías que habían sido formuladas por el interaccionismo simbólico. En la segunda, incorporó elemen- tos de la teoría de los roles y de la teoría de juegos, y en la tercera, dirigiendo su atención a las estructuras interactivas y a las funciones del lenguaje y el conoci- miento, tendrá una fuerte influencia de la filosofía analítica de Austin y Wittgenstein, así como de la etnometodología y la fenomenología. Sobre este tema ver de José Sebastián de Erice, 1994.

conocimiento humano, que suscribía la idea de que el hombre era un animal práctico que debía adaptarse en todo momento a sus condiciones inmediatas y que, para hacerlo, debía interpretar su contexto para construir opciones de conducta, que serían afirmadas o rechazadas en la acción futura.

El pragmatismo se erigió como una filosofía de la acción, una filosofía que concibe el accionar humano como un proceso creativo y continuo en el que los individuos infieren conocimientos sobre el estado de realidad al que se enfrentan.

En el plano moral, este principio se tradujo de la misma manera, ya que Pierce afirmó que el pensamiento está hecho de hábitos mentales y que pensar es crear hábitos de acción, por lo que, de igual forma, valoró que las acciones útiles, es decir, aquellas que permiten resolver problemas, serían buenas, y las no útiles moralmente reprobables (Xirau, 1995: 342).

William James, quien fue el filósofo que mayor influencia tuvo en el llamado pragmatismo social, definió su postura como un *empirismo radical*. Con ello indicaba que el pensamiento es siempre inductivo, y que toda idea debía ser considerada como una hipótesis susceptible de ser transformada con las experiencias futuras (*Ibid*).

Para el pragmatismo, el significado de cualquier pensamiento está dictado por la conducta de la que se desprende, lo que explica que su interés fundamental consista en comprender la relación que mantiene la experiencia con la producción de significados y pensamientos.

De este modo, los pragmatistas centran su atención en los procesos cognoscitivos que permiten que un individuo se relacione con otros individuos y con su entorno. Esto lleva a James a reconocer que en la actividad del sujeto siempre existe un proceso interpretativo que relaciona la mente con la realidad externa: "la mente es transformadora del mundo de nuestras impresiones en un mundo totalmente diferente —el mudo de nuestra concepción; y la transformación es afectada por la naturaleza de nuestra naturaleza volitiva y por nuestro propósito" (James, *Cit. Pos.*, Sebastián de Erice, 1994: 56).

Los sujetos, a través de su actividad mental (reflexiva), interpretan una realidad que está en constante transformación, ya que está conformada por un sinnúmero de procesos que la hacen siempre dinámica. Dicha interpretación permite que los individuos infieran una serie de ideas que les permiten definir una acción o sentencia, que únicamente será verdadera cuando se adecue a la experiencia futura. De aquí que el pragmatismo se conciba como una filosofía de la acción y que sostenga que una idea es verdadera siempre y cuando sea funcional, es decir, útil.

Por utilidad James entenderá "la satisfacción de las necesidades materiales y, sobre todo, de aquello que sirve al desarrollo del hombre y de la sociedad" (*Ibid.*).

Dado el interés del pragmatismo por comprender los procesos cognoscitivos del individuo como sujeto práctico que se adapta a su entorno, no debe sorprendernos el hecho de que haya desarrollado una discusión teórica sobre la constitución del *sí mismo* (*self*) y de la *conciencia*.

William James fue el primer teórico que introdujo el concepto de *self* (*sí mismo*), y con éste hizo referencia a la "facultad del individuo de observarse a sí mismo como un objeto y de desarrollar actitudes y sentimientos hacia uno mismo" (Ralsky, 1992: 22).

Dentro de esta autopercepción distinguió tres componentes: en primer lugar el *yo material*, que comprende el cuerpo del individuo y todo aquello que se le puede asociar; en segundo lugar el *yo social*, que es conformado a partir del conjunto de reacciones que tienen los otros hacia nuestro comportamiento (en este sentido reconoce que tenemos tantos *yo* sociales como tipos de relaciones que establezcamos con los otros); y en tercer lugar el *yo espiritual*, que está conformado por la reunión de los estados de conciencia y de las facultades psíquicas del individuo.

La *conciencia* la concibió como una unidad de tipo personal que se alcanza a través del reconocimiento que se da sobre los distintos tipos de *yo* que puede asumir una sola persona, y los distintos tipos de *tú* con los que se relaciona. Esto le lleva a definir la conciencia como una corriente de pensamiento continua que, como resultado de su enfrentamiento con la realidad cambiante, busca adaptarse a ella en todo momento. En este sentido

...la conciencia es una actividad de selección que tiende a escoger entre todas las sensaciones que recibe aquellas que son útiles para la acción y que simplifican el mecanismo del pensamiento y de la actividad psíquica en general (Xirau, 1995: 343).

Con estos dos conceptos (*sí mismo* y *conciencia*) James acentúa el carácter práctico de la actividad subjetiva y del conocimiento, ya que sostiene que ambos emergen de las experiencias acumuladas y de la interpretación que sobre ellas realizamos, siempre a la luz de las necesidades adaptativas que se nos imponen.

Ésta es una de las aportaciones más importantes del pragmatismo social a la teoría sociológica, y no será hasta el minucioso análisis que

realizó George H. Mead, que se explicará la manera en que lo social se relaciona con este proceso.

Antes de pasar a desarrollar el interaccionismo simbólico, es importante señalar dos aportaciones más del pragmatismo que fueron fundamentales para el surgimiento de dicha propuesta.

La primera de ellas es del filósofo norteamericano John Dewey y se refiere a la explicación que dio sobre la actividad reflexiva de los seres humanos y sobre su capacidad adaptativa.

Para Dewey, en toda reflexión se relacionan dos componentes: una situación específica y el pensamiento. A partir de dicha relación concebirá el ejercicio reflexivo como una actividad práctica que busca *dar soluciones* a los problemas y contingencias que se imponen en nuestro actuar cotidiano.

Subrayamos las palabras *dar soluciones* porque en ellas se encuentra la riqueza del pensamiento de este autor. Para Dewey, cualquier individuo actúa cotidianamente a partir de hábitos de conducta repetitivos que, en todo momento, son susceptibles de verse cuestionados o alterados. Ante una situación disruptiva de ese tipo, el pensamiento construye explicaciones que permiten que el individuo se adapte significativamente a ellas.

En esta lectura ni el pensamiento ni la adaptación son actividades pasivas que se imponen "instintivamente" al sujeto, sino que son ejecutadas desde el ejercicio creativo de la interpretación individual, que es posible como resultado de la acumulación de conocimientos previos y de la evaluación que desde ellos puede estructurarse. La evaluación que se realiza a través del pensamiento permite que los individuos proyecten nuevos escenarios desde los que pueden amoldar sus acciones subsecuentes.

El pensamiento y la adaptación son concebidos, del mismo modo que lo hiciera James con el *self* o la *conciencia*, como elementos dinámicos y creativos que suponen una actividad permanente de los individuos: la adaptación sólo es posible a partir de la acción, del mismo modo que el pensamiento, y la mente que lo hace posible.

La segunda aportación fundamental la realizó Charles Horton Cooley, y consistió en la profundidad que le dio al planteamiento del *sí mismo* que había iniciado William James.

Cooley se centró en explicar el proceso de construcción del *sí mismo* desde una perspectiva que incluía la dimensión comunicativa de las interacciones sociales.

Para este autor el *sí mismo* surge a partir del intercambio que, a nivel simbólico o ideal, tienen los sujetos en su interactuar cotidiano. Es

decir, para Cooley la facultad de autopercepción a la que hacía referencia James, se alcanza a través del intercambio de impresiones que se gesta en cada relación cara a cara a la que se enfrenta un individuo.

Este mecanismo de construcción del sí mismo a partir de los otros es denominado *the looking glass self* o el *espejo de sí mismo*, y está determinado por el tipo de interpretaciones que el sujeto realiza sobre lo que los otros hacen o dicen a partir de su actuación.

El modo en el que el individuo interpreta las reacciones de su entorno está sujeto al tipo de valores que mantiene su grupo de interacción primario, es decir, el grupo de personas a los que considera afectiva o intelectualmente fundamentales y que van a moldear su naturaleza social. Así mismo se enfrenta a otro tipo de grupos, los que denomina secundarios, con los que establece un tipo de relación que está marcada por su impersonalidad, formalidad y racionalidad (Ralsky, 1992: 24).

A partir de la interpretación que realiza Cooley sobre el sí mismo, Mead va a encontrar un terreno fértil en el que puede desarrollar su teoría social sobre el espíritu y la persona. Sin embargo, buscará explicar los procesos cognitivos que hacen posible la emergencia del *sí mismo* en el individuo y, para hacerlo, criticará la lectura de Cooley afirmando que ésta adolecía de una verdadera interpretación cognoscitiva que vinculara la conciencia individual con la acción.

El fundamento de la crítica va en el sentido de que la noción del espejo del sí mismo está compuesta de tres elementos: 1) imaginamos nuestra apariencia en los ojos de otro; 2) imaginamos algún juicio sobre esta apariencia, y 3) experimentamos —según el juicio imaginado— algún tipo de sentimiento como orgullo o mortificación. El sí mismo surge, entonces, dentro de un proceso social de intercambio comunicativo, como se refleja en la conciencia. Al observarse el sí mismo por las ideas que los otros abrigan respecto del *self*, y al observar al otro por las ideas que el *self* abriga respecto de él, la acción de los otros sobre el *self* y del *self* sobre los otros se convierte, simplemente, en la interacción de ideas dentro de la mente. Según Mead, el error de Cooley consiste en haber colocado la acción social en la mente y no en el mundo social al cual pertenece y del cual surge la experiencia psíquica (*Ibid*: 25).

Esta crítica lleva a George H. Mead a formular una teoría sobre la constitución de la persona fincada en el carácter significativo de la sociedad. Con dicha propuesta Mead diluye el dilema de la sociología clásica sobre la relación dialéctica que mantenían los individuos y la

sociedad, ya que los concibe como resultados simultáneos de un mismo proceso.

La obra fundamental de este autor es *Espíritu, persona y sociedad*, que fue escrita a principios del siglo veinte. En ella encontramos una exposición completa de los fundamentos del *interaccionismo simbólico*, que se desprenden de la demostración que realiza de que "el espíritu y la persona son emergentes sociales, y de que el lenguaje, en la forma de gesto vocal, proporciona el mecanismo para su emergencia" (Morris, en Mead, 1972: 27).

La preocupación central de Mead fue demostrar, siguiendo los axiomas que James, Cooley y Dewey habían defendido desde el pragmatismo social, que todo aquello que hace posible que una persona exista como un objeto para sí, poseedor de una capacidad reflexiva y pensante, responde a la acción significativa que la persona desarrolla en su actividad social.

Con ello explicó que sólo lo social hace posible que el individuo, en su dimensión psicobiológica, adquiera una personalidad y que ésta, a su vez, es la que posibilita la existencia de la sociedad. ¿Cómo explica Mead esta simultaneidad de la sociedad y la persona?

La piedra angular de su explicación la encontramos en el lenguaje, es decir, en el uso de símbolos significantes que es exclusivo de los seres humanos. Para Mead existen dos tipos de símbolos, aquellos a los que denomina *gestos* (o símbolos gestuales) y que están caracterizados por la reacción instintiva o involuntaria que despiertan (tales como los sonidos que emiten los animales) y aquellos a los que nombra *símbolos significantes*, que considera exclusivos del lenguaje verbal y que poseen la cualidad de despertar en uno mismo la reacción que despierta en los otros.

Esta característica que distingue en los símbolos significantes de autoprovocar respuestas, es lo que para Mead constituye la significación, y ésta es dada como la resultante del proceso adaptativo en el que distintos actores reconocen un tipo de reacción específica como adecuada hacia cierto tipo de estímulo. Bajo esta lógica argumentativa podemos afirmar que gracias al lenguaje, y a la comunicación que habilita, se construye la realidad.

El proceso de adaptación y cristalización de respuestas ante estímulos colectivamente identificados es lo que permite la objetivación de la realidad, y este proceso, que supone la actividad permanente de los individuos, no podemos identificarlo en el sujeto como tal, sino en el campo real de la experiencia social, es decir, en el entramado de interrelaciones que hacen posible la emergencia del espíritu y de la perso-

na a partir del uso del lenguaje (de símbolos significantes).

Uno de los grandes logros intelectuales alcanzados por George H. Mead fue el de elaborar una genealogía de la persona, en la que buscó identificar sus etapas de emergencia desde una dimensión puramente social. Esto lo llevó a distinguir dos fases: el *juego (play)* y el *deporte (game)*.

Para Mead, el juego constituye la primera etapa de estructuración de la persona, ya que en ésta, con plena posesión del lenguaje verbal, el individuo comienza a dar orden a los estímulos significativamente identificados en la sociedad. En el juego, el niño imita los roles sociales, *aprende* a ser otros, a reaccionar ordenadamente hacia estímulos concretos. Juega a ser el doctor y a ser el paciente, a ser el padre y a ser el hijo, a ser la víctima y el victimario. Sin embargo, ninguno de estos papeles asumidos implica una conciencia general del orden social: el niño reacciona ante estímulos particulares y, en una relación temporalmente determinada, los ordena en un todo que le permite asumir distintos papeles.

En el deporte el individuo alcanza su realización como persona, ya que en él, a diferencia del juego, el individuo reconoce los distintos roles, así como sus relaciones e interacciones. En él, interioriza la totalidad de posibles estímulos y reacciona ante ellos a partir ya no de particularidades, sino del *otro generalizado*.

En un deporte uno tiene una función específica que debe realizar para que el conjunto de individuos que conforman el equipo pueda alcanzar su fin, y esa posición requiere que se conozca la totalidad de funciones a partir de las cuales el lugar propio adquiere sentido y trascendencia. Por lo mismo, en el deporte uno actúa *frente a*, y *a partir de* un ordenamiento de los estímulos sociales que proporcionan unidad a la persona. A esa comunidad o grupo social organizado que hace posible la emergencia de la persona es a lo que llama el *otro generalizado*.

Esta explicación de la conformación de la persona a partir de la intervención social del individuo hace posible que Mead construya una teoría que trasciende el plano emotivo del individuo y se centra en los procesos cognitivos que intervienen y toman forma en la acción.

Si bien es cierto que para Mead la persona puede —y debe— ponerse en el lugar de otro para definir su acción y su reacción, y que este proceso se da de forma simbólica en el pensamiento, también es cierto que el único modo en que se hace posible dicha actividad, es el de la acción social concreta, a partir de la cual el sujeto *aprende* a reconocerse como un objeto para sí que actúa frente al otro generalizado que organiza, y dota de significado el papel que interpreta.

Únicamente a partir del otro generalizado el sí mismo adquiere unidad. Es la organización social la que permite que el individuo se identifique como algo propio, coherente con su medio, y que se asuma, a su vez, como un otro: el individuo "es" todos, porque de este modo la comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del sujeto.

Retomando las palabras de Mead:

He señalado que existen dos etapas generales en el pleno desarrollo de la persona. En la primera de dichas etapas, la persona individual está constituida por una organización de las actitudes particulares de otros individuos hacia el individuo y de las actitudes de unos hacia otros [...] Pero en la segunda etapa del completo desarrollo de la persona del individuo, esta persona está constituida, no sólo por una organización de las actitudes de esos individuos particulares, sino también por una organización de las actitudes sociales del otro generalizado, o grupo social como un todo, al cual pertenece. Estas actitudes sociales o de grupo son incorporadas al campo de la experiencia directa del individuo e incluidas como elementos en la estructura o constitución de su persona, del mismo modo que las actitudes de otros individuos particulares; y el individuo llega a ellas, o logra adoptarlas, gracias a que organiza y luego generaliza las actitudes de otros individuos particulares en términos de sus significaciones e inferencias sociales generalizadas (Mead, 1972: 187-188).

Al formular esta explicación, Mead nos indica que no sólo la sociedad determina al individuo a través de los valores y las pautas normativas que le son impuestas de forma externa, sino que es él mismo el que las interpreta e interioriza, y que a partir de su actividad reflexiva es como cobran sentido.

De este modo explica la simultaneidad de realización de la persona y la sociedad, ya que sostiene que es a partir de la acción el que ambas se estructuran como las dos caras de una misma moneda: "no puede decirse que los individuos estén primero y la comunidad después, porque los individuos surgen en el proceso mismo, así como en el cuerpo humano o cualquier organismo multicelular surgen las células diferenciada" (*Ibid*: 215).

Una vez explicadas las etapas de emergencia de la persona, Mead identifica en ella dos fases constitutivas del *sí mismo*: el *yo* y el *mi*⁸.

⁸ La distinción que elabora Mead entre el *yo* y el *mi* es muy cercana a lo que más adelante Goffman definirá como actor y personaje, o su traducción en identidad personal y social.

Por el *mi* va a entender la dimensión que surge en la experiencia del individuo como resultado de la concreción del espíritu en la unidad que encarna, es decir, como resultado de la incorporación de la reacción de la comunidad en uno mismo. De este modo, el *mi* se concibe como la actuación que uno realiza a partir del reconocimiento de la relación que tiene con los otros, como la parte de nuestro *self* que se construye a partir del reflejo de nuestras relaciones sociales. El *mi* sería, por tanto, el tipo de definición que tenemos de nosotros mismo tales como las de "estudiante", "miembro de una comunidad", "ciudadano", etcétera. Es por esta razón que va a identificar al *mi* con los derechos que poseemos por pertenecer a un cierto ordenamiento de la sociedad.

Frente al *mi* va a concebir al *yo* como la reacción que tiene el individuo concreto frente a la comunidad, según lo dicta su propia conciencia (*Ibid*: 221). El *yo* es la parte del *self* que se concibe a sí misma, es un producto puramente personal y humano que activa su intervención en el instante mismo de la actividad concreta. Dicha actividad, una vez realizada, es interpretada por la conciencia del individuo: uno decide entre varias opciones, afirma o niega, modifica o mantiene la definición de su persona, en fin, uno actúa y después, como resultado de la distancia que nos permite realizar la memoria, interpreta lo realizado para incorporarlo a su *mi*.

Cada persona se origina en un proceso social general, incorporando la estructura del otro generalizado en su estructura individual. A partir de ello surge el *mi*. Sin embargo cada persona es, a su vez, algo único, poseedor de una interpretación de la realidad diferente a la de los demás, y ese elemento único es el que constituye el *yo*.

El *yo* representa la parte creativa de la persona, el vivir al límite de lo indeterminado para dar soluciones a un mundo que se nos presenta previamente estructurado. El *yo* cuestiona y actúa, imagina y recrea, reflexiona. Es el que permite que la realidad continúe con su dinamismo, creando nuevos conocimientos y experiencias que, una vez realizados, son interpretados e interiorizados como elementos novedosos de la realidad social. De aquí la riqueza de este planteamiento, ya que nos muestra el modo en el que los sujetos, en su actividad dialógica, construyen la realidad: no sólo la sociedad determina nuestra persona, sino que ésta, a su vez, determina a la sociedad.

La relevancia que adquieren el *yo* o el *mi* en la actividad cotidiana está marcada por la situación en la que interactúa el sí mismo, y los valores que encarnan difieren significativamente. Así como el *mi* representa los valores sociales del grupo al que pertenece la persona y permite la reproducción de la sociedad, el *yo* se rige por la actividad

creativa, no calculada, con la que se hace posible un continua reconstrucción de la sociedad.

El interaccionismo simbólico, que después de Mead fue enriquecido por los trabajos de los intelectuales de la Escuela de Chicago⁹, sostuvo cuatro presupuestos fundamentales que a continuación reproducimos:

1. La simultaneidad de realización de la sociedad y la persona.
2. Los seres humanos tienen la capacidad de actuar reflexivamente siendo conscientes de sí mismos y de lo que realizan.
3. La realidad experimentada, conocida y comprendida es una construcción social. Consiste en objetos sociales cuya significación está en dependencia de la conducta de las personas en relación a ellos.
4. Los seres humanos se relacionan simbólicamente. La interacción resultante es un proceso emergente, negociado y frecuentemente no predecible. Es simbólica porque la conducta reflexiva utiliza símbolos, palabras, significaciones y diferentes lenguajes.¹⁰

Las aportaciones de esta corriente a la teoría sociológica resultan de gran importancia, principalmente porque el interaccionismo simbólico permitió abrir una dimensión de la realidad a la indagación sociológica. Desde él, Goffman realizará una propuesta independiente, mas no ajena, que dará luz sobre el estudio de las interacciones cara a cara de la vida cotidiana.

⁹ Como lo fueron W. I. Thomas, R. E. Park, E. Burguess, F. Znaniecki, E. Faris y Hebert Blumer.

¹⁰ Los puntos dos, tres y cuatro fueron extraídos de N. Danzin, *The methodological implications of symbolic interactionism for the study of deviance*, en *Contemporary sociological theories*, Santa Mónica, Goodyear, *Cit. pos.*, Sebastián de Erice, 1994: 68.

Erving Goffman es, como él mismo lo sostuvo, un teórico de las interacciones sociales, cuya preocupación sociológica fundamental fue la de dar explicación no sólo a las formas en las que se estructuran y sostienen los encuentros cara a cara, sino a la manera en la que éstos producen y reproducen aquello que denominó *orden interaccional*.

La interpretación de este autor es muy cercana a lo que expusimos con relación al interaccionismo simbólico y a algunos principios del funcionalismo. Sin embargo existen diferencias significativas que la convierten en una propuesta novedosa y única: Goffman buscó explicar el carácter público¹¹ de los hombres en la vida cotidiana, sin detenerse en sus procesos psicológicos. Así mismo, su objetivo no se dirigió a entender las estructuras sociales ni el orden que encarnan, sino en comprender el *esfuerzo* que realizan los actores sociales para desempeñar sus interacciones en un mundo que les es significativo.

Al adentrarse en el carácter público de nuestra persona, Goffman describió una sociedad en la que los individuos representan múltiples papeles: la sociedad se le abrió como un gran teatro en el que los hombres actúan, ensayan e improvisan sus acciones a partir de los escenarios en los que tienen lugar; como un mundo que es construido y soportado sobre los pequeños gestos que se manifiestan en nuestras interacciones cotidianas. De aquí que su modelo teórico lleve el nombre de *dramaturgia*¹².

Su sociología es, como lo explicó Mauro Wolf, "una 'sociología de recuperación' del material de la vida cotidiana de los escenarios habituales que los estudios macro-sociológicos descuidan, dejan de lado o ignoran" (Wolf, 1994: 20).

¹¹ Por *carácter público* entendemos la dimensión social de la persona, y con ello hacemos referencia al cúmulo de interacciones, simbólicas y reales, que ésta sostiene en el transcurso de su vida. No hay que olvidar que para Goffman todo individuo cobra existencia en tanto está relacionado con otros, y dicha relación es la que hace posible que se conciba a sí mismo como persona y que logre incidir en el mundo.

¹² Si bien es cierto que el término *dramaturgia* responde a sus primeras obras, en las que abordó el estudio de los sistemas de interacción utilizando la metáfora del teatro, y que en sus últimos trabajos se alejó un poco de esta perspectiva, es aceptado su uso para hacer referencia a la teoría elaborada por Erving Goffman. En el presente trabajo se aplicará el mismo criterio.

Este enfoque le permitió descubrir y explicar que la sociedad no es algo *dado*, algo estable que se impone de forma externa al individuo, sino que es algo *que se está dando*, que requiere de la creatividad del individuo, desde el flanco en el que se encuentre y desde la actividad que realice, para existir.

Por lo mismo, la teoría goffmaniana presenta un mundo que, si bien estructurado y objetivado, se realiza y transforma como resultado de la actuación de los individuos. Son ellos los que deben dar solución a todos los problemas que enfrentan, deben sacrificar lo íntimo para sacar adelante sus relaciones públicas, deben tener tacto y cuidado, deben saber qué tonos utilizar cuando se expresan, cómo conducir sus acciones, cómo construir estados de normalidad, en fin, deben saber cómo mantener el orden interaccional.

De aquí que Goffman conciba la interacción como la unidad básica de la vida social, y de aquí que, también, se preocupe por desentrañar el equilibrio que existe entre la creatividad de cada individuo y la estabilidad de los sistemas interactivos.

Cuando dijimos al comienzo de este apartado que Goffman se preocupó por estudiar el orden interaccional, quisimos decir que su teoría dio un lugar fundamental a aquellos aspectos de la acción que permiten sostener el estado de normalidad de las cosas, y esto es así porque Goffman afirma que más allá de lo inestable que pueda parecer nos la realidad social, los actores necesitan vivir en un mundo normalizado, comprensible y predecible, en el que puedan realizar sus intereses y anhelos.

Nuestro objetivo, como ya ha sido enunciado en distintas partes de este trabajo, es el de construir una explicación sociológica sobre la acción mendaz y, específicamente, el de insertarnos en la discusión iniciada por Erving Goffman sobre el orden interaccional a través del papel que tiene la mentira dentro de los sistemas de interacción. Por lo mismo, resulta de gran importancia explicar aquellos elementos de la dramaturgia que nos permitirán construir dicha explicación, así como los fundamentos teóricos que les dan cohesión y sentido dentro del todo que conforman.

El orden interaccional

La concepción del orden interaccional la podemos encontrar en los últimos trabajos de Erving Goffman. Este tratamiento tardío no debe sorprendernos si hacemos un seguimiento de su producción intelectual, ya que conforme avanzó en sus indagaciones, abandonó su pri-

mer interés por investigar y comprender los encuentros cara a cara desde el interaccionismo simbólico, para centrarse en el estudio de las formas sociales que hacen de ellos sistemas estables y coherentemente constituidos. Así, haciendo honor al título de un texto de José R. Sebastián de Erice, podemos decir que Erving Goffman transitó del estudio de las interacciones focalizadas, al estudio del orden interaccional.

Desde que realizó su investigación en la isla de Shetland, que dio origen a *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Goffman se interesó en comprender la manera en la que los individuos actúan en su vida pública, y dicho interés tenía una preocupación más profunda: entender cómo se da el equilibrio entre la creatividad de los actores y el orden que encarnan los encuentros entre ellos.

De este modo, viéndose fuertemente influenciado por los fundamentos del interaccionismo simbólico, intentó desentrañar los procesos cognitivos y adaptativos que se ponen en marcha siempre que dos o más actores se encuentran en presencia física inmediata. Sin embargo, a diferencia de esta tradición, privilegió aquellos elementos que garantizan la estabilidad de las situaciones sociales.

En dicho trabajo, Goffman se preocupó por estudiar los componentes expresivos de las interacciones sociales, ya que, en su afán por defender la importancia de esta dimensión de la realidad como objeto de investigación en sí mismo, afirmó que ellas se rigen por normatividades propias, que están íntimamente relacionadas con el manejo de la información y del capital simbólico. Para Goffman todo encuentro está determinado por una premisa básica: transmitir información correctamente y, su contraparte, recibirla de igual forma—lo que implica adecuar cada comportamiento y gesto al contexto situacional en el que tiene lugar una interacción.

Partiendo de esta proposición elaboró una teoría que, haciendo una analogía con el mundo del teatro, buscó desentrañar las técnicas del manejo de las impresiones.

¿De dónde surge dicha analogía y la trascendencia que le da al manejo de las impresiones? Para responder esta pregunta tendríamos que retomar dos ideas centrales de su obra: la distinción entre actor y personaje, y la importancia del ordenamiento ceremonial en las interacciones sociales.

La primera de ellas está muy relacionada con la distinción que Mead realizó entre el *yo* y el *mi*. Como ya explicamos, Goffman fue discípulo de la llamada Escuela de Chicago y, como tal, retomó varias de sus concepciones. Sin embargo, al dirigir su atención a la concreción

de los intereses y acciones de los individuos en la vida pública, se encontró con la necesidad de abandonar el matiz psicológico que esta tradición encarnaba¹¹. De este modo, difiriendo del papel que otorgó Mead al *yo* como aquel elemento del *self* que prevalece en la acción concreta, Goffman sostuvo que en toda interacción actuamos como, y hacia, personajes. Para Goffman, el individuo que se encuentra en presencia física inmediata de otro, y que posee una apertura cognitiva y emocional hacia el proceso comunicativo, se preocupa por mantener la imagen que como actor social presenta hacia su interlocutor. Por lo mismo, privilegia al *mi* sobre el *yo*, y sostiene que toda interacción es una *representación*.

Siguiendo esta lógica, distingue dos componentes del *self*: el *actor* y el *personaje*. Bajo esta distinción, el actor hace referencia al "inquieto forjador de impresiones, [que se empeña] en la harta humana tarea de poner en escena una actuación" (Goffman, 1997: 268), mientras que el personaje se refiere a "una figura cuyo espíritu, fortaleza y otras cualidades preciosas [deberán] ser evocadas por la actuación" (*Ibid*).

Esta división funcional del individuo acentúa el hecho de que la estructura del sí mismo está directamente relacionada con la forma en que los actores disponen sus actuaciones y, por lo mismo, incorpora la idea de que, en tanto el sujeto se ve obligado a actuar frente a otros, lo que resulta importante de su persona es el efecto dramático que alcanza como personaje. Uno actúa frente a un "doctor", un "mecánico" o un "portero" y, como tales, se espera que realicen una actuación que corresponda con el estatus que presentan. Así mismo, uno actúa ante ellos como "paciente", "cliente" o "visita" y, del mismo modo, uno debe saber cómo comportarse y qué esperar de ellos. No le podemos pedir a un mecánico que nos explique las causas de nuestro malestar estomacal (a menos que busquemos iniciar una conversación sin esperar la respuesta de un especialista).

Para Goffman el personaje y el sí mismo se hallan en pie de igualdad, y explica que para estudiarlo debemos olvidar a su poseedor. Lo que importa es comprender los significados dramáticos, estudiar los rituales y símbolos que dan vida al personaje, todos aspectos sociales que se circunscriben a un espacio y tiempo cargados de sentido.

Con relación al actor, insiste en que es la base psicobiológica de nuestra dimensión social. El actor es el que aprende, el que posee me-

¹¹ No hay que olvidar que se reconoce a George H. Mead como uno de los filósofos que hicieron posible la emergencia de la psicología social.

moria, el que sufre por una mala actuación, el que se avergüenza, en fin, el que interpreta la realidad y la hace posible.

La primicia que le da al personaje en su tratamiento sobre las interacciones sociales, nos arroja una de las aportaciones más importantes que Mauro Wolf rescata en *Las sociologías de la vida cotidiana* (1994), ésta es, la de la *socialización de lo privado*. Con ello quiere decir que todo lo que vemos en el comportamiento normal de las personas, que parece responder a su carácter o personalidad, está relacionado con el contexto dramático en el que se manifiesta. Sólo así podemos interpretarlo, y sólo así puede formar parte de la identidad social de los individuos. La sentencia es clara: todo está socializado y, más profundo aún, todo es una representación.

Al hablar de representación tenemos que ser muy cautelosos, ya que nada se aleja más de la concepción goffmaniana, como el significado vulgar que le damos a esa palabra en tanto sinónimo de fingimiento o falsedad. En el entramado conceptual de Erving Goffman existe un tratamiento sobre la actuación cínica (*cf.* Goffman, 1997), que está relacionada con la manipulación o distancia que puede llegar a existir entre los intereses de un actor y los del personaje que representa. Sin embargo, este tipo de actitud, que asume como una de las etapas naturales de la carrera moral de cualquier individuo, no hace referencia a su compleja formulación sobre las representaciones.

Por *representación* debemos entender, en un primer momento, el efecto de realidad construido sobre la base socio-cultural en la que se ejecutan y definen las actuaciones particulares. Por esto mismo, la representación no es menos real que aquello que denominamos realidad bruta u objetiva, ya que aquella posee tanta objetividad como nuestras características físicas. Uno podría suponer que el sexo, la edad, la complejión o el grupo étnico al que uno pertenece son cualidades estructurales del individuo, es decir, que todos estos atributos son independientes de la sociedad; sin embargo, Goffman demuestra que si bien son cualidades físicas e inevitables, al formar parte de nuestro ser público son socializadas, y aquello que era parte de nuestra naturaleza, pasa a formar parte de nuestro personaje: uno debe aprender a comportarse según lo que se considera normal para su sexo y edad, ya que de lo contrario podría ser estigmatizado; y esta serie de expectativas y obligaciones a las que se ve ceñido un individuo, no son menos reales que sus órganos sexuales.

Por otro lado, debe entenderse que las interacciones sociales son, sobre todas las cosas, intercambios semánticos: existen rituales, así como formas y comportamientos que son exigidos informalmente en todo

proceso interactivo. Para que una actuación tenga éxito, debe ser realizada en una situación definida, en la que todos los participantes sepan lo que están haciendo; así mismo, deben aplicarse marcos interpretativos que hagan comprensibles nuestras acciones y, por último, debe reconocerse la validez de lo que está ocurriendo así como la *legitimidad* de los actores para llevar a cabo su personificación. En otras palabras, toda interacción social se manifiesta como la puesta en escena de actividades dramáticamente hinchadas, con las que se busca crear sentido.

Desde esta perspectiva no existe diferencia, desde el punto de vista del actor, entre una actuación sincera y una cínica, ya que ambas necesitan el mismo esfuerzo de los individuos para alcanzar una coherencia expresiva. Y de no hacerlo, están igualmente amenazadas por la ruptura de la situación o el descrédito de la representación.

La metáfora teatral que utiliza Goffman nos deja percibir un sin fin de matices que dan cuerpo a los encuentros cara a cara. Justamente ahí reside su poder heurístico: en mostrarnos cómo se originan las pautas de conducta en las distintas regiones de actividad situada.

La distinción entre público y actor (entre quien es testigo y objetivo de la actuación, y quien actúa), entre individuo y equipo (que deja ver los lazos de solidaridad y las exigencias recíprocas que se dan al seno de una interacción), entre el proscenio y el trasscenio (entre lo público y lo privado), son algunos de tantos elementos incluidos en esta perspectiva, que nos permiten conocer cómo definen los individuos una situación y su comportamiento en ella, a partir del entramado de las relaciones sociales que establecen y de la interpretación que realizan sobre ellas. Ningún actor es ingenuo, aunque cometa errores: todos poseen los conocimientos necesarios para llevar a cabo su representación.

Es importante dejar claro que la analogía que realiza Goffman entre el teatro y la realidad social no implica que los individuos la experimenten de esa manera. Ningún actor es en realidad consciente de que está representando un papel¹⁴, sólo lo ejecuta. Esta actualización no

¹⁴ Salvo en los casos de la actuación cínica, en la que los actores interpretan un papel con pleno conocimiento de causa. Para Goffman, este tipo de actuaciones se presentan cuando el individuo no cree en sus actos, ni muestra interés por las creencias de su público. Un caso extremo lo podemos encontrar en los estafadores, pero esto no significa que sólo a ellos esté reservada esta actitud. Existe un tránsito normal del cinismo a la sinceridad en cada actuación, ya que al empezar una actividad, el individuo tiende a imitar a sus iguales con el fin de dominar los conocimientos que requiere, y sólo habiendo alcanzado ese punto podrá representarlo de forma sincera y confiada (Goffman, 1997: 30-31).

consciente de las pautas de acción, forma parte de aquello que Anthony Giddens denominó la *conciencia práctica*, que podría ser definida como todo aquello que los actores saben sobre sus condiciones sociales y su acción, y que pueden verbalizarlo sólo si se les pregunta sobre ello o si se detienen a reflexionarlo (Giddens, 1995).

Este cúmulo de saberes y conocimientos que el individuo pone en práctica, los adquiere en los procesos de socialización. La adquisición no es pasiva, sino que, como resultado de su capacidad reflexiva e interpretativa (que fueron expuestas páginas atrás) los incorpora a su conciencia como resultado de su uso para solucionar los múltiples problemas a los que se enfrenta en su actividad cotidiana.

Por lo mismo, podemos afirmar que la metáfora teatral:

...no dice que ésta es la manera cómo el sujeto comprende el mundo. Esta perspectiva es un medio, un instrumento, que permite al estudioso enfocar la atención hacia las consecuencias de la actividad del actor respecto a la percepción que los demás tienen del actor mismo. Por lo tanto, la 'perspectiva del actor', o sea, el punto de vista del individuo sobre aquello que está haciendo, no es relevante en la perspectiva dramática (...). El sujeto no experimenta la vida como un teatro. Él se ve obligado a ser aquello que proclama ser (Maranini, *Cit. Pos.*, Wolf, 1994: 98).

El mismo Goffman, al final de *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, se ve en la necesidad de aclarar lo lejos que se encuentra de la interpretación reduccionista de que la vida es igual al teatro, y explica que:

Este estudio no atañe a los aspectos teatrales que se introducen furtivamente en la vida cotidiana. Atañe a la *estructura de las interacciones sociales*, las estructuras de esas entidades de la vida social que surgen toda vez que los seres humanos se encuentran unos con otros (...). En esta estructura, el factor clave es el mantenimiento de una definición de la situación, definición que será preciso expresar, y esta expresión debe ser sustentada a pesar de la presencia de multitud de disrupciones potenciales (Goffman, 1997: 271).

Lo dicho hasta el momento nos permite entender una de las dimensiones incluidas en el orden interaccional: ésta es la de la estructura de las interacciones sociales como un entramado de normatividades informales que sustentan la expresividad de las actuaciones.

Además de la distinción entre el actor y el personaje, Goffman resalta la importancia de los rituales en la realización de los encuentros sociales.

Al enfocar su análisis al nivel de los contextos interactivos, Goffman descubrió un aspecto determinante cuya presencia se hizo evidente en todo encuentro cara a cara: el carácter ceremonial de los mismos.

La actividad de los individuos se le presentó, entonces, dentro de un ordenamiento que escapa a la propia racionalidad de los agentes. Más allá de las evaluaciones que éstos hacen y de las estrategias de acción que definen, existe un campo al que deben acoplarse, un campo determinado socialmente, dentro del que deben definir su situación, su interacción individual y su comportamiento.

Este campo, que denominó *orden interaccional*, emerge de los marcos *interpretativos* —*frames*— que existen en el medio, y que reconocen todos los actores involucrados. Con los marcos, Goffman explica la movilidad o agilidad de los encuentros cara a cara, ya que si bien reconoce la existencia de marcos primarios (que están dados de antemano por la sociedad o por el orden natural de las cosas), asume que éstos son interpretados y modificados por los actores según las necesidades que dentro de la interacción vayan surgiendo. A dicha actividad la denominó *framing*, y con ella dio relevancia a la flexibilidad que existe en cada encuentro social, ya que al indicar que los actores “abren” o “cierran” marcos según las necesidades dramáticas que se les presentan, asumió una perspectiva menos determinista¹⁵ en la que la negociación de las situaciones y las actuaciones fue preponderante.

La perspectiva de los marcos interpretativos fue incorporada por Goffman en sus últimos trabajos, específicamente en un estudio que tituló *Frame análisis: an essay on the organization of experience* (1974). En él, discutió algunos de los fundamentos del interaccionismo simbólico anclado en una tradición estructuralista y, al mismo tiempo, incluyó algunos elementos de la filosofía analítica del segundo Wittgenstein y de J. L. Austin.

¹⁵ Hablamos de determinismo, en tanto el primer tratamiento que dio Goffman a las interacciones sociales se sustentó en la división de dos campos fundamentales de actuación: el trascenio, en el que los actores planeaban sus actuaciones, y el proscenio, en el que las llevaban a cabo. Con la perspectiva de los marcos interpretativos (*frames*) imprimió mayor movilidad a las representaciones del proscenio, ya que reconoció que las contingencias interactivas obligan a los actores a modificar sus actitudes y comportamientos, adecuándolos a nuevos criterios interpretativos que los hacen significativos y eficaces.

Preocupado por comprender los mecanismos interpretativos que existen en una interacción social, que permiten que los individuos presenten una actuación coherente y significativa, Goffman abandonó la idea de que los sujetos, con su biografía personal, son los que actúan, para dirigir su atención al descubrimiento de los procesos estables mediante los cuales se integran las historias personales y el análisis de los marcos de comprensión correspondientes.

De esta forma, definió los marcos interpretativos —*frames*— como esquemas institucionalizados en la sociedad, que confieren sentido al mundo y a las actividades que se realizan en él. Así, reconoce en la realidad subuniversos significativos que habilitan a cada individuo para definir una situación y su acción correspondiente. Estos marcos, si bien institucionalizados, forman parte de la conciencia subjetiva, ya que son incorporados por los sujetos en su actividad práctica. Por lo mismo, Goffman apuntó que se expresan en una doble dimensión: por un lado en el cúmulo de las relaciones sociales (como elementos objetivos de la realidad), y por otro lado en las estructuras mentales (como reglas que constituyen el estilo cognoscitivo de la vida cotidiana). “Desde el punto de vista subjetivo [el *frame*] es el resultado de una actividad esquematizadora; y desde el punto de vista objetivo describe la organización de la realidad” (Sebastián de Erice, 1994: 216).

Los esquemas permiten identificar, localizar, percibir y designar un gran número de acontecimientos concretos. Es posible hacer esto porque la realidad posee estructuras y los hombres desarrollan a su vez estructuras mentales que corresponden parcialmente a la realidad exterior.

Asimismo, señalará que existe una diferencia entre aquellos esquemas que no se fundamentan en ningún otro y que confieren la base explicativa de una situación, y aquellos que se van incorporando en el transcurso de una interacción. Llamará a los primeros esquemas interpretativos primarios y a los últimos secundarios.

Los esquemas interpretativos secundarios son aquellas *claves* (*keys*) o *fabricaciones* (*fabrications*) que se incorporan en una interacción para conferirle un sentido diferente. Por ejemplo, ante un estado de tensión, los individuos pueden emplear este tipo de recurso para evitar que la interacción se diluya o violenta, ya que como resultado de la aplicación de claves se puede imponer un sentido humorístico a la situación en la que se flexibilice el comportamiento de los presentes.

La aplicación de claves (*keying*) demuestra que existen muchos mundos o campos significativos diferentes, caracterizados por la utilización de lenguajes distintos. Como resultado, podemos constatar que la realidad social se presenta como una sucesión de niveles superpuestos.

Lo que intentó hacer en *Frame Analysis*, en relación con el tema de la realidad, fue aceptar las dos definiciones de James y desarrollarlas. En un primer sentido, todo lo que existe es real en su propio contexto, esto también lo defendía la filosofía analítica con los juegos del lenguaje. En un segundo sentido, si partimos de una actividad inicial no transformada y vamos creando nuevas laminaciones o estratos, nuevos mundos significativos mediante la aplicación de claves o fabricaciones, podemos hablar de diferentes grados de realidad. La realidad mayor estaría en la actividad no transformada y se iría debilitando al acceder a cada nuevo nivel (*Ibid*: 229).

Con la teoría de los marcos interpretativos, Goffman logra explicar uno de los mecanismos que mantienen el orden interaccional, ya que ésta le permite comprender uno de los límites que encuentra la interpretación subjetiva. Esto no significa que abandone los principios del interaccionismo simbólico, ya que sigue defendiendo la tesis de que en toda interacción existe una participación activa de los hombres a la hora de aplicar los marcos. Sin embargo, aún reconociendo este reducto cognitivo y emocional en los actores, afirmará que su creatividad se verá siempre limitada, ya que consistirá en elegir un modelo entre los varios estereotipos ya existentes.

Ahora bien, una vez comprendido el papel de los marcos interpretativos en la ejecución de las actividades cotidianas, debemos detenernos en el carácter ritual de las interacciones sociales, ya que, para Goffman, los rituales de interacción son los que explican el comportamiento humano en sociedad, así como la manera en la que se mantienen sus estructuras.

Un ritual puede ser definido como “un elemento de comunicación repetitiva, [definido por normas sociales], que cumple una función integradora de valores” (Piette, *Cit. Pos.* Sebastián de Erice, 1994: 121). Para que el ritual pueda existir y cobrar sentido, hace falta que los individuos que participen en él lo reconozcan y asuman como válido y necesario.

En toda interacción existen pautas o signos que nos indican cómo debemos comportarnos. Sabemos cuál es nuestro turno para hablar, qué tonos utilizar, qué miradas lanzar a nuestro interlocutor, cómo colocar las manos, qué lenguaje utilizar, etcétera. Todos estos signos o pautas que circunscriben nuestra actividad se desprenden de aquello que nombraremos *normas sociales*.

Una norma social no se dirige hacia ningún resultado y se nos presenta como “hacer X” o como “no hacer X”, o bien como “si se hace Y, entonces hacer X” con su variante “si no se hace Y, entonces no hacer

X". Un nivel más complejo de este tipo de normatividad lo podemos encontrar en "si fuera bueno que todos hicieran X; entonces hacer X". Este tipo de normas nada tienen que ver con una evaluación racional, ya que esta última está marcada por el cálculo que ejecutamos y se dirige siempre a un resultado, sería enunciada por lo tanto como: "si se desea lograr Y se debe hacer X" (Elster, 1996: 115).

Para que una norma social sea efectiva debe ser reconocida por todos los integrantes de una comunidad, y para ser sostenida debe ser aprobada por la mayoría. Así mismo, se mantiene por el tipo de emociones que desencadena su violación; esto es vergüenza, turbación o culpa. Por otro lado, existen también mecanismos sociales de control que las acompañan: ante el incumplimiento de una norma el individuo se puede enfrentar a un gesto de desaprobación o hasta ser segregado de la comunidad (*Ibid.*).

Para Erving Goffman este tipo de normas son las que constituyen los marcos interpretativos en los que se llevan a cabo las actuaciones de los individuos y, a partir de éstos, construyen su imagen y "manipulan" a su auditorio.

Este tipo de normas existen en cada ocasión social y en las situaciones de interacción que cobran existencia en su interior. A partir de ellas, y de las características objetivas del medio, los actores definen su personaje, interpretan la actuación de los otros y adecuan sus intereses al campo de acción que permiten. Por esto mismo sostiene que cada situación social provee un *modus vivendi* que se mantiene a partir de las acciones ritualizadas de los actores.

La interacción social es un microsistema de carácter moral¹⁶ que todos los actores se interesan por mantener.

Este interés no es asumido por los actores de forma instrumental. Como bien señala Elster, pocos individuos tienen conciencia de que al hacer lo que hacen permiten que la sociedad se reproduzca. Cuando un actor está inmerso en una conversación y cuida sus gestos y tonos de voz, cuando actúa con tacto, cuando se esfuerza por proyectar una imagen adecuada al contexto de acción, cuando asume que actúa fren-

¹⁶ El carácter moral de los encuentros sociales está conformado por las exigencias que presenta cada actor de ser tratado y valorado como lo que aparenta ser. "...un individuo que implícita o explícitamente pretende tener ciertas características sociales deberá ser en la realidad lo que alega ser. En consecuencia, cuando un individuo proyecta una definición de la situación y con ello hace una demanda explícita o implícita de ser una persona de determinado tipo, automáticamente presenta una exigencia moral a los otros, obligándolos a valorarlo y tratarlo de la

te a un personaje al que le reconoce su estatus, en fin, cuando actúa adecuadamente, desconoce que dicha actividad "natural" reproduce y reafirma los valores sociales vigentes en su comunidad, así como también que todo ello fue aprendido e interiorizado desde los primeros días de su vida.

En ese tema Goffman es tajante: los rituales de la vida cotidiana permiten que las estructuras sociales existan y se reproduzcan.

La actitud cínica con la que se pueden "utilizar" las normas sociales para manipular una situación no implica que éstas no sean colectivamente reconocidas y aceptadas. Un actor puede ser cínico en un momento, pero por lo general suele ser sincero en su actuación. Si el tipo de vínculo con las normas sociales fuera siempre cínico no existiría nada que manipular, ya que éstas no serían reconocidas.

Si alguna gente explota normas con buenos resultados con fines de interés propio sólo puede ser porque los otros están dispuestos a permitir que las normas tengan presencia sobre el interés propio. Además, incluso los que apelan a la norma suelen creer en ella, de lo contrario la apelación podría no tener mucho poder. El poder de las normas deriva de la tonalidad emocional que les dé poder sobre la mente. Es posible falsear la emoción pero la cosa real es más convincente (*Ibid*: 120).

En este sentido, cualquier interpretación de la teoría goffmaniana que sostenga que éste presenta una sociedad fincada en el engaño y en la simple manipulación instrumental de las normas sociales, cae en un error. Para Goffman existe un tránsito normal y constante entre el cinismo y la sinceridad y, además, reconoce que las normas sociales están siempre presentes e interiorizadas en los individuos. Sin embargo, su lectura acentúa la capacidad de interpretación que el actor tiene sobre ellas, y explica la forma en la que éstas pueden ser utilizadas como factores de expresividad en cualquier interacción social.

Este tipo de imputaciones se desprenden de una de las conclusiones que derivó de *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Ésta se refiere a la *dialéctica fundamental* de la realidad social, que a continuación reproducimos:

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» (Goffman, 1997: 25).

Llegamos ahora a la dialéctica fundamental. En su calidad de actuantes, los individuos se preocuparán por mantener la impresión de que actúan de conformidad con las numerosas normas por las cuales son juzgados ellos y sus productos. Debido a que estas normas son tan numerosas y tan profundas, los individuos que desempeñan el papel de actuantes hacen más hincapié que el que podríamos imaginar en un mundo moral. Pero, *qua* actuantes, los individuos no están preocupados por el problema moral de cumplir con esas normas sino con el problema amoroso de construir la impresión convincente de que satisfacen dichas normas. Nuestra actividad atañe en gran medida, por lo tanto, a cuestiones de índole moral, pero como actuantes no tenemos una preocupación moral por ellas. Como actuantes somos mercaderes de la moralidad. (...) Para emplear un conjunto de imágenes distintas, la misma obligación y la misma circunstancia de aparecer siempre en una firme posición moral, de ser personajes socializados, nos obliga a actuar como personas prácticas en las técnicas del montaje escénico (Goffman, 1997: 267 - 268).

Cuando Goffman planteó esta relación dialéctica entre la realidad y las representaciones, es decir, entre el mundo social y el uso que dan los actores a las distintas normas para sostener la impresión fomentada, quiso expresar que como personajes nos vemos obligados a actuar conforme aquello que presentamos.

Una vez iniciado un proceso interactivo, los individuos se preocupan por mantenerlo, evitando cualquier tipo de interrupción que amenace el orden de realidad definido. Por lo mismo, *qua* actuantes, la preocupación fundamental es la de alcanzar una coherencia expresiva de crédito y legitimidad a la actividad emprendida.

Dicho interés no es puramente instrumental, es decir, no se desprende únicamente del deseo de alcanzar un fin preestablecido al que hay que adaptar los medios necesarios para realizarlo; sino que también está relacionado con el propio sentido de la realidad.

Un individuo actúa estratégicamente para manipular a su auditorio. Puede hacerlo por una gran cantidad de motivos: agradar a su interlocutor, alcanzar un ascenso en el trabajo, conquistar a una chica, alimentar su ego, etcétera. Pero, independientemente de sus objetivos, una vez que inicia una interacción y que se presenta en ella como un personaje, es *depositario* de una serie de expectativas y obligaciones que debe cumplir para hacer plausible su actuación. En este sentido se le imponen líneas de actuación que debe asumir e interpretar para mantener la situación definida y la coherencia de su comportamiento. Todo ello delimitado por la aplicación de marcos

interpretativos y el cumplimiento de las normas sociales que encarnan.

De esta forma se actualiza un ordenamiento ritual que carga de sentido a la realidad y que se sustenta sobre tres premisas básicas: actuar conforme a la imagen que se presenta, reconocer la actuación del otro (u otros), y respetar la división del trabajo que se da al interior de un sistema interactivo.

Con estas tres premisas se demuestra que aquello que Goffman denominó la dialéctica fundamental de la realidad social, no hace referencia al hecho de que los actores posean una relación puramente instrumental con las normas sociales sino que, por el contrario, indica que se construyen en, y a partir, de ellas y de la interpretación que realizan. Sin embargo deja ver que esa adecuación con las exigencias de la interacción muchas veces se traduce en obligaciones expresivas que convierte a los actores en *mercaderes de moralidad*.

El tratar con tacto a nuestros interlocutores, el utilizar prácticas protectivas para cuidar la impresión fomentada por los otros, el utilizar prácticas defensivas para cuidar la propia y el seguir los rituales de deferencia, tiene que ver con el tipo de actividades que realizamos para darle un sentido de normalidad y predicabilidad a la situación en la que nos encontramos. En el momento en el que actuamos respetando o reproduciendo el ordenamiento ceremonial de los encuentros cara a cara, normalizamos nuestra percepción sobre la realidad, alimentando aquello que Giddens denominó *seguridad ontológica* (Giddens, 1995).

Asimismo, cuando los individuos obedecen normas, a menudo tienen un resultado particular en la mente: desean evitar la desaprobación de otra gente.

La conducta guiada por la norma es apoyada por la amenaza de las sanciones sociales que hacen que sea racional obedecer las normas (...) las normas no necesitan sanciones externas para ser efectivas. Cuando las normas son internalizadas se las sigue aún cuando la violación pueda pasar inadvertida y no ser sometida a sanciones. La vergüenza y la previsión de la vergüenza es una sanción interna suficiente (Elster, 1996: 120).

Esta concepción del seguimiento de las normas posee una estrecha relación con el tratamiento que Cooley formuló sobre la constitución del *self*. Cuando este autor hablaba del *looking glass self*, como el proceso simbólico a partir del cual la persona logra conformarse una imagen de sí mismo, basándose en las impresiones que despierta en los otros,

puso el acento en la idea de que el individuo actúa siempre en relación a otros, fijándose en lo que provoca en ellos y en las consecuencias que dicho efecto posee sobre su estado emocional y cognitivo¹⁷.

Esta explicación de la constitución del *self* incorpora, de forma indirecta, una tesis que será central para el interaccionismo simbólico. Dicha tesis se refiere a la idea de que lo social está en uno mismo. En el momento en el que el actor reconoce significativamente la reacción de los otros, hace uso de un código cultural que le permite juzgar y valorar lo ocurrido. Parte de ese código está conformado por las normas sociales, que le indican lo que es pertinente hacer en una situación determinada. La incorporación de las normas en la conciencia hace posible que los individuos se autocontengan, del mismo modo que permite que exista un consenso operativo sobre lo que debe hacerse.

Goffman dedicó varios estudios a analizar esa dimensión de las normas sociales, y si bien compartió parcialmente esa tesis, va a imprimir una mayor importancia a los factores externos que circunscriben la actuación de los individuos.

Por ejemplo, en su trabajo sobre el estigma, distingue las normas que restringen la identidad personal, de aquellas que norman la identidad social. Antes de llegar a ese punto, habrá que especificar lo que entiende por cada una de ellas. Por *identidad personal* entiende el tipo de identificación que el actor adquiere como sujeto único y portador de atributos sociales, mientras que por *identidad social* asume la percepción que se obtiene como resultado de la realización de los distintos roles que el individuo ejecuta en su vida cotidiana. De este modo, son parte de la identidad personal todos los elementos sobre los que descansa la linealidad de una historia de vida, es decir, las características físicas, el nombre, la fecha de nacimiento, la memoria, etcétera. En contraparte, la identidad social se ve determinada por toda aquella información del individuo que forma parte de su personalidad en tanto actor social, es decir, los signos de prestigio y de estigma, el comportamiento, el rol que desempeña, etcétera (Goffman, 2001: 73 – 80).

Marcando esta diferencia, apunta que en la esfera de lo público la identidad social está referida a las expectativas y obligaciones que encarna un rol específico. Dicha normatividad no se desprende únicamente de aquello que el actor ha incorporado en su conciencia, sino

¹⁷ Es importante señalar que este proceso de confrontación con la reacción de los otros puede darse en la propia conciencia, a modo de diálogo interno. Recordemos en este punto el tratamiento que Mead le dio a los símbolos significantes, y al diálogo interno que existe entre el *yo* y el *mi*.

que descansa sobre las características objetivas y estereotipadas que acompañan al rol y al medio en el que se desempeña, mismas que están acompañadas de marcos interpretativos que las hacen comprensibles y significativas.

En muchas ocasiones la infracción de estas normas está acompañada de sanciones externas, que pueden abarcar desde un simple gesto de desaprobación del auditorio, hasta la estigmatización del individuo.

Por otro lado, la identidad personal está referida al manejo de la información: saber qué tanto mostrar de uno, cómo hacerlo, cuándo hacerlo, etcétera, son elementos que sólo se le pueden exigir al sujeto en tanto soporte identitario.

Los dos niveles o campos de operación de las normas sociales explican la multidimensionalidad con que Goffman entendió el orden interaccional. A diferencia del individualismo interaccionista, la dramaturgia consideró, al igual que las características de la conciencia, las condiciones externas de cada interacción social.

Para la dramaturgia, así como el actor se autocontiene y se expresa a partir de la interpretación subjetiva que posee sobre la situación social, actúa con relación a las condiciones estructurales del rol que personifica.

Un ejemplo de esta dualidad la podemos encontrar en la explicación que da Goffman sobre el rubor. Para él, la vergüenza y el rubor son sensaciones experimentadas por el individuo siempre que proyecta una definición incompatible de sí mismo. Dicha sensación se gesta "naturalmente" en el propio actor. Por lo mismo, podríamos suponer que incumbe únicamente al sujeto de la vergüenza, es decir, que se manifiesta como una incompatibilidad de carácter racional que depende de la vivencia subjetiva del actor. Sin embargo, Goffman demuestra que así como afecta al actor, el rubor posee una función social única, que debe explicarse desde la esfera del orden interaccional. De este modo señala que es una marca que posee la función de indicar que en una interacción social se han presentado principios organizativos incompatibles (Goffman, *en* Díaz *comp.*, 2000).

Esto nos permite comprender que el cumplimiento de las normas sociales y el deseo de los otros de que sean cumplidas tienen distintas funciones, una de ellas se refiere a la afirmación de identidades, a nivel individual y grupal. Las normas de vestimenta, de vocabulario, de modales, etcétera, alimentan el sentido de pertenencia a un grupo, y eso mismo es causa suficiente para que el actor tenga el interés de afirmarlas.

Con lo dicho hasta el momento, estamos ante la posibilidad de reconstruir una explicación amplia sobre lo que es, para Erving Goffman, el orden interaccional.

Para comenzar, habría que hacer explícito el hecho de que para Goffman, del mismo modo que para Durkheim, existe en la sociedad una necesidad de consenso. Todas las investigaciones que emprendió como observador participante, le arrojaron la evidencia de que en cada proceso interactivo existe un orden, un contexto organizado que funciona como marco y sostén de una gran cantidad de conductas repetitivas, que posibilitan la creatividad humana.

Aún en los hospitales psiquiátricos o entre las personas estigmatizadas, Goffman encontró esta configuración del orden: cada esfera de la realidad social se encuentra estructurada; conformada en un subuniverso simbólico dentro del cual cada acto y cada acción cobran sentido.

De este modo, pudo desarrollar una teoría sobre las interacciones sociales que desentrañó los mecanismos y elementos que hacen posible la existencia de esa organización.

En sus primeras obras, Goffman sostuvo que cada encuentro social es promisorio e inferencial. Esto significa que siempre que dos o más individuos se encuentran en presencia física inmediata, enfrentan una realidad nueva a la que deben dar soluciones para alcanzar sus fines. Dicha realización encierra un problema que será de vital importancia para todo actor social: el manejo de la información. Cada individuo debe inferir, de lo que el otro —u otros— le muestran, qué de todo eso es real, así como cuál es la información relevante que debe utilizar para definir su situación. Por otra parte, debe emplear los vehículos de signos necesarios para presentar, del mismo modo, una actuación pertinente y confiable.

Al asumir que todo individuo presenta ante los otros aquella parte del *self* cristalizada en estereotipos sociales (personajes), Erving Goffman acepta, en un primer momento, que la información a la que se enfrenta cada actor nunca va a ser la "verdadera". El *otro* se le presenta como una máscara, como un personaje que guía su acción a partir de líneas de actuación preestablecidas¹⁸. Por lo mismo se crea la necesidad de asumir un consenso operativo, que se basa en un acto de fe o confianza a partir del cual se infiere el resto de la interacción.

En *La presentación de la persona en la vida cotidiana* sostiene:

¹⁸ De esta concepción surge la idea, plasmada en *La presentación de la persona...*, de que todo proceso comunicativo es asimétrico, ya que reconoce un doble flujo comunicativo: por un lado aquel que es controlado por el actor, y por otro aquel que se manifiesta en sus gestos impensados.

Por lo general, las definiciones de la situación proyectada por los diferentes participantes armonizan suficientemente entre sí para que no se produzca abiertamente una contradicción (...) se espera que cada participante reprima sus sentimientos sinceros inmediatos y transmita una opinión de la situación que siente que los otros podrán encontrar por lo menos temporariamente aceptable. El mantenimiento de esta apariencia de acuerdo, esta fachada de consenso, se ve facilitado por el hecho de que cada participante encubre sus propias necesidades tras aseveraciones que expresan valores que todos los presentes se sienten obligados a apoyar de palabra. Además, hay por lo general en la formulación de definiciones una especie de división del trabajo (Goffman, 1997: 21).

Esta concepción lo lleva a plantear la dramaturgia como una propuesta teórica dedicada a estudiar las artes del "montaje escénico", a entender los recursos expresivos presentes en toda interacción, que hacen posible el manejo de las impresiones.

Entendida en este nivel, la dramaturgia puede ser flanco de fuertes críticas. Una de ellas la formuló Jeffrey Alexander quien, en su afán por construir una nueva teoría totalizante heredera de la tradición parsoniana, acusó a la teoría goffmaniana de presentar una idea del orden social basada en el individuo:

Goffman pinta un cuadro estratégico y maquiavélico de la vida social, en el cual los individuos utilizan la astucia y la falsa publicidad para hacer su voluntad. El orden social no se basa en motivos sinceros, no implica solidaridad ni refleja valores superiores. Por el contrario, con el objeto de crear un "venero de consenso", tiene que haber la "supresión de sentimientos íntimos". El orden es sostenido por "cada participante que oculta sus propias necesidades..." (Alexander, 1989: 189).

Sin embargo, pareciera que estos autores (Gouldner, Alexander) desconocieran la totalidad de su obra y pensamiento. Goffman nunca afirmó que el orden social descansara sobre los individuos atomizados, sino que demostró la trascendencia de estudiar los contextos interactivos como una dimensión más que nos permite entender lo social. Esta postura franca, afirma la existencia de distintos niveles normativos que se entrecruzan en la sociedad, y que uno de ellos es el de los encuentros cara a cara que, efectivamente, se hallan determinados en gran medida por la expresividad de los actores y los comportamientos ceremoniales a los que dan vida.

Desde esta perspectiva no afirma que la sociedad en su conjunto se sostenga sobre la base de las miradas y los movimientos corporales, así como tampoco sobre los rituales de deferencia o las expresiones del tacto (todos ellos fundamentales para el orden interaccional). De hecho parecería irrisorio plantear algo semejante. El propio Goffman, al final de la obra antes citada, afirma que el estudio dramático es uno de los cinco enfoques desde los que debería ser estudiada cualquier institución social, siendo los otros cuatro el técnico, el político, el estructural y el cultural (Goffman, 1997: 255 - 256).

Pero entonces, ¿qué debemos entender por orden interaccional?, ¿qué relación guarda con el orden social?

Para iniciar habría que decir que es la esfera de realidad que Erving Goffman se propuso estudiar, conformada por el cúmulo de interacciones cotidianas a las que se enfrenta cualquier individuo. Este nivel, además, se le presentó ordenado: toda interacción, por azarosa e insustancial que nos parezca, obedece a una ordenación del sentido de la realidad que la hace significativa.

Algo tan automático y rutinario como subirse a un microbús, implica un grado de organización que, como actores legos, no reconocemos. El hecho de pararnos en la esquina, de identificar el color del letrero que muestra la ruta del vehículo, el levantar el brazo, el subir por la puerta delantera, el indicarle al chofer nuestro punto de bajada, entregando el dinero exacto y sin saludar, en fin, la serie de acciones que emprendemos con relación al chofer para indicarle una parada, forman parte de aquello que Goffman identificó como el orden interaccional.

Este orden se debe en gran medida a los presupuestos cognitivos que todos los miembros de una comunidad comparten. En el caso anterior, por ejemplo, tanto aquel que detiene un microbús, como cualquier chofer, saben que es pertinente hacer esa serie de gestos para hacer una parada. Saben que tiene un significado específico: "levantar la mano para hacer uso del transporte público".

Si el chofer no se detiene y lleva el vehículo vacío, el transeúnte sabrá que, quizás, éste terminó su jornada laboral o que se dirige a recargar el combustible. Si, por el contrario, no se detiene y lleva el vehículo semi-lleño, el transeúnte se sentirá ofendido o contrariado, y lo más seguro es que insulte al operador (sobre todo si tiene prisa). Una tercer situación, se podría dar si el chofer no se detiene y lleva el vehículo lleno, ya que en ese caso la interpretación podría girar en el sentido de la falta de cupo. La cuarta, y más normal, sería que el chofer se detuviera y que nuestro personaje emprendiera el camino esperado.

Con este ejemplo podemos poner de relieve que toda interacción social posee un código, una serie de pautas institucionalizadas que permiten que los actores definan el curso de su acción. Estas pautas, además de estar conformadas por elementos cognitivos, están dadas por las normas sociales que, según la región de la realidad en la que nos encontremos, serán de carácter distinto.

Regresando a nuestro ejemplo, podemos decir que cada uno de los participantes en la interacción posee conocimientos sobre las actitudes y normas que regulan su contacto. El operador, en tanto *chofer* (personaje social), sabe que debe detenerse para que suba el transeúnte, sabe lo que debe cobrarle, sabe el tipo de trato que espera recibir, sabe, también, que debe fijarse en la apariencia del que pide la parada para evitar ser asaltado, en fin, posee una serie de conocimientos sobre la vida práctica y sobre las normas que regulan su actuación, que le permiten realizar correctamente su trabajo. Por otro lado el transeúnte, en tanto *usuario* (otro personaje social), posee el mismo tipo de conocimientos: sabe cómo pedir la parada, sabe que no puede saludar al operador del mismo modo en que saluda a su esposa o a su mejor amigo (ya que esas formas están destinadas a nuestra actividad en el *trascenio*), sabe cuándo dar el dinero para no interrumpir o distraer al chofer. De esta forma, a partir de sus roles y de su identidad social, ambos personajes saben cómo definir la situación en la que se encuentran y, una vez definida, se verán circunscritos a ella.

La estructuración que los distintos actores logran alcanzar sobre los conocimientos que poseen, se desprende de los marcos interpretativos primarios y secundarios que son de origen social. La aplicación de estos marcos les permite interpretar la realidad.

Para utilizar de nuevo nuestro ejemplo, el uso del transporte público está enmarcado en la idea de que toda persona tiene el derecho de gozar de sus servicios. En un país democrático en el que se respetan las garantías individuales, cualquier hombre o mujer posee la libertad de utilizarlo y el derecho de no ser discriminado. El marco interpretativo primario le indica esto. Sin embargo, en las variantes que analizamos anteriormente (en las que el operador no se detiene), pudimos ver cómo frente a la insatisfacción de una expectativa, el individuo debe aplicar marcos secundarios que le den nuevas lecturas de la situación.

La aplicación de los marcos interpretativos, que normalizan y proveen de orden a toda interacción social, vinculan el orden interaccional con el orden social, ya que al ser aplicados en cualquier actividad práctica se legitima una forma de dar explicación a la realidad, misma que está en estrecha relación con las estructuras sociales.

Si bien es cierto que la realidad se nos presenta ordenada¹⁹, sería un gran error suponer que esa organización es independiente al individuo y que no corre ningún peligro. Para Goffman cada actor, al momento de interactuar, hace todo lo posible por normalizar la situación y, para realizar dicha actividad, requiere del manejo de todas las artes del montaje escénico, que deben hacer de su representación algo coherente, expresivo y significativo.

Este interés por armonizar la proyección de una situación con la de los otros actores, radica en la necesidad que tiene todo individuo de hacer de la realidad un campo legible, predecible y normalizado, en el que pueda surgir la confianza para realizar sus deseos y objetivos. Además, todo actor es consciente de que sobre cualquier interacción existe un halo de tinieblas que amenaza con destruirla: dar un paso en falso, descuidar el flujo de información no controlada, presentar una definición incompatible de sí mismo, revelar un secreto, son factores suficientes para destruir la definición de una situación o la imagen de un actor.

Por otro lado, el orden interaccional no puede ser comprendido si se olvida que, ante todo, es un orden de carácter ritual.

[El orden interaccional] está basado en el carácter moral de la interacción y en la repetición ritualizada. El componente moral se basa en compromisos respecto a ideales generales de reciprocidad con exigencias diferentes de las del orden social. (...) Los pequeños rituales estructuran las relaciones cara a cara. Proporcionan un elemento esencial de cohesión social y, al mismo tiempo, establecen un factor de continuidad en las biografías personales (Sebastián de Erice, 1994: 244).

La realización de rituales en nuestra conducta cotidiana resulta fundamental para el mantenimiento de la sociedad, ya que, gracias a ellos, afirmamos valores y sentimientos que dan cohesión a cada encuentro. Así mismo, permiten que los impulsos naturales de cada individuo sean contenidos con el afán de contribuir en la definición y el mantenimiento de situaciones aceptables, en las que se concreta un acuerdo de tipo operativo que hace posible la realización de los intereses y deseos de los actores de forma económica.

¹⁹ Esta idea de orden es muy cercana a la actitud natural de la fenomenología, ya que implica la asunción de todo actor social de que la realidad, o el sentido de realidad, es a problemática.

Collins subrayó la influencia de Durkheim en esta faceta de la teoría goffmaniana, y apuntó los ingredientes que conforman los rituales de la vida diaria moderna:

1. El ritual es un fenómeno microsocia, porque se realiza cara a cara, pero tiene consecuencias macrosociales al influir fuera de la situación.
2. Los participantes desarrollan un foco de atención compartida.
3. Los participantes comparten el mismo estado emocional.
4. Se produce una intensificación de los sentimientos.
5. Las consecuencias de las interacciones rituales conforman la conducta subsiguiente, los pensamientos y los sentimientos de quienes participaron; los rituales producen y reproducen sentimientos morales en las personas (Collins, *Cit. Pos.* Sebastián de Erice, 1994: 121).

Como resultado del orden ritual de cada encuentro social, Goffman señalará que toda interacción es un microsistema que posee límites y estructuras propias. Los bordes que definen lo propio de cada encuentro son flexibles, pues varían cada vez que se aplican marcos interpretativos. Así mismo, permiten que las estructuras sociales influyan de forma difusa al interior del sistema, ya que gracias a las reglas de transformación la realidad externa se incorpora de diversas maneras.

Esta interpretación lo aleja de cualquier tipo de determinismo estructural, y le permite afirmar que el orden interaccional suaviza las relaciones sociales, ya que aporta la posibilidad de que nazca la empatía entre los participantes de un encuentro.

Por todo lo dicho hasta el momento, podemos decir que el orden interaccional está definido por el *modus vivendi* que se produce y reproduce en cada encuentro social. Este orden circunscribe y limita la actividad de los actores a ciertas pautas de acción, ya que en él se definen las obligaciones y expectativas de cada participante. Sin embargo, al ser un mecanismo que produce estados de normalidad y predicabilidad en la realidad social, habilita al actor a hacer uso de su creatividad para dar soluciones o manipular el encuentro con miras a obtener resultados.

Los factores estructurales, como el rol social o el estatus, proveen al individuo de una serie de obligaciones y expectativas que debe cumplir para mantener el orden interaccional. Pero, como ya se dijo, depende de su habilidad en el manejo de los recursos dramáticos para llevarlo a cabo. Por lo mismo, el individuo requiere una participación activa durante el transcurso de toda la interacción: tiene que interpretar cons-

tantemente la realidad, inferir conocimientos de ella, evitar cualquier evento disruptivo, negociar y controlar la definición de la situación. Todo ello con el objetivo de normalizar la realidad y generar estados de confianza.

En el siguiente capítulo analizaremos la intervención de la acción mendaz como uno de los recursos que posee el actor para mantener el orden interaccional.

Antes de pasar al siguiente apartado, en el que analizaremos la producción de confianza en los sistemas interactivos, nos gustaría terminar con una enumeración de los principios de tipo normativo que influyen en toda interacción focalizada ya que, gracias a ellos, podemos comprender con mayor profundidad la manera en la que cada individuo enfrenta cada situación social.

- a. Cada participante debe presentarse ante los demás de forma modesta, mostrando circunspección en todos sus actos.
- b. Cualquier individuo con las características sociales adecuadas tiene el derecho moral de esperar una valoración positiva de los demás.
- c. Si alguien da a entender, de forma explícita o implícita, que posee determinadas características, debe poseerlas de hecho.
- d. Cada actuación debe ser coherente con el tipo de presentación y definición que lanza.
- e. Los valores sociales indican que las personas tienen el derecho y el deber de perdonar oficialmente a quienes les han ofendido, siempre que no se hayan sobrepasado y estén dispuestos a rectificar.
- f. Lo importante es recuperar el equilibrio social (Sebastián de Erice, 1994: 97).

La producción de confianza en los sistemas interactivos

La mayoría de las acciones que realizamos en el curso de nuestra existencia parten de la confianza. Sin ella no podríamos plantear ni identificar posibilidades de acción.

Aun cuando ponemos en entredicho la veracidad u honestidad del otro, confiamos en cuestiones básicas que nos permiten definir nuestra acción como "no confiada". Existe algo más allá de la contingencia, que nos indica que el mundo es lo que parece ser; que aún siendo cautelosos y circunspectos en relación con el otro, el sentido de los acontecimientos es lógico y razonable. Y es que el ser humano necesita confiar en el mundo, ya que de lo contrario se cancelaría el campo de la racionalidad.

Sin confianza la sociedad se nos impondría como un proyecto irrealizable. La angustia y la ansiedad serían una constante que paralizarían la posibilidad de toda interacción.

Profundizando esta reflexión, podemos afirmar que la confianza es experimentada por cualquier actor social en dos dimensiones. La primera de ellas, se refiere a un sentimiento profundo que, en el campo vivencial de cualquier hombre, le indica que su concepción del mundo es la correcta; la segunda, en cambio, basada en esa confianza básica, se dirige a la realidad en tanto campo de realización instrumental o expresiva, en la que surge el sentimiento de confianza o desconfianza sobre los otros o la situación compartida.

La primera dimensión se refiere a la confianza que tenemos sobre el mundo, los hombres y uno mismo; y es muy cercana a aquello que fenomenológicamente se denomina la *actitud natural*.

Para esta tradición, la actitud natural está vinculada con la puesta en paréntesis que los actores legos realizan, de forma inconsciente, sobre el curso de la realidad. Gracias a ella pueden actuar sobre el mundo, ya que posee la cualidad de imponer un sentido práctico en la conciencia que se dirige a dominar, más que a comprender, el horizonte vivencial de la vida cotidiana.

Esta actitud aporética con la que los hombres experimentan su vida, se desprende del cúmulo de conocimientos compartidos que hace posible la existencia de la *intersubjetividad*; misma que, implícitamente, se construye y afirma en las tipificaciones del sentido común que permiten el intercambio significativo de explicaciones y emociones que imprimen un sentido lógico y social al universo (Schutz, 1995).

Entendida desde este punto de vista, la confianza se nos presenta como un eje existencial que hace posible que llevemos a cabo las actividades de nuestra vida: confiamos en la concepción de tiempo, espacio e identidad con las que definimos todo lo que nos rodea. De este modo, la sentimos como el fundamento emocional sobre el que descansan las construcciones de tipo cognitivo que dan sentido a nuestra vida cotidiana.

Anthony Giddens explicó que este tipo de seguridad se genera en aquello que, el psicólogo Erik Erikson, denominó *confianza básica*. Para él, ésta es conformada en los primeros años de vida de cualquier individuo, y se sustenta en la vinculación espacio-tiempo que, de forma emocional, se da entre los padres y los hijos.

En ese primer periodo de vida del ser humano, la realidad se estructura a partir de la relación que, mediados por la figura de los padres, establecemos con los objetos y el entorno. Dicha relación inicia con una

total dependencia entre el mundo, los padres y el hijo. Psicológicamente se establece una identidad entre el universo que nos rodea y esa imagen protectora que encarnan los progenitores.

Sin embargo, conforme el individuo se va desarrollando, empieza a establecer vínculos propios; y la seguridad que emanaba del principio de identidad *padres-mundo*, empieza a convertirse en un principio de identidad propio. El niño comienza a reconocer sus posibilidades de intervención en el curso de los objetos diferenciados y, así mismo, comienza a experimentar el estado de "presencia" y "no presencia" de los padres, como una relación temporal que no vulnera la posibilidad del retorno.

Así, se gesta una confianza básica, anclada en un espacio potencial (el mundo conocido), que da estructura y carga de significado al cúmulo de experiencias subjetivas que se desprenden de la estimación de los otros.

La seguridad básica es el escudo que desde temprana edad se genera en la conciencia de los hombres para enfrentar la angustia y la ansiedad que despierta la indeterminación de la realidad (Giddens, *en* Beriaín, 1996).

Páginas atrás mencionamos que toda interacción social se encuentra envuelta en un halo de tinieblas. Lo que con ello quisimos expresar es que, detrás de las respuestas que con el sentido común damos a los acontecimientos de nuestra actividad práctica —que robustecen nuestro sentido de realidad—, existe la posibilidad de que ante una realidad disruptiva todo lo que asumimos por verdadero y natural se torne frágil e inestable.

Los experimentos realizados por Harold Garfinkel, desde la etnometodología, tuvieron como objetivo mostrar las explicaciones y conocimientos que los actores emplean para realizar sus rutinas cotidianas; así como evidenciar la inestabilidad de nuestras explicaciones sobre el mundo y el estado de las cosas.

Uno actúa sin cuestionarse por qué obra de esa manera, y esa actividad no consciente es la que alimenta nuestro sentimiento de seguridad sobre la vida. Por lo mismo, podemos decir que la conciencia práctica es el basamento sobre el que se erige nuestra confianza existencial.

El propio Giddens denominó a este sentimiento profundo *seguridad ontológica*, y sostendrá que, a partir de ella, surge nuestra esperanza en el mundo y nuestro coraje ante la vida.

Por lo dicho hasta el momento, podemos afirmar que una vez constituida la confianza básica en la conciencia de los actores sociales, la actividad práctica, y las rutinas en las que se realiza, alimentan nuestra

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

concepción sobre la realidad, y nos permiten contrarrestar el abatimiento de la angustia y de la ansiedad que nos despierta el sinsentido de la existencia.

Esto no significa que nuestra actividad rutinaria nos limite a un solo tipo de comportamiento. La confianza implica creatividad, deseos de enfrentar lo desconocido, de dar soluciones nuevas a lo que nos violenta ya que, anclados en un mundo que nos parece seguro (que emerge de nuestra seguridad básica y del espacio potencial que abarca) nos encontramos en la posibilidad de aventurarnos y de probar lo nuevo. Sabemos que, en el peor de los casos, retornaremos a nuestra actitud natural en la que el mundo vuelve a ser aproblemático.

La confianza en sí misma, por su propia naturaleza, es creativa en un cierto sentido, ya que trae consigo un compromiso que es un 'salto a lo desconocido', un abandonarse a la suerte, lo cual implica una preparación para aceptar nuevas experiencias. Sin embargo, confiar también es (inconscientemente o de otra forma) hacer frente a la posibilidad de la pérdida (Giddens, *en* Beriaín, 1996: 49).

En su segunda dimensión, la confianza es un "confiar en el otro" en tanto interlocutor y coparticipe de una actividad emprendida, y un "confiar en lo que hacemos", en tanto horizonte cognitivo y emocional en el que depositamos todo nuestro interés. Es fácil comprender que sin la seguridad ontológica, no existirían ni la esperanza ni el coraje para emprender nuestras interacciones cotidianas, y quizás en este punto nos enfrentamos a una paradoja: nuestra actividad rutinaria alimenta nuestro sentido de normalidad y confianza en el mundo experimentado pero, al mismo tiempo, si careciéramos de estas últimas, no podríamos emprender las acciones necesarias que las sustentan.

Dicha lectura nos presenta dos niveles interdependientes de confianza que, si bien experimentados en el mismo individuo, poseen orígenes distintos.

La seguridad ontológica, o confianza en sentido existencial, se produce como una experiencia íntima e inconsciente, que si bien tiene sus orígenes en la experiencia social de los individuos —en sus primeros años de vida—, se manifiesta como un principio psicológico y "natural". En cambio, la confianza depositada en los otros se genera en el intercambio que, de facto, tienen dos o más individuos en su vida cotidiana. En este sentido necesita de su esfuerzo. Son ellos los que tienen que realizar acciones significativas que normalicen la realidad compartida.

El segundo tipo de confianza presupone a la primera y, en tanto se concrete efectivamente en el horizonte emocional y cognitivo de los actores, refuerza y reafirma la seguridad ontológica que la hizo posible.

Niklas Luhmann se refiere a este tipo de mecanismo como un componente fundamental que hace posible la reducción de la complejidad. Para Luhmann la confianza es un recurso necesario para el funcionamiento de cualquier sistema, y afirma que, ante la imposibilidad de conocer en su totalidad los elementos que conforman el entorno, la confianza se manifiesta como un sentimiento íntimo de seguridad que habilita la acción al permitirle ahorrar tiempo.

Cada vez que nos enfrentamos a una situación nueva surge en nosotros la necesidad de arriesgarnos, de apostar que aquello que suponemos del otro y de la situación es confiable. Dicha predisposición no implica que estemos seguros de que aquello sea verdadero, sino de que es definible dentro de ciertos parámetros en los que se hace posible que nuestra actuación tenga sentido. La confianza en esta dimensión opera como un mecanismo de delimitación de la realidad con el que logramos reducir el espectro de nuestras posibilidades.

La confianza no está interesada en conocer la verdad esencial acerca de un asunto, sino en el éxito de la reducción de complejidad, en el hecho de que la aceptación del riesgo implicado se ha probado por sí misma en la vida social y, de este modo, llega a ser una fuerza motivadora, que produce mayor testimonio. La confianza está relacionada consigo misma, en tanto que es necesario asegurar su capacidad para extender el cumplimiento de su función (Luhmann, 1996: 119).

Desde esta perspectiva, la confianza deja de ser un presupuesto básico para volverse un acto consciente. Uno confía o desconfía y, a partir de ello, define el curso de su acción.

Para Luhmann toda interacción social se establece sobre la base de un capital de confianza. Gracias a él, los individuos pueden dirigir su presente hacia el futuro que siempre es incierto.

Al confiar reducimos la complejidad —real, social y temporal— de nuestro entorno, ya que ante lo inconmensurable que es éste, la acción confiada permite generalizar nuestras expectativas, superando el déficit de información que poseemos. Es así como la confianza despierta una gran seguridad sobre los individuos.

La confianza amplía, por consiguiente, las posibilidades de acción en el presente, orientándose hacia un futuro que —aunque permanece incierto— se hace confiable. Es un mecanismo de reducción de la complejidad que aumenta la capacidad del sistema de actuar coherentemente en un entorno aún más complejo. Sin embargo, esta reducción de la complejidad no debe entenderse como eliminación de los eventuales peligros. Quien confía se arriesga a ser defraudado. La confianza es una apuesta, hecha en el presente, hacia el futuro y que se fundamenta en el pasado (Rodríguez Mansilla, *en* Luhmann, 1996: XXIII).

Sin embargo, existen umbrales que de ser sobrepasados conllevan a la pérdida de nuestro capital originario. El individuo que abusa de la confianza de otro puede perder toda credibilidad y, con ello, la seguridad que ésta nos brinda.

¿Cuál es la postura de Erving Goffman ante esta problemática?, ¿cómo explica él la producción de confianza en los sistemas interactivos?

Como bien dijimos al principio de este apartado, toda interacción social requiere la confirmación de un estado de confianza para poder llevarse a cabo. Goffman, conciente de este hecho, reconocerá que por principio existe una apertura cognitiva y emocional hacia los otros, y que dicha apertura se fundamenta en el reconocimiento común de normas interiorizadas que dan un carácter moral a todo sistema de interacción. Mauro Wolf, analizando el concepto de confianza en la obra de Goffman, afirmará que desde un inicio “nos fiamos de las personas porque así nos lo exigen las situaciones y las posiciones recíprocas en las que tales situaciones nos colocan” (Wolf, 1994: 93).

Más allá de este presupuesto normativo, Goffman pondrá el acento en las condiciones interaccionales que dan vida a los estados de confianza. Del mismo modo en que sostiene que el orden interaccional se concreta por la doble influencia de las estructuras interactivas y del esfuerzo creativo y expresivo de los actores, sustenta la idea de que la confianza sólo puede surgir como resultado de la actividad normalizadora de los individuos en el transcurso de la interacción.

Lejos de sostener, como lo hizo Garfinkel, que la confianza es un prerequisite que se pide en todo encuentro para que pueda surgir un sentimiento de normalidad, Goffman dirá que ésta es producida gracias a la actividad coordinada de los distintos actores que se preocupan por normalizar la situación en la que interactúan (Misztal, 2001).

Por lo tanto, no sólo afirma la confianza en la primera de las dimensiones que expusimos, sino que sostiene que, en la segunda de sus

dimensiones, ésta es producida por los actores mismos en tanto habilitadores del orden interaccional.

Para Goffman toda interacción es experimentada con naturalidad por los actores sociales. Dicha sensación, sin embargo, no está de ningún modo garantizada: en cualquier momento puede romperse como consecuencia de una disrupción que cuestione la definición de la realidad prevaleciente.

Ante esta perspectiva, reconoce que la normalidad se construye de forma colectiva, a partir del esfuerzo expresivo y práctico que realizan los individuos para reproducir las rutinas de la vida cotidiana. Dicho esfuerzo no implica que exista una actitud consciente en los actores que les indique que al hacer lo que hacen reproducen los estados de normalidad, sino que, por el contrario, se enfrentan a una realidad regulada por normas de interacción a las que deben ceñirse para alcanzar sus objetivos.

Podemos decir, por lo tanto, que la normalidad está basada en un nivel normativo, que permite constituir el mundo de la vida cotidiana como un horizonte regularizado en el que se hace posible concebir nuestra existencia como una continuidad entre el pasado vivido y el futuro planeado. "Nuestra percepción del orden colectivo como normal se sostiene por el seguimiento de normas en nuestro comportamiento que hacen nuestro mundo comprensible, predecible y confiable" (Misztal, 2001: 313).

Sin embargo, aún existiendo este horizonte normativo, cada actor debe resolver la manera en que se presenta ante los otros para hacer de su actuación una actividad legible y significativa, que armonice dentro de la situación en la que tiene lugar²⁰. Al existir esa tendencia en la conciencia práctica de cada individuo, se establece un orden de realidad que se caracteriza por su legibilidad, fiabilidad y predicabilidad.

Barbara Misztal (2001) identificó tres elementos normativos de la propuesta goffmaniana que permiten generar los sentimientos recién expuestos. Estas normas interactivas poseen la función de, por un lado, reducir las contingencias y arbitrariedades del orden interaccional, y por otro, hacer factible la emergencia de los sentimientos de confianza.

Estas normas serán la presentación normal, la estigmatización y el empleo de los marcos interpretativos, ya que todas están relacionadas

²⁰ Los mecanismos que permiten resolver cada interacción son socialmente compartidos. Por lo mismo, podemos decir que tanto la actividad normalizadora, como su experimentación, son realizadas en una dimensión colectiva.

con los mecanismos que simplifican los procesos de formulación de expectativas generalizadas sobre el comportamiento de los otros.

La presentación normal hace posible la predicabilidad del orden, ya que cuando un actor se presenta de la forma esperada, siguiendo las líneas de actuación pertinentes, se afirma la regularidad con la que se producen las rutinas cotidianas. El presentarnos normalmente es una forma de afirmar el orden del mundo y, asimismo, una forma de hacer patente el hecho de que el curso ordinario de la realidad es predecible.

Este presupuesto normativo permite disminuir los riesgos de la interacción, ya que al hacer que ésta se estructure a partir de actitudes predecibles, el actor se encuentra en la posibilidad de reconocer a qué se enfrenta y poder definir, a partir de ello, sus estrategias de acción ahorrando energía.

Únicamente en los casos en que la situación escapa de la rutina, o cuando ésta se ve amenazada, el actuar normalmente se vuelve una empresa conciente²¹, ya que de lo contrario se realiza espontáneamente como resultado de nuestra conciencia práctica.

Por su parte, la estigmatización despierta los sentimientos de fiabilidad del orden, ya que al establecer la distinción entre lo normal y lo anormal, entendidos como representaciones colectivas que se sostienen en los rituales de la vida cotidiana, coloca al individuo ante la certeza de que toda acción que se presente dentro de los parámetros compartidos de normalidad, podrá ser controlable y reconocible.

La estigmatización permite distinguir entre aquello que se encuentra sujeto a normas, y aquello que escapa de ellas. Dicha distinción hace posible que el individuo experimente una situación normal como un campo seguro en el que puede exigir el cumplimiento de las expectativas esperadas, al mismo tiempo que se sentirá obligado a cumplir las propias.

El enfoque interaccional de Erving Goffman permite entender la actividad estigmatizadora como un proceso permanente en el que se redefinen constantemente los parámetros de normalidad. Por ejemplo, ante una disrupción pueden darse explicaciones de segundo orden que normalicen aquello que en su origen se consideraba fuera de lo normal. Este proceso de redefinición constante tiene mucha relación con las luchas de poder, ya que en ellas se estructuran gran parte de los discursos que legitiman distintos órdenes de realidad.

²¹ El hacerlo conciente incorpora la posibilidad del fingimiento. En este sentido veremos cómo la acción mendaz se emplea como uno de los recursos que permiten afirmar las apariencias y, en ese contexto, reproducir el orden interaccional.

El último de los componentes normativos identificados por Miztal es la actualización de los marcos interpretativos. Como ya quedó establecido, éstos son esquemas compartidos por todos los integrantes de una comunidad que permiten interpretar el curso de los acontecimientos. Por lo mismo, esta actividad interpretativa es la que generará el sentimiento de legibilidad del orden: en la medida en que compartimos las interpretaciones de la realidad, el mundo se nos impone ordenadamente y se vuelve comprensible.

Una vez expuestos estos componentes de la actividad situada y su respectiva relación con los sentimientos que generan, podemos afirmar que para Goffman la normalidad de las interacciones sociales se produce en la actividad coordinada de los actores que, como resultado de su conducta ritualizada y estratégica, hacen posible la producción y reproducción del orden interaccional.

Por tanto, dentro de la teoría goffmaniana, la confianza debe ser entendida como el trasfondo de toda interacción que se produce en los procesos de normalización de los encuentros cara a cara. Citando a Barbara Misztal:

La predicabilidad, fiabilidad y legibilidad de las interacciones sociales pueden ser vistas como elementos de la actualización de las normas, y la confianza como un resultado inintencionado de las rutinas de la vida social. Para Goffman, las interacciones sociales no sólo dependen de la rutinaria obediencia de las reglas impuestas por la sociedad, sino también de nuestra habilidad para expresar y leer intenciones detrás de la conducta de las personas; por lo tanto, la confianza es la base esencial de las interacciones de la vida cotidiana, y como tal, nos ayuda a simplificar la información, a reducir la complejidad de las señales y a protegernos de la ambigüedad e incertidumbre de muchas situaciones (Misztal, 2001: 323).

La relación que existe entre el orden interaccional y la confianza se presenta como un principio teórico desde el que podemos construir una explicación sociológica sobre la acción mendaz.

En la medida en que los individuos representan actuaciones limitadas —ceremonial y racionalmente— por los campos significativos que enmarcan las interacciones sociales, y que poseen la necesidad de construir estados de confianza, la mentira se presenta en muchas ocasiones como un recurso expresivo que permite normalizar y sostener el curso de las acciones.

De este modo veremos que la acción mendaz posee una función específica dentro del orden interaccional: generar un equilibrio entre la creatividad del actor y la estabilidad de las interacciones sociales.

III. La acción mendaz en los sistemas interactivos

La verdad es siempre más extraña que la ficción
Rodolfo Usigli

LA MENTIRA EXPRESIVA EN LAS INTERACCIONES CARA A CARA

Erving Goffman describió la realidad social como una gran boda (Goffman, 1997: 47); una ceremonia en la que todos los comensales, hombres y mujeres, se dedican a reproducir y encarnar los valores acreditados por la sociedad. En este sentido, descubrió que la interacción más rutinaria, como lo puede ser la hora del almuerzo en nuestro hogar, posee elementos simbólicos y ceremoniales tan determinantes como aquellos que hacen de la unión matrimonial un gran festejo. En tanto seres sociales, todos representamos uno o varios papeles en la tragicomedia de la vida.

Como en toda ceremonia, en cada interacción social se definen personajes, vestuarios, escenarios, gestos y modales; entradas y salidas, tonos y entonaciones. Así mismo, en cada encuentro se asume que lo que está ocurriendo es real y que, por consiguiente, debe ser tomado como tal. Uno reconoce su papel y lo lleva a sus últimas consecuencias, sabiendo que así puede realizar sus intereses y deseos, además de permitir que la sociedad siga existiendo.

Así como en las bodas cristianas la novia debe vestirse para encarnar la imagen espectacular de la entrega y del final de la pureza, en la vida cotidiana todos debemos vestirnos según nuestra condición y la actividad que emprendemos; y la misma sacralidad que reconocemos en los novios, como centro simbólico a partir del cual todos nuestros gestos cobran sentido aya que gracias a su unión se justifica nuestra vestimenta, nuestra alegría (casi obligada), nuestra embriaguez, nuestro espíritu festivo, la entrega de regalos, etcétera; la reconocemos en cada persona con la que interactuamos: sabemos que, al igual que nosotros, representa un personaje, pero aún así somos conscientes de que es verdadero o que debemos asumirlo como tal.

Existe, por lo tanto, una obligación moral de ser lo que aparentamos ser, o bien de actuar coherentemente con la impresión que presentamos, y esta es quizás una de las aportaciones más importantes de Erving Goffman, ya que nos permite entender que si bien la sociedad está compuesta de múltiples rituales, éstos no son menos estables ni menos determinantes que las estructuras sociales.

En el capítulo anterior presentamos una explicación detallada sobre la influencia de los marcos interpretativos y de la actividad reflexiva de los individuos, así como de la producción y reproducción del orden interaccional. Todo ello con la finalidad de desentrañar los mecanismos que hacen posible que experimentemos la realidad de forma predecible, confiable y legible.

De aquellas discusiones y del carácter moral de los actos comunicativos que intervienen en la realización de nuestras vidas cotidianas, podemos deducir que, en tanto actores sociales, estamos circunscritos a una actividad permanente que exige de nosotros manifestaciones expresivas que no podemos pasar por alto.

Representar un personaje significa dominar los conocimientos que lo encarnan, siguiendo las líneas de actuación que lo hacen significativo, y adecuándonos al campo de entendimiento que prevalece en cada contexto interactivo. Todo esto permite que un encuentro sea normalizado y, como vimos, esto es posible gracias a la actividad práctica y reflexiva de cada actor.

El normalizar una situación hace posible que la realidad se nos presente como verdadera, ya que en una interacción *normal* es más factible que se cumplan nuestras expectativas y que, como consecuencia, reafirmemos nuestras concepciones más profundas y arraigadas sobre el ser de las cosas y los acontecimientos.

Sin entrar en un debate sobre la definición de la verdad, podríamos decir que todo ser humano actúa a partir de un *principio de conformidad*, que relaciona sus pensamientos con lo real, permitiéndole identificar sus acciones con una idea del mundo y del lugar que ocupa dentro de él. De este modo, el hombre religioso encuentra en las múltiples manifestaciones de su existencia signos que afirman la idea de divinidad o, el hombre de ciencia, encuentra en las explicaciones causales y en el control técnico, la afirmación de las leyes rectoras del universo.

Esta noción de *conformidad* está muy relacionada con lo que páginas atrás señalamos sobre la seguridad ontológica, y es de una importancia fundamental para entender los fenómenos sociales.

Para poner un ejemplo sobre este tema, podríamos recordar el cuento de *El nuevo traje del emperador* (Andersen, 1974: 1-7), que nos

brinda un importante material con el que podemos entender la forma en la que opera el *principio de conformidad*. Así, cabría contestar las siguientes preguntas: ¿por qué en el cuento todos vieron hermosos ropajes sobre el emperador donde únicamente había piel?, ¿por qué fue un niño o un borracho el que reveló lo que todos se negaban aceptar?

Podrían haber tres explicaciones convincentes sobre esta historia. La primera de ellas justificaría la actitud colectiva a partir del miedo que despierta la contradicción de las afirmaciones del soberano. ¿Cómo contradecir lo que el rey sostiene? ¡Si dice que es la tela más hermosa la que cubre sus carnes, que así sea! (no vaya a ser que al negarlo sufra un castigo). La segunda está relacionada con nuestro miedo al ridículo y al desprestigio. ¿Cómo reconocer ante los demás que en el rey no veo más que carnes flácidas?, ¿no dijeron que sólo los inteligentes podían ver el traje? ¡De contradecirlo me presentaría ante los demás como un idiota, mejor callarme! La tercera, que relaciona en cierto modo las dos anteriores, aclararía que existen dos motivos fundamentales por los que se generó dicha reacción. El primero de ellos tiene que ver con la conformidad que buscamos con nuestros iguales. Si nadie ve al rey desnudo, mejor decir que yo tampoco, así sigo perteneciendo al grupo que, callándose, reconoce su inteligencia. El segundo motivo tiene que ver con la conformidad con nuestra idea de verdad: el rey es el soberano, representante de Dios en la tierra, por lo mismo, si contradigo sus afirmaciones, reconozco implícitamente que no encarna la verdad en la que confío y que, por lo tanto, todo lo que creo sobre el mundo puede desvanecerse.

El ejemplo del rey nos permite entender cómo, en las interacciones sociales, muchas veces importa poco la verdadera naturaleza de nuestras acciones. Antes de regirnos por un principio de verdad nos movemos por *principios de conformidad*.

Cuando vamos a una consulta médica, no ponemos en duda el hecho de que uno sea el paciente y el otro el doctor. Reconocemos que aquél posee una mayor cantidad de conocimientos para descifrar los signos de nuestra enfermedad y que, por consiguiente, podrá realizar un diagnóstico confiable a partir del cual dará cura a nuestro mal. De no ser un farsante, dicha expectativa se cumplirá o, en el caso de existir un error, será reparado y explicado a partir de los parámetros y categorías de la medicina moderna. En la medida en que exista cierta conformidad entre las expectativas que tenemos y la situación experimentada, podremos ratificar y generalizar nuestra idea de verdad hacia un ámbito de la realidad: si nuestra experiencia médica fue exitosa, confiaremos en la imagen del doctor, y en los procedimientos médicos para conservar nuestra salud.

Ahora bien, el sistema de correspondencias antes descrito se basa en una red entrelazada por el cumplimiento de expectativas y obligaciones que son definidas en cada situación. Por lo mismo, no podemos hablar, a este nivel, de la verdad como una cualidad propia de las cosas, como una sustancia, sino como una construcción colectiva erigida sobre la base de las inferencias y los conocimientos compartidos con los que llevamos a cabo nuestras acciones. Cuando decimos que se ratifica y generaliza un sentido de verdad en un campo de la realidad social, nos referimos al hecho de que se comprueban los conocimientos prácticos que permiten conducirnos en ella.

Esta lectura nos arroja la idea de que en las interacciones sociales existe antes que un deseo de verdad (demostrable objetivamente), un deseo de confiabilidad, que nace de la coherencia que encarna el orden interaccional. Erving Goffman, consciente de este hecho, llegó a afirmar que en una interacción no nos importa tanto la falsedad de la actividad del otro, sino el hecho de que esté o no autorizado para llevarla a cabo (Goffman, 1997: 70).

Las categorías de *conformidad* y *confiabilidad* circunscriben nuestra actividad a un contexto en el que debemos ser expresivamente coherentes. Cuando actuamos frente a otro, real o imaginado, realizamos nuestros actos como personajes, cuya emergencia viene acompañada de una gran cantidad de expectativas y obligaciones que debemos satisfacer. En la medida en que lo hagamos, podemos producir estados de confianza que nos permiten realizar nuestros objetivos satisfactoriamente.

Sin embargo, muchas veces nos encontramos con situaciones en las que nuestros pensamientos o intenciones resultan incompatibles con la situación definida. En aquellos casos, debemos sacrificar lo propio en pos de lo colectivo, ya que de ese modo logramos mantener las pautas de conducta y el sentido de normalidad prevaleciente en la interacción. De este modo, podemos afirmar que nuestras representaciones son dirigidas, además de a la consumación de nuestros objetivos propios, a la conformidad expresiva de nuestros caracteres con las expectativas socialmente reconocidas, que dan como resultado el surgimiento de nuestro sentimiento de confianza.

Dicha proyección hacia lo coherente, lo interpretativamente pertinente, hace que la sinceridad no sea en todas las situaciones la actuación deseada. La sinceridad puede hacer que proyectemos mensajes incompatibles con nuestra representación o con la situación vivida, mismos que pueden devenir en pequeñas, o grandes, disrupciones. Por esto mismo, cuando se actúa de forma sincera, es decir, apegados a

aquello que consideramos verdadero, se pueden generar estados de anomia que violentan nuestra actitud natural.

La sinceridad no siempre es recomendable, esa es quizás una de las enseñanzas básicas de la vida en comunidad.

¿Queremos decir con esto que la mentira es necesaria? En este punto de la reflexión ya estamos en condiciones de dar respuesta a tan espionosa pregunta y, para hacerlo, recuperaremos la distinción que originalmente planteamos entre *mentiras expresivas* y *mentiras instrumentales*, sólo que ahora lo haremos a la luz de la dramaturgia.

Habría que empezar recordando la definición que San Agustín elaboró sobre la mentira. En ella sostuvo que mentía todo aquel que dijera lo contrario de lo que pensaba. Partiendo de esta definición, con las variantes que apuntamos, podemos afirmar que tanto la mentira expresiva como la instrumental, poseen esta característica. Asimismo, podemos decir que ambas son recursos que los actores sociales utilizan en sus procesos interactivos.

La *mentira instrumental*, como explicamos, es aquella que se define de forma externa a la interacción o bien, aquella que se produce en el encuentro pero que busca algún resultado que rebasa el propio contexto interactivo. Esta cualidad excéntrica es la que determina la principal diferencia entre los dos tipos de manifestación de la acción mendaz, ya que, a diferencia de las mentiras expresivas, éstas producen en nuestro comportamiento una *actitud deductiva-inductiva*.

Lo que con ello queremos expresar es que toda mentira que se define de forma externa provoca que, durante la interacción, nos veamos obligados a realizar una serie de actos, deducidos de la idea mendaz, dirigidos a acomodar nuestra actuación de tal forma que la verdad, o lo confiable, queden sustituidos eficazmente.

Hablamos de deducción en un sentido práctico, haciendo referencia a la actividad reflexiva que permite que de una idea predeterminada y general acoplemos nuestro comportamiento de forma convincente en una situación particular. Sin embargo, viene acompañada de una actividad inductiva que desprende, de la interpretación inmediata de la acción, las exigencias expresivas que darán forma a nuestra actuación de forma normalizada dentro del sistema interactivo.

Aquel que define la mentira como una estrategia de acción, debe partir de establecer un objetivo: ¿para qué mentir?, ¿qué busco alcanzar? De este modo evalúa sus riesgos y posibilidades, se imagina a su auditorio y las obligaciones que ante él posee, así como las expectativas que se esperan de su actuación. Todo ello lo puede realizar porque comparte conocimientos con los otros, porque posee un acervo de sa-

ber que le permite plantear escenarios. Una vez que realiza estas evaluaciones, puede presentarse en la interacción seguro de sí mismo, aunque siempre con el terrible cosquilleo del posible fracaso.

La interacción se le presenta entonces como un terreno en el que tiene que cuidarse de ser excesivamente coherente, ya que si todo encuentro implica un esfuerzo y un riesgo de disrupción, una interacción marcada por la acción mendaz de carácter instrumental lo es aún más a lo que se pone en juego no es sólo la representación, sino el prestigio del actor que se esconde detrás del personaje.

Y es que una de las características de la mentira es que casi siempre viene acompañada de más mentiras. Una vez que se miente, se tiene que seguir mintiendo, y se forma así una cadena que puede generar grandes estados de ansiedad en aquél que engaña a este o quizás uno de los motivos por los que muchos individuos evitan la mentira.

Hablamos de mentira instrumental, porque el actor mendaz concibe el engaño como un medio para alcanzar ciertos fines. Además, en tanto va dirigida a proyectar un estado de realidad inexistente, busca crear realidades.

En *El gesticulador*, obra de teatro escrita por Rodolfo Usigli en 1937, podemos encontrar un claro ejemplo de este tipo de acción mendaz. Al comienzo del drama, César Rubio, académico y especialista en la revolución mexicana, regresa con su familia a su tierra originaria, donde cifra sus esperanzas de conseguir algún cargo político que resuelva sus problemas económicos. Su familia, compuesta por sus dos hijos, Miguel y Julia, y su esposa, llamada Elena, se muestra consternada por la decisión que ha tomado. ¿Cómo abandonar la ciudad para ir a vivir a tan miserable pueblo? Nadie parece perdonarlo. El clima del norte del país, sumado a la desoladora vista de la casa de sillar apenas conservada, provocan que Miguel y Julia reclamen a su padre todo lo que ha hecho hasta ahora de su vida. Le llaman fracasado, inútil y anticuado. Ante las demandas, César, iracundo, explica que nadie posee sus conocimientos sobre la revolución mexicana, y que ahora que lo habían despedido de la universidad, se darían cuenta.

Miguel, harto, dice que está cansado de vivir en la mentira, de aparentar lo que no tienen, de seguir la farsa en la que han vivido sus padres.

Miguel: Quiero vivir la verdad porque estoy harto de apariencias. Siempre ha sido lo mismo. De chico, cuando no tenía zapatos, no podía salir a la calle, porque mi padre era profesor de la universidad y qué irían a pensar los

vecinos. Cuando llegaba tu santo, mamá, y venían invitados, las sillas y los cubiertos eran prestados todos, porque había que proteger la buena reputación de la familia de un profesor universitario...

Elena: Miguel, no tienes derecho a reprocharnos el ser pobres. Tu padre ha trabajado siempre para ti.

Miguel: ¡Pero si no es el ser pobres lo que les reprocho! ¡Si yo quería salir descalzo a jugar con los demás chicos! Es la apariencia, la mentira lo que me hace sentirme así... (Usigli, 2002: 29).

Después de esta escena, y con los ánimos un poco calmados, reanudan la labor de mudanza. En ese momento se escucha que llaman a la puerta y aparece un estadounidense que pide asilo. Este hombre, llamado Oliver Bolton, resultó ser un profesor de la Universidad de Harvard que se encontraba haciendo una investigación sobre dos misterios ocurridos en el periodo revolucionario. Uno de ellos, el que marcará el destino de la obra, es el de la desaparición de César Rubio, uno de los caudillos más importantes del norte del país, que había dominado a Villa y había hecho comprender a Madero la necesidad de una revolución.

César, el profesor, como conoce todos los pormenores de ese periodo histórico, le explica que fue asesinado, a traición, por su ayudante favorito en la sierra de Nuevo León. Bolton, incrédulo, le obliga a decir la *verdad*. ¡Cómo era posible que el gran hombre de la Revolución, el gran caudillo que encarnaba todo el espíritu y la fuerza del progreso, hubiera terminado su historia en un vulgar asesinato! No lo creía, y exigía una explicación convincente, lógica. Además prometía un importante monto por la información.

Bolton: El enigma es grande. Y la teoría parece absurda. No corresponde al carácter de un hombre como Rubio, con una voluntad tan magnífica de vivir, de hacer una revolución sana; no corresponde a su destino. No lo creo. (*Se sienta con mal humor y desilusión en uno de los sillones*).

César: (*Después de una pausa*) Tiene usted razón; no corresponde a su carácter ni a su destino. (*Pausa. Pasea un poco*) Y bien, voy a decirle la verdad (Usigli, 2002: 49).

Y en ese momento comienza la mentira. César Rubio, el profesor, construye una versión de los hechos que satisface el deseo de verdad de Bolton, el de *su* verdad. Explica que no había muerto, que seguía vivo

y que se dedicaba a la pedagogía para “continuar la revolución, limpiándola de las lacras personales de sus hombres”. Así, da a entender que él es César Rubio, aquél que murió en los pasos revolucionarios.

Con esta maniobra retoma el pasado, anclado en el presente, para proyectar un nuevo futuro. Sabía que podía inventar una historia verosímil, con la que podría dar fin a sus días de hambre. Bolton buscaba una historia romántica y él se la daría:

César: ¿Qué quiere usted que le diga, entonces?

Bolton: La verdad...si es que usted la sabe. Una verdad que corresponda al carácter de César Rubio, a la lógica de las cosas. La verdad siempre es lógica (Usigli, 2002: 50).

¿Cómo es posible que Oliver Bolton, académico de Harvard, creyera esa historia? ¿Cómo pudo César dar vida a esa mentira? ¿Qué fin perseguía?

Como dijimos al comienzo de esta tesis, una explicación sociológica sobre la acción mendaz no puede, ni debe, explicar la intencionalidad que se esconde detrás de la mentira. Esto porque, en primera instancia, no existen instrumentos confiables que nos permitan acceder al oscuro mundo de las conciencias; y en segunda, porque un estudio sociológico debe dar explicación de los factores sociales que determinan las acciones individuales. En la vida real no podemos saber si alguien está mintiendo, a menos que nos fijemos en las consecuencias de su acción o en las incoherencias que nos den luz sobre el posible engaño.

Por esto mismo, hemos decidido analizar nuestro objeto de estudio desde distintas interacciones literarias que contengan un tratamiento sobre la mentira y el engaño. Cada pasaje escogido funciona como un modelo que nos ayuda a comprender los procesos y los actos que existen en los encuentros sociales.

Se nos podría decir que este método carece de toda objetividad, y que al fin de cuentas cualquier escena literaria es más pobre que lo que en realidad podemos encontrar en las calles y escenarios de nuestra sociedad. No nos cabe la menor duda de que estos argumentos sean válidos. Nunca podrá igualar la complejidad del mundo aquello que fijamos con la palabra escrita, ya que ésta es siempre meditada y se dirige al objetivo estético o narrativo del autor.

Una obra literaria es, sobre todas las cosas, una unidad semiótica. Todo lo que acontece en ella tiene un sentido justificado en términos de la trama o de la construcción de los personajes. Nada es fortuito, si algún

personaje se tropieza, su caída habrá sido concebida por el autor para completar el cuadro de correspondencias que dan vida a su historia.

Sin embargo, toda ficción imita, en cierto modo, a la realidad. Para que una historia sea creíble, el autor refleja en ella los comportamientos y las acciones que los hombres de carne y hueso realizamos. Los personajes se saludan, se despiden, conversan manteniendo una secuencia de turnos, utilizan palabras, se emocionan, se contienen, engañan, ríen, lloran, etcétera. En tanto se constituyen de este modo, los pasajes literarios nos permiten estudiar las estructuras interactivas desde una perspectiva muy sugestiva.

Siendo conscientes de los límites que este método nos impone sobre todo el hecho de la ausencia de espontaneidad en los actos e interpretaciones de los personajes, creemos que posee un gran valor heurístico en tanto nos permite observar los sistemas interactivos siendo testigos de aquellos actos que, de otro modo, sería casi imposible observar. Al leer sabemos si un personaje está mintiendo y sabemos por qué lo hace. De aquí la riqueza que encontramos en esta perspectiva.

Lo que Usigli nos cuenta en su historia pudo o no ocurrir en la realidad. Pero eso es lo que, como sociólogos, menos nos interesa. Lo que nosotros buscamos explicar es una interacción social y, dentro de ella, una acción específica a la que hemos denominado acción mendaz. Así, la literatura la utilizamos aquí como un modelo en el que podemos desentrañar muchos de los elementos que buscamos comprender. Es sólo un pretexto, un holograma que refleja la realidad humana. Al fin y al cabo fue escrita por un hombre, que buscaba ser escuchado por otros hombres.

¿En qué sentido podemos afirmar que la historia construida por César Rubio es una mentira instrumental?

Párrafos atrás explicamos que la mentira instrumental se dirige hacia un objetivo externo o independiente a la interacción. En este caso, César Rubio proyectó, a partir de los ofrecimientos de Bolton y de las coincidencias formales existentes entre el personaje histórico y su propia vida¹, la posibilidad de encontrar un nuevo destino que lo salvara del hambre y la mediocridad en la que había pasado la mayor parte de su vida. Surgió así la posibilidad de construir la siguiente mentira: "Yo soy el hombre que buscas, el que pone el punto final a la historia romántica que te has inventado".

¹ Además del nombre, los dos personajes comparten el lugar y el año de nacimiento.

Su objetivo es claro, cambiar de vida y dejar de tener problemas económicos. Una vez que concibe la mentira —que podemos localizarla, como si lo viéramos, en la pausa que antecede a su declaración de decir la verdad—, se presenta como una idea general a partir de la que debe adecuar su comportamiento para hacerla creíble. De aquí que hablemos de un proceso *deductivo-inductivo*. Su finalidad es alcanzar la remuneración económica, su medio la mentira —hacerse pasar por otro para satisfacer las expectativas de Bolton y recibir dinero a cambio—, y su actuación en la interacción se verá guiada por ese objetivo.

Todo lo que haga debe dirigirse hacia la satisfacción expresiva de las expectativas que creó a partir de su presentación como caudillo. Para Bolton dejó de ser lo que en un principio era un *mexicano de pueblo*, que pasó a convertirse en un *profesor de historia*, para terminar siendo el *caudillo más importante de la Revolución Mexicana*.

César pudo elaborar esta mentira porque conocía la historia del otro, del revolucionario. Así mismo, porque conocía las exigencias cognitivas que un historiador posee. Él compartía la misma profesión que el estadounidense, y sabía que enseñando un documento que lo identificara como César Rubio, sumado a dos o tres elementos verificados, la historia podría tomarse por cierta. De aquí que días más tarde comprara un uniforme y un sombrero texano.

Erving Goffman explicó en *Estigma*, que los signos vinculados con nuestra identidad personal, como lo son las huellas dactilares, las identificaciones oficiales o las fotografías, funcionan como índices que dan credibilidad a nuestra identidad social. Los elementos de nuestra persona suelen identificarse con nuestro personaje, de ahí que en las sociedades modernas existan tantos controles sobre este tipo de identificadores.

Además, César conocía el lenguaje de los revolucionarios. Tantas horas de estudio le permitieron proyectar una imagen coherente, un personaje terminado. Como sostiene Goffman, en las interacciones sociales uno debe ser un experto en el arte del montado escénico.²

Así como César tuvo que adaptar su comportamiento a la mentira que había concebido, ésta misma cobró sustancia en el proceso inductivo que permitió que el profesor Rubio ideara su engaño de modo que cuadrara con las expectativas y pautas de su interlocutor. Esto lo puede

² Si bien se explicó en el segundo capítulo, es importante dejar claro que el montado escénico, en la teoría goffmaniana, está presente en toda actividad interactiva. La actuación más sincera y normal posee el mismo componente dramático que la acción mendaz.

mos constatar en el siguiente diálogo, en el que el profesor mexicano presenta su explicación adecuándola a lo que el profesor norteamericano esperaba escuchar:

Bolton: *[después de la insinuación que hiciera Rubio sobre su identidad revolucionaria]* ¿Usted?

César: *(Después de una pausa)* ¿Lo he afirmado así?

Bolton: No...pero...*(Reaccionando bruscamente se levanta)* Comprendo. ¡Por eso es por lo que no ha querido usted publicar la verdad! *(César lo mira sin contestar)* Eso lo explica todo ¿verdad?

César: *(Mueve afirmativamente la cabeza. Con voz consternada, con la vista fija en el espacio, sin ocuparse en Elena, que lo mira intensamente desde el comedor)* Sí...lo explica todo. El hombre olvidado, traicionado, que ve que la revolución se ha vuelto una mentira, un negocio, pudo decidirse a enseñar historia...la verdad de la historia de la revolución, ¿no?

Bolton: Sí. ¡Es...maravilloso! Pero usted...

César: *(Con su extraña sonrisa)* ¿Esto no le parece a usted increíble, absurdo?

Bolton: Es demasiado fuerte, demasiado... heroico; pero corresponde a su carácter. ¿Puede usted probar...? *(Usigli, 2002: 54)*.

Otro elemento que es importante resaltar en este pasaje, es la insistencia valorativa del profesor Bolton de que la verdad debe ser lógica.

En todo ser humano existe una tendencia a considerar verdadero aquello que se adecua a su idea preconcebida de lo que deben ser las cosas. Esta tendencia es lo que denominamos *principio de conformidad*, y en un sentido profundo tiene que ver con los fundamentos ontológicos con los que enfrentamos nuestra existencia.

Si bien es cierto que en este caso la idea lógica que buscaba encontrar el profesor se desprendía de la observación de segundo orden que sus conocimientos históricos le permitían realizar, en la vida práctica de cada individuo existe un proceso semiótico parecido que se realiza a partir de los presupuestos del sentido común.

Todo individuo interpreta la realidad, y en ella busca encontrar un orden lógico. De este modo infiere, tipifica, generaliza y explica a par-

tir de los estereotipos que posee en su memoria. Nada es totalmente nuevo, siempre cabe una explicación en la que se reacomodan los conocimientos previos. Esta tendencia a normalizar y estereotipar la realidad es lo que permite que creamos en los otros, y que construyamos explicaciones coherentes que coincidan con nuestra lógica.

Esto lo sabemos, y cuando emitimos una mentira somos conscientes de que debemos cuidar que aquello que digamos corresponda con los marcos interpretativos que existan en la interacción.

En una guía práctica realizada por el psiquiatra Kazuo Sakai sobre el arte de mentir, podemos encontrar un significativo cuidado en ofrecer al usuario una descripción de los contextos en los que ciertas mentiras pueden ser efectivas. Ofrecer estos datos preliminares no es gratuito, ya que está dirigido a presentar, en cada caso, los marcos interpretativos en los que las distintas locuciones tendrán sentido. Podemos leer este tipo de recomendaciones:

PARA MUJERES. MENTIRAS EN LA CAMA:

1) *Si ambos estáis solteros*

"Hoy es una noche especial. Para una mujer no hay una noche más especial que ésta...me alegra que hayas sido tú el primero...Estaba muy preocupada"

*Si es de los hombres que quieren que seas virgen, es importante pensar rápido.

2) *A un amante*

"Ha sido fantástico, de verdad, nunca me había sentido tan satisfecha antes. Mi marido no hizo nunca nada bueno por mí y me he sentido insatisfecha durante mucho tiempo..."

"El médico me ha dicho que no me puedo quedar embarazada. Así que no tenemos que utilizar nada..."

"Quiero tener un hijo del que me ocuparé sola, no tendrás que ocuparte de nada"

*Es mejor ocultar tus movimientos calculados detrás de palabras que halaguen a un hombre.

3) *A un marido apagado*

"Estás cansado de toda esa locura con la que tienes que tratar en el trabajo. Cuando lo soluciones, estoy segura de que volverás a estar bien."

"No importa si sucede una o dos veces, no hay problema. No te preocupes por mí, porque no me molesta lo más mínimo, sólo descansa."

*Aunque lo que digas no sea verdad, lo importante es no sobrereactuar. Si utilizas palabras como "sentirte mejor" o "no te preocupes", puedes librar a tu marido de la baja autoestima (Sakai, 1999: 164).

La mentira instrumental es de uso común. Políticos, sacerdotes, hombres y mujeres de negocios, comerciantes, niños, adolescentes y comunicadores, entre otros, la emplean día a día para consumir sus objetivos. Vivimos en un mundo de apariencias reinado por el interés individual, en el que más importan las leyes del mercado (laboral, comercial, artístico, espiritual, etcétera) que la defensa de la verdad.

Al principio de este trabajo, aclaramos que nos abocaríamos a estudiar aquellas expresiones de la mentira que tienen lugar en el seno de las interacciones cara a cara. Buscamos comprender las estructuras interactivas que les dan vida y la función que poseen, ya que estamos convencidos que más allá del usufructo individual que se pueda derivar de ellas, existen causas sociales de las que se desprenden. La *mentira expresiva* posee una función extraindividual. Encontrarla es la labor que nos corresponde.

Este tipo de mentiras, a diferencia de las instrumentales, cobran existencia en el proceso interactivo y se dirigen hacia este mismo. Se producen como la resultante del proceso interpretativo de los gestos y las normas vigentes: aquel que miente expresivamente lo hace para mantener su línea de actuación, o bien para proteger el proceso interactivo de posibles interrupciones.

Las mentiras expresivas producen en el actor un sentido inverso en su actividad reflexiva: encontramos en ellas un *proceso inductivo-deductivo*.

Cada vez que dos o más individuos se encuentran ante la posibilidad de dar inicio a un proceso interactivo deben inferir, de los signos y particularidades a los que se enfrentan, un estado de realidad en el que podrán definir una situación. Al hacerlo, construyen contextos de normalidad en los que sus actuaciones cobran sentido.

Sin embargo, como vimos anteriormente, existen situaciones en las que la sinceridad no siempre es funcional. En esos casos el actor, centrándose en las exigencias expresivas, deberá emitir una serie de mentiras, preconcebidas o no, que buscarán continuar el curso normal de los acontecimientos. Es por este motivo por el que podemos afirmar que las mentiras expresivas parten de la inducción, ya que, sólo a partir de la interpretación de los acontecimientos concretos, cobran existencia.

Una vez emitida la mentira, existe un proceso deductivo que tendrá como finalidad mantener las consecuencias de la acción mendaz dentro de los parámetros de normalidad que se hayan establecido en la interacción.

Todo actor debe ser cuidadoso de evitar aquellos acontecimientos que contradigan lo previamente afirmado y, basándose en lo dicho, dispondrá su actuación de modo que produzca una imagen de unidad que lo exente de toda sospecha.

Las mentiras expresivas son resultado de las normas sociales. Esto no significa que exista una norma que nos indique la necesidad de mentir, sino que, a partir del sentido de normalidad que producen, el actor encontrará en la acción mendaz un recurso efectivo con el que podrá continuar y reproducir sus líneas de acción de modo que se mantenga la seguridad ontológica de los otros y de él mismo.

Las mentiras expresivas encuentran su condición de posibilidad en la interacción social, son resultado de sus normas y de la coherencia expresiva que encarnan. Es por ello que están dirigidas a reproducir realidades, no a crearlas.

En tanto que las *orientaciones instrumentales* hacen referencia a las metas, a los efectos anticipados para el futuro, *el contenido expresivo* de las experiencias sirve para establecer el presente en la seguridad de sus estados más bien que como una presencia fugaz de sucesos momentáneos; en este contexto el presente se constituye a sí mismo —a través de sus propios prospectos particulares del futuro y el pasado— como la base constante de sucesos cambiantes (Luhmann, 1996: 23).

Sin bien es cierto que toda acción se dirige hacia el futuro, nuestro comportamiento expresivo descansa en lo inmediato, en la sucesión de interpretaciones que hacemos sobre la realidad que estamos experimentando. A diferencia de la acción instrumental, que se desprende de la definición de un fin que debe ser instrumentado a partir de las elecciones que hagamos en el curso de nuestra actividad, la acción expresiva es siempre variable, indeterminada. Al estar sujeta a los bordes interactivos, se deriva de las definiciones y redefiniciones que constantemente realizamos en el curso de la interacción. Es por esto que podemos afirmar que está dirigida a mantener el orden interactivo.

Las llamadas mentiras piadosas, el tacto, las exageraciones, idealizaciones y las mentiras de apertura, no tienen otro fin que el de mantener el curso de la interacción. Se desprenden de los marcos interpretativos y de las exigencias expresivas que posee cada personaje.

Basándonos en esta lectura, hemos elaborado un cuadro que contiene los distintos tipos de mentira expresiva, relacionándolos con su equivalente funcional en los sistemas interactivos.

Mentira expresiva		
↓		
Tipos	Función	Equivalente funcional
Práctica protectora	Protege la imagen proyectada por el otro	Solidaridad / Predicabilidad
Práctica defensiva	Protege la imagen proyectada por uno mismo	Seguridad / Predicabilidad
Encubrimiento	Reafirma los límites que segragan lo estigmatizado de lo normal	Normalidad / Formalidad / Fiablez
Componente dramático: a) idealización b) línea de actuación	a) Fomenta la imagen proyectada y el carácter moral de la interacción b) Sostiene el ritmo y reafirma el marco interpretativo de la interacción	Legibilidad
↓		
Confiar y normalidad del orden interactivo		

En los siguientes apartados explicaremos los distintos tipos de mentira expresiva y la forma en que contribuyen a mantener el orden interactivo. Lo que cabe resaltar en este momento, es que todas ellas se desprenden del carácter moral de los sistemas interactivos. Están relacionadas con las ceremonias consuetudinarias, con la forma en la que nos presentamos ante los otros, así como con el modo en que recibimos sus actuaciones. Son pequeñas mentiras que restablecen el orden de las cosas, que reafirman nuestra seguridad ontológica.

La mentira expresiva como práctica protectora y defensiva

Toda vez que se da inicio a una interacción social, se pone en evidencia la fragilidad que encarna. Esto es así porque cada encuentro es susceptible de enfrentarse a diferentes incidentes que, a distintos grados, ponen bajo amenaza la realidad fomentada por las actuaciones de los individuos.

Al presentarse este tipo de percances, que pueden provocar en los actores sentimientos de incomodidad, molestia o nerviosismo, la interacción sufre modificaciones que pueden llegar a dar origen a nuevas situaciones en las que se incorporen, de distinto modo, los actores involucrados. Erving Goffman denominó *disrupciones* a este tipo de incidentes, y sobre ellas sostuvo que:

... son motivos de perturbación y disonancia, generalmente involuntarios, que podrían ser evitados si el individuo responsable de introducirlos en la interacción conociera de antemano las consecuencias de su actividad (Goffman, 1997: 223).

Las disrupciones son elementos incompatibles con la representación dramática que tiene lugar en un espacio-tiempo determinado y que, a causa de su manifestación, pueden poner en duda la realidad experimentada. En este sentido Goffman insiste en que todo actor debe ser consciente de su responsabilidad expresiva, ya que pequeños gestos impensados pueden derivar en grandes catástrofes interactivas que conduzcan la actividad iniciada hacia resultados que escapen de sus intereses.

En *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Goffman distinguió cuatro tipos de disrupciones y explicó cómo se manifiestan.

En primer término habló de los *gestos impensados*, refiriéndose a aquellas partes de nuestro comportamiento que, accidentalmente, transmiten impresiones inadecuadas con el momento que se vive en una interacción. Este tipo de gestos impensados pueden llegar a desacreditar la actuación de una persona, la de su equipo o a la situación en sí misma. Tal el caso de los arranques de risa injustificada que pueden hacer creer al auditorio que uno se burla de ellos.

En segundo lugar se refirió a las *intrusiones inoportunas*, haciendo referencia a aquellas situaciones en las que, inadvertidamente, entra una persona no acreditada a una interacción en la que se presenta una actividad que contradice las expectativas que se tiene sobre los actores que forman parte de ella. Este tipo de disrupción cobra existencia en tanto expresión de una incompatibilidad entre regiones.

Para Goffman, toda actividad interaccional se da en el seno de una región, a la que define como un lugar limitado por barreras simbólicas que se anteponen a nuestra percepción (Goffman, 1997: 117).

A partir de las regiones los actores saben cómo comportarse, ya que éstas les indican el grado de formalidad que se espera de ellos. Debe resultarnos evidente que cada región posee marcos interpretativos diferenciados, que permiten que las actuaciones involucradas se ejecuten normalmente.

Reconoce tres regiones en nuestras actividades cotidianas. La primera de ellas, a la que denominó *región anterior (o proscenio)*, circunscribe nuestro comportamiento a aquellas expresiones de tipo formal que se nos exigen en nuestra vida pública. Las actividades que desempeñamos en la región anterior son aquellas que se acom-

dan a las expectativas y obligaciones que, en tanto actores sociales, poseemos.

La *región posterior* (o *trascenio*) se refiere, en cambio, a aquellas barreras espacio-temporales en las que el actor puede dejar a un lado su personaje, para experimentar la realidad de forma relajada y familiar. Así como en la *región anterior* las interacciones que establecemos son guiadas por la formalidad, en la *región posterior* lo son por la familiaridad.

Esto no significa que en la *región posterior* dejemos de actuar, sino que, en términos vivenciales, es ahí donde podemos preparar las representaciones del proscenio sin preocuparnos por ser descubiertos.

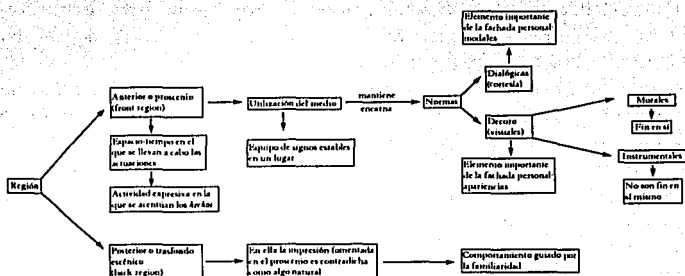
Goffman explica que es en la *región posterior*:

donde la capacidad de una actuación para expresar algo más allá de sí misma puede ser cuidadosamente elaborada; es aquí donde las ilusiones y las impresiones son abiertamente proyectadas (...) Aquí diversas clases de equipo ceremonial, tales como diferentes tipos de bebidas o vestimentas, pueden ser ocultados de tal forma que el auditorio no podrá comparar el trato que se les dispensa con el trato de que podría ser objeto... Aquí los trajes y otras partes de la fachada personal pueden ser inspeccionados y arreglados en busca de defectos. Aquí el equipo puede examinar su actuación controlando sus expresiones ofensivas en ausencia del auditorio; aquí los actores pueden ser aleccionados o excluidos de la representación. Aquí el actuante puede descansar, quitarse la máscara, abandonar el texto de su parte y dejar a un lado su personaje (Goffman, 1997: 123).

Cada individuo transita de una a otra *región* constantemente y, como lo explicó Mauro Wolf, dicho traslado es producido por la actividad enmarcadora³ que permite que nos enfrentemos a la realidad desde diferentes pautas interpretativas. A continuación presenta-

³ A falta de una mejor traducción, hablamos de actividad enmarcadora haciendo referencia a aquello que Erving Goffman denominó *framing*. Dicho concepto indica la actividad interpretativa que permite adaptar nuestro comportamiento a las situaciones en las que actuamos. Ante los cambios de tono en el transcurso de una interacción, así como ante la aparición de interrupciones, los marcos deben ser transformados con la finalidad de que, ante lo distinto, se haga posible una nueva interpretación. De aquí que el concepto indique una actividad dinámica, ya que en todo curso de acontecimientos tienen que abrirse o cerrarse los marcos interpretativos para poder ser comprendidos correctamente.

mos un esquema que permite identificar los distintos tipos de comportamiento que se dan en las dos regiones, así como las normas sociales que los guían.



Como podemos deducir de este esquema, cada región posee exigencias expresivas de orden completamente distinto: mientras que en una se espera que el actor se presente de forma idealizada a partir del rol que desempeña, en la otra se espera que comparta sus problemas escénicos; así mismo, mientras que en una se exige solidaridad escénica, dirigida a la consecución de los objetivos que dan vida a la interacción, en la otra se busca una solidaridad que brinde elementos identitarios entre los presentes.

Esta forma de presentar la división entre regiones, podría hacernos pensar que lo que en realidad expresaba Goffman era una división entre lo público y lo privado. Sin embargo habría que tener cuidado, ya que como se explicó en el capítulo anterior, para este autor no existe ninguna esfera de nuestro comportamiento que no esté socializado y, por lo tanto, insiste en que ambas dimensiones están igualmente erigidas sobre el resultado de nuestras actuaciones. Lo que las distingue es el tipo de actuación que representamos en ellas, el tipo de marco que las circunda.

La tercera región que identifica es la *región exterior*, que incorpora aquellos espacios fronterizos que envuelven nuestras interacciones. Esta región se basa en todo aquello que sucede alrededor nuestro y que, sin formar parte directa de nuestra actividad, se considera tangencialmente en el momento en el que actuamos.

Todo lo dicho hasta el momento nos permite comprender con mayor claridad aquello que forma parte de las *intrusiones inoportunas*, ya que, como podemos ver, se desprenden de la contradicción informativa que tiene lugar siempre que un individuo accede a una región en la que no debe formar parte.

El *dar un paso en falso* es considerado por Goffman como un tercer tipo de disrupción. Con ella hace referencia al tipo de incidente que tiene lugar cuando un actuante aporta información, casi siempre de forma verbal, que contradice la impresión proyectada. Esta forma contradictoria de presentarse, corre el riesgo de destruir todo lo que se había construido a lo largo de la interacción.

Los pasos en falso suelen ocurrir cuando un actor expresa información secreta que esconde parte de su vida o pasado y que resulta contraria a la impresión que ha fomentado.

Cuando esta información destruye la imagen de un equipo, será identificada como un *gaffe*. Y cuando sólo atenta contra el propio actor, se denominará *metida de pata*.

El cuarto y último tipo de disrupción, es aquella en la que un actor contraviene las pautas normativas de una interacción de forma consciente. Son situaciones en las que:

un individuo actúa de modo de destruir o amenazar seriamente la cortés apariencia de consenso, y si bien es posible que no actúe simplemente con el fin de crear esa situación disonante, lo hace sabiendo que es probable que surja dicha disonancia (Goffman, 1997: 225).

A este tipo de incidentes los denominó *hacer una escena*, y suelen traer como consecuencia una redefinición total de la situación.

Toda interacción, por lo tanto, es susceptible de ser violentada. Como ya habíamos expresado, cada actor debe preocuparse por normalizar cada encuentro, ya que éstos no están de ningún modo garantizados. Cada expresión es un riesgo, y cada movimiento un posible atentado.

Ante esta realidad quebradiza, llena de contradicciones y conflictos, el análisis goffmaniano se preocupó por entender cómo era posible que la sociedad se siguiera reproduciendo y más importante aún, de forma ordenada.

En este punto resulta significativo discutir el papel de las mentiras expresivas, ya que en muchas situaciones se presentan como un recurso eficaz que permite mantener y reproducir el orden de las cosas. En este apartado nos interesa analizar el papel que desempeñan como prácticas protectivas y defensivas de una interacción social.

Erving Goffman explicó que todo actor está interesado en mantener el orden interaccional, ya que haciéndolo puede alcanzar los objetivos que se haya planteado de forma estratégica, además de afirmar la

realidad en la que cobra sentido su existencia. Para conseguir dicha organización, cada actor dispone de *prácticas y atributos protectivos y defensivos*, que están dirigidos a prevenir y rescatar cualquier interacción de las interrupciones que surjan en su interior.

Este tipo de prácticas resguardan los sistemas interactivos de modo que todo lo que se presenta en su interior sea considerado como resultado de las exigencias dramáticas que son normalmente consideradas en él.

Las *prácticas defensivas* son aquellas actividades que el actor realiza para proteger la propia actuación, y las *protectivas* aquellas que se dirigen a ayudar al otro. Ambas permiten que dentro de los sistemas interactivos se produzcan sentimientos de solidaridad entre los integrantes de un equipo⁴ y, en tanto permiten normalizar las situaciones, hacen posible que la realidad se le presente a los individuos con un alto grado de predicabilidad.

Tanto unas como otras, este tipo de prácticas afirman y refuerzan las normas de interacción, ya que están dirigidas, ante todo, a mantener la normalidad de los acontecimientos que tienen lugar dentro de una situación que se haya definido.

Los atributos defensivos descansan sobre tres exigencias que se le imponen a cualquier integrante de un equipo. Estas son la *lealtad*, la *disciplina* y la *circunspección dramáticas*. Juntas, permiten que un equipo lleve a cabo su actividad confiando en la integridad de su representación, ya que todos los integrantes del mismo, se enfrentarán ante la obligación moral de cooperar entre sí.

El carácter moral que envuelve toda actuación, hace que la actividad de los individuos difiera en muchas ocasiones de aquello que podemos denominar una actuación sincera, ya que al enfrentarse a las necesidades expresivas de su equipo, deberán adaptarse del modo que puedan a ellas.

El orden interaccional rebasa en este sentido al propio individuo, ya que, al manifestarse como actor social, éste debe adaptarse a las exigen-

⁴ El análisis interactivo de Erving Goffman identificó tres estructuras básicas que forman parte de la realidad emergente de los encuentros sociales. En primer lugar habló de los actores, en segundo de los equipos y en tercero de los sistemas interactivos. La primera unidad, como ya quedó asentado, se refiere al individuo en tanto actor y personaje; la segunda, que en este punto de nuestro estudio cobra relevancia, se refiere a cualquier conjunto de individuos de cooperan para representar una rutina determinada; y la tercera, al estado de realidad que se produce siempre que dos o más individuos se encuentran en presencia inmediata, con el interés cognitivo o emocional de entablar un contacto.

cias morales y expresivas que dan sustancia a las obligaciones y expectativas que encarna su rol social. Por ello podemos afirmar que las mentiras expresivas, en esta dimensión, son creadas desde y para la interacción social, ya que tienen como objetivo reproducir un orden de realidad que el individuo reconoce de forma objetiva fuera de él.

¿Podemos hablar entonces de la mentira expresiva como un tipo de práctica defensiva? Según lo dicho hasta el momento podemos contestar afirmativamente, sin embargo habría que reparar en el hecho de que no toda práctica defensiva es mendaz. La lealtad, disciplina y circunspección dramáticas son obligaciones que revisten toda actividad conjunta, pero generan distintos tipos de comportamiento. Lo que resulta significativo en ellas, es que limitan la actuación de los actores sociales dentro de los campos expresivos que la impresión proyectada por el equipo fomenta.

Las prácticas defensivas nos permiten entender que toda representación social se basa en gestos y lazos informales que refirman la cooperación dramática entre los individuos.

Podemos encontrar un claro ejemplo de este tipo de recurso expresivo en aquellas situaciones en las que un compañero (A) miente o exagera un hecho ante al auditorio. En aquellos casos, es muy probable que quien lo acompañe (B) confirme el engaño⁵. Al hacerlo, B busca evitar una situación disruptiva en la que se comprometa no sólo la actividad, estatus y confiabilidad de A, sino la propia, ya que al ser identificados dentro del mismo equipo, quedará marcado del mismo modo. Asimismo, hacer evidente el engaño de A, puede provocar que la interacción se disuelva o transforme de modo que la imagen proyectada quede destruida y sus objetivos abandonados. En cualquier caso, la actividad de B tendrá un doble resultado que, en términos interactivos, resultan de gran trascendencia: al volverse copartícipe del engaño de A, alimenta los lazos solidarios entre ellos y, al mismo tiempo, permite que la realidad a la que se enfrentan siga presentándose normalmente de modo que puedan inferirse, dentro del mismo orden, las actuaciones del auditorio y del equipo mismo.

⁵ Este tipo de situaciones es común encontrarlas entre colaboradores profesionales. En las instituciones académicas, por ejemplo, en las que los profesores trabajan con estudiantes en la práctica docente, se presentan múltiples situaciones de autoencubrimiento en las que ambos personajes, maestro y profesor adjunto, construyen pequeñas mentiras que tienen como finalidad afirmar la diferencia de estatus entre ellos y la autoridad intelectual del primero. Esto sucede con mayor frecuencia cuando el trabajo "tras bambalinas" lo realiza el profesor adjunto.

Uno de los motivos por los que este tipo de conducta se presenta constantemente entre los individuos de las sociedades modernas, es por lo que Goffman denominó la pérdida de los estatus tradicionales. Con ello afirmó que en la modernidad, marcada por su alta movilidad social y la transformación constante en sus relaciones sociales, los individuos tienen que negociar constantemente su lugar social. De aquí que llegara a sostener que en la actualidad las "relaciones sociales descansan sobre la práctica de la *civility* o sociabilidad ciudadana" (*Ibid*: 21).

Lo que en este momento nos interesa subrayar, es que en toda interacción social los actores poseen una importante responsabilidad dramática, en la que no sólo deben velar por sus actuaciones, sino por su coherencia con los otros.

Además de la actualización de aquellas prácticas defensivas que sirven para cuidar la propia representación, existe otro tipo de prácticas que están dirigidas a sobreguardar la intervención de los otros. A este tipo de actitudes Goffman las denominó *prácticas protectivas*, y están relacionadas con el tacto.

La importancia de este tipo de cuidados expresivos reside en la afirmación que, de facto, imprimen a la situación vivida. Gracias al tacto los actuantes saben que no están solos, y que cualquier error que cometan será restituido por los otros.

Cuando actuamos con tacto, afirmamos los elementos simbólicos que imprimen un sentido de realidad a aquello que estamos viviendo. El modo en el que nos comportamos ante los otros indica que reconocemos su estatus y la imagen que nos presentan, ya que al responder coherentemente y con cuidado a los signos que emiten, les decimos en realidad que son tomados por verdaderos y con la seriedad que exigen.

Para entender la verdadera trascendencia del tacto, hay que recordar que para este autor todo encuentro social encarna un orden ceremonial, que es sostenido y reproducido por medio de los rituales interpersonales. En este sentido, el proceder con tacto es actuar siguiendo las pautas rituales que se imponen en todo encuentro, dirigidas a afirmar las normas de interacción e irrelevancia que constituyen la matriz de normalidad y organización de los encuentros cara a cara.

"Los elementos simbólicos de los rituales sirven (...) para manifestar el compromiso necesario para sostener la imagen de sí que tienen los participantes en una interacción" (Wolf, 1994: 52). De este modo podemos decir que en las rutinas cotidianas el individuo es tratado, en tanto personaje social, con todos los cuidados con los que nos dirigimos a un objeto sagrado.

Este tipo de comportamiento tiene, del mismo modo que las prácticas defensivas, el interés de preservar el orden interaccional. No es gratuito que actuemos de esta forma, sino que gracias a ella prevenimos el surgimiento de elementos disruptivos que pueden colocarnos en una situación incómoda o desconfiada ante el otro y ante la realidad.

La motivación del tacto no podemos plantearla de forma instrumental. Es decir, no debemos suponer que el individuo se comporta de ese modo para obtener algo a cambio. Los rituales de deferencia son ante todo de carácter moral y se nos imponen como elementos convencionales, de orden expresivo. Por esto mismo, forman parte de nuestra conciencia práctica y de la destreza con la que desempeñamos nuestras representaciones cotidianas.

Si bien es cierto que el tacto no es producto de una actuación mendaz —ya que, como explicamos, es ante todo un atributo ceremonial—, en muchas ocasiones forma parte de aquello que denominamos mentira expresiva.

Para comprender la diferencia entre el tacto y la mentira expresiva en este nivel, analizaremos el encuentro entre dos personas, no muy cercanas, que se cruzan en un espacio público de transición —como lo puede ser un pasillo o una calle.

Es muy probable que en dicho encuentro se genere una conversación de este tipo:

A: Buenas tardes, ¿cómo está?

B: Muy bien, gracias. ¿y usted?

A: También bien, gracias. Con un poco de prisa.

B: Pues no le quito su tiempo, ya nos veremos con más calma.

A: Así espero. Hasta pronto.

B: Adiós.

En esta conversación podemos identificar una gran cantidad de elementos ceremoniales que hacen posible la realización y consumación del encuentro sin ningún tipo de riesgo escénico.

Podemos notar, en primer término, que todas las locuciones son correspondidas de forma ordenada. A cada pregunta sigue una respuesta.

Asimismo, nos podemos dar cuenta que entre los dos personajes existe una relación de respeto, expresada en la formalidad con la que presentan sus intervenciones. La formalidad en su tratamiento impone límites que deben ser cuidados por ambos personajes, ya que de sobrepasarlos pueden poner en peligro la normalidad con la que hasta el momento han experimentado su interacción.

El tacto con el que se relacionan, hace posible que cada personaje confirme que la información que expresa ha sido recibida satisfactoriamente, y que es tratado del modo en que su personaje lo exige.

Sin embargo, las preguntas y respuestas que dan cuerpo a esta interacción pueden no desprenderse de un interés sincero por parte de ninguno de los actuantes. Quizás al personaje A le importa muy poco cómo le va en la vida al personaje B, y quizás a este segundo no le va nada bien. Aún así, al momento de entablar una relación directa, deben comportarse cómo si en verdad les interesara la vida del otro. ¿Podemos afirmar, por tanto, que estamos ante una mentira expresiva?

Aquí habría que ser cuidadosos, ya que el tacto emplea formas convencionales que no pueden ser analizadas desde la dualidad sinceridad/mentira. Cuando el personaje A pregunta ¿Cómo estás?, no lo hace en realidad para adentrarse en la intimidad de B, sino que responde a una convencionalización en la que dicha pregunta significa en realidad "saludo personal". Esto lo podemos constatar en el hecho de que normalmente respondemos a este tipo de cuestionamientos de forma automática, sin reparar en el verdadero significado que encierran las palabras. Hay ocasiones en las que podemos enfrentarnos a la repetición desmedida de estas parejas locutivas. Por ejemplo en el siguiente caso:

A: ¿Cómo has estado?

B: Muy bien, gracias. ¿Y tú?

A: Muy bien, gracias. ¿Y tú?

B: Muy bien, con mucho trabajo...

Las formas convencionales del tacto están relacionadas con los marcos interpretativos en las que se presentan. Al hablarle a un adulto utilizaremos formas distintas de las que empleamos entre compañeros, y aquellas que dirigimos hacia los personajes que poseen un estatus superior al nuestro, serán cualitativamente diferentes de las que usamos hacia nuestros subalternos.

¿Qué pasaría si se tomara el significado real de las preguntas que presentamos en el primer ejemplo? ¿Qué sucedería además si les exigiéramos a los dos personajes que fueran meticulosamente sinceros?

Supongamos que el personaje B acaba de salir del hospital, y que en su consulta le anunciaron que está infectado de VIH. Supongamos también que la relación que posee con A es totalmente indirecta, es decir, que es un vecino con el que ha tratado un par de veces. Ahora rehagamos la conversación:

A: Buenas tardes, ¿cómo está?

B: Muy mal, me acaban de anunciar que soy seropositivo y no sé que hacer. Siento que el mundo se me viene abajo.

Podemos imaginar la incomodidad con la que el personaje A recibirá la respuesta de B, pues él no buscaba ningún tipo de intimidad. Los rituales interpersonales nos indican que ante un encuentro de este tipo tenemos que mostrar cortesía, pero que al mismo tiempo debemos ser distantes. Lo más seguro es que la respuesta de B genere una disrupción que complique el contacto entre los dos individuos.

Este ejemplo nos permite afirmar que en muchas de las relaciones rutinarias que mantenemos en nuestra vida cotidiana, no perseguimos un ideal de sinceridad, sino que, como ya se indicó, buscamos un principio de conformidad que haga corresponder nuestras expectativas con la realidad que enfrentamos.

En *El Idiota*, Fedor Dostoievsky construyó un personaje que era rechazado por el hecho de actuar siempre de forma sincera. Dicho comportamiento lo hacía pasar por tonto, pues cada vez que actuaba violentaba las formas y presupuestos que daban cuerpo a los códigos de relación de la aristocracia rusa.

En una conversación que sostuvo Mishkin —el príncipe idiota— con Aglaya —hija del general Yepanchin—, éste le recordó que ella había expresado un juicio sobre él que consideraba fruto de una mente brillante:

Mishkin: Por mi parte, creo que a veces demuestra ser realmente inteligente. Refiriéndose a mi opinión sobre Ippolit ha dicho, y yo lo recordaré siempre: "Usted sólo busca la verdad y por eso se vuelve injusto" (Dostoievsky, 1994: 517).

Ahora bien, aunque las prácticas protectivas posean este carácter convencional, que las aleja de la acción mendaz, existen casos en los que, por el bien de la interacción, revisten esta forma. Así, un actuante puede verse "obligado" a mentir expresivamente por conservar las pautas de tacto que normalizan la interacción en la que actúa.

Tal es el caso de las *mentiras piadosas*, en las que el actor mendaz proyecta una idea que va dirigida a satisfacer las exigencias de su interlocutor, aunque ésta sea falsa. Con ellas buscamos evitar situaciones vergonzosas, reconfortar a los afligidos, o afirmar la actuación de los otros. En cualquier caso son definidas como prácticas protectivas, de

carácter mendaz, que alimenta el orden ceremonial de los sistemas interactivos.

A diferencia de las prácticas defensivas, que imprimen sentimientos de solidaridad entre los integrantes de un equipo, las prácticas protectivas producen estados de seguridad que alimentan el estatus de realidad con el que enfrentamos nuestras rutinas cotidianas. Además, al anclarse en formas convencionales, hacen predecible el orden interaccional, lo que permite que mantengamos nuestra seguridad ontológica.

Todo ello nos permite concluir que la acción mendaz de carácter expresivo, en tanto práctica protectora o defensiva, se presenta como un recurso interactivo del que los actores sociales disponen para normalizar los encuentros sociales de los que forman parte. Gracias a él pueden producir estados de solidaridad, seguridad y confianza que alimentan su sentido de la realidad.

La mentira expresiva como un modo de encubrimiento: la segregación de lo normal y lo estigmatizado

La escena se desarrolla en una velada decimonónica en la ciudad de San Petersburgo. La ocasión social la marca el cumpleaños de Natasia Filippovna, una joven hermosa y de fuerte carácter que juega el papel de Helena en la alta sociedad rusa. En el festejo está representada la aristocracia: un general, un gran terrateniente, un joven funcionario, un prestamista y las damas de sociedad. Entre ellos se encuentra un joven inusual, se trata del príncipe Mishkin. Este personaje, posee entre sus cualidades la de hablar siempre con la verdad, lo que hace que el resto de la gente lo considere idiota, pues tanta sinceridad violenta los rituales del tacto y las buenas costumbres de la elite europeizada y pretenciosa de la Rusia de esos años.

En dicha velada Ferdischenko, amigo de Natasia, propone un juego que ruboriza a todos los comensales. Éste consistía en que cada invitado confesara, al azar, la peor acción que hubiera cometido en su vida, con la condición de que el relato fuera verdadero. Ante la propuesta se desata una ola de tensión, pues el hecho de no mentir sobre aquello que todos mantenían en el más profundo silencio, denotaba una actitud cínica y cruel en la que todos se veían al desnudo.

No tardó Gania, pretendiente de Natasia, en manifestar lo siguiente:

¿Y qué prueba que yo no mentiré, por ejemplo? Si miento, el juego cae por su base. Y todos mentirán...

A lo que Ferdischenko responde:

¿No comprendes que eso es precisamente lo fascinante? Preguntarse: «¿Cuál será la mentira que inventará este hombre?».....¡Imaginaos, caballeros, imaginaos —casi gritó Ferdischenko entusiasmado— con qué ojos nos miraremos mañana unos a otros después de haber contado nuestras maldades (*Ibid*: 180).

Tras estas palabras todos siguieron mostrándose temerosos, señalando que decir la verdad en una situación semejante sólo podría reflejar insolencia, vanidad mal entendida o mal gusto, todas ellas actitudes incompatibles con los modales del círculo al que pertenecían. Sin embargo el juego comenzó y se contaron historias de todo tipo, desde aquellas en que se confesaba un robo, hasta aquellas en las que se mostraba la mezquindad del ego. Todas las historias se narraron en un ambiente cargado de tensión, que bien servía como escudo para dejar ver, en el relato, la imposibilidad de su realización.

Al terminar la ronda de participaciones, en la que no faltó la abstinencia, Ferdischenko se dio cuenta de que había sido engañado y de que los relatos de los otros terminaron por redimirlos. Ante su malestar una cuarentona replicó: “¿Y quién le manda ser tan tonto y no comprender? A ver si por lo menos aprende algo de las personas inteligentes.”

El pasaje que hemos descrito, muestra de forma ejemplar la materia de nuestro estudio, pues pone en evidencia cómo las personas se baten, día a día, en el límite del engaño. ¿Qué temían con tanta ansiedad los involucrados en esta escena?, ¿por qué ruborizarse ante una confesión de esta índole?, ¿qué llevó a la cuarentona a afirmar que los inteligentes se reservaban el derecho de ser sinceros?

Contestar estas preguntas nos permite explicar el tercer tipo de mentira expresiva, aquella que tiene que ver con la segregación de lo normal y lo estigmatizado.

En todo encuentro social existen categorías que nos indican lo que debe ser tomado por normal sobre los atributos de las otras personas. Esta imputación de normalidad que realizamos sobre los demás, se traduce en expectativas de carácter normativo que deberán ser asumidas por todos los integrantes de la interacción, con el fin de construir estados de normalidad que hagan posible el surgimiento situaciones de confianza.

Cuando las características de un actor, ya sean físicas o expresivas, contravienen esas categorías, se le impone un estatus de anormalidad con el que tendrá que lidiar en el transcurso de toda la interacción. A este índice de distinción de carácter negativo es al que se le ha denominado *estigma*.

Los estigmas pueden derivar de tres motivos: por una abominación del cuerpo, por un defecto del carácter del individuo o por un prejuicio tribal (Goffman, 2001: 14). Cualquiera que sea la causa, aquél que esté estigmatizado recibirá un trato diferenciado de parte del auditorio, y, en la mayoría de los casos, contribuirá a que se mantenga dicha relación al comportarse de modo que sea aceptado.

El contenido de las categorías de lo normal y lo estigmatizado varían según el medio social en el que se presentan y los códigos culturales que los moldean. Asimismo, se transforman con el tiempo: aquellos signos que fueron considerados anormales en cierta época, pueden dejar de serlo en otra.

Lo que en este momento nos interesa indagar, es el papel que desempeñan estas categorías en la estructuración de los encuentros cara a cara y, sobre todo, la relación que guardan con el manejo de la información.

Como habíamos indicado, cada sistema interactivo se estructura sobre una concepción idealizada de lo que éste debe ser. Esto se deriva de las experiencias anteriores de cada individuo y de las imputaciones que los actores sociales realizan sobre el estado de realidad al que se enfrentan. En una rutina cotidiana, cada individuo se hace una idea sobre el otro a partir de la información que le transmite y del medio en el que tiene lugar el encuentro, de modo que, implícitamente, le demanda que actúe apegado a ese patrón. A la concepción idealizada sobre el otro, es a lo que se le denomina *identidad social virtual*, que no corresponde necesariamente con los atributos que, de hecho, éste posee.

Al formar parte de una interacción, cada actor es consciente de las expectativas normativas de las que es objeto, ya que la información emanada por el otro, transmitida por todos los medios —gestos, vestimenta, locuciones, rasgos físicos y modales—, se encarga de indicárselo. Sin embargo, el actor correrá el peligro de contravenir la imagen exigida y, ante ello, se percibirá a sí mismo como actor desacreditable.

A diferencia de la situación del estigmatizado, es decir, de aquel que posee sobre su persona un signo negativo ampliamente reconocido, el desacreditable deberá mantener un extremo cuidado en el manejo de la información, ya que cualquier descuido puede hacer que surja algún atributo que lo desprestigie.

En este sentido, Goffman afirma que un estigma es una forma de categorización intermedia entre el estereotipo y el atributo, ya que no basta con poseer un signo evidente para ser desprestigiado, sino que a uno se le pueden adjudicar características negativas en el transcurso interpretativo de una interacción.

Algo que cabe resaltar es que todo individuo es desacreditable y que, por lo mismo, tenderá a encarnar los valores que se consideren válidos dentro de su grupo o comunidad.

Ante la tendencia de encajar en las categorías de normalidad, los individuos encontrarán en la mentira un recurso efectivo para evitar las sanciones que acompañan a la estigmatización.

Un claro ejemplo lo podemos encontrar en la historia del traje del rey. Si hacemos memoria, explicamos que uno de los motivos por los que aquellos que lo vieron pasar afirmaron que vestía hermosos ropajes, era para evitar ser estigmatizados como idiotas.

Uno podría suponer que la motivación que se esconde detrás de este tipo de engaño es instrumental, ya que busca evitar algún tipo de sanción para alcanzar ciertos fines. Sin embargo, son muchos los casos en los que la mentira se estructura en el propio proceso interactivo con fines expresivos. En éstos, el actor estigmatizado o estigmatizable busca ser aceptado y, para lograrlo, define estrategias de acción que se dirigen a normalizar el contexto en el que interactúa.

El tratamiento de la estigmatización nos abre la posibilidad de analizar dos tipos de mentiras expresivas: en primer lugar, aquellas que elaboran los actores que interactúan con una persona estigmatizada; y en segundo lugar, aquellas que realizan las personas desacreditables para conservar su imagen pública.

El primer tipo de mentira expresiva está estrechamente relacionada con aquello que expusimos sobre las prácticas protectivas. Este tipo de engaño tiene lugar cuando, al enfrentarnos a un actor que posee cierto estigma, evitamos expresiones o tratamientos de algunos temas que suponemos podrían afectarlo.

Al comportarnos con tacto en estas situaciones, asumimos que las categorías de segregación de lo normal y lo estigmatizado son válidas y que, por lo tanto, debemos actuar de forma especial hacia aquellos que consideramos distintos.

Este tipo de mentiras y tratamientos especiales se presentan también por la incomprensión del mundo del estigmatizado. Aquél se nos presenta como una alteridad: actuamos frente a alguien que posee otros códigos y otra forma de entender la vida que nos es inaccesible. Ante esa imposibilidad de entenderlo, le adjudicamos una serie de incapacidades o cualidades excepcionales que le pueden ser del todo ajenas: lo único que mostramos con ello es la propia incapacidad.

Sucede entonces que hablamos fuerte a los ciegos, que tratamos como niños a los enfermos mentales, que exageramos nuestras actitudes de confianza hacia algún enfermo (para hacerle creer que no tenemos

miedo a contagiarnos, aunque por dentro nos muramos de ansiedad) o que evitamos el contacto con los desfigurados.

El segundo tipo de mentira expresiva, aquella que tiene que ver con los desacreditables, es de uso común en nuestras rutinas cotidianas. Como explicamos anteriormente, toda interacción social se funda sobre la base de proyecciones idealizadas que confieren un estatus ceremonial a cualquier encuentro social. Ante esta realidad, el actor procurará adaptarse satisfactoriamente a las expectativas normativas que encarnen su identidad social. Se cuidará de no emitir expresiones o actitudes que contradigan la integridad de su imagen pública.

En este punto podemos dar respuesta a las preguntas con las que iniciamos este apartado. En el pasaje de *El Idiota* que reproducimos páginas atrás, se propuso una dinámica en la que todos los presentes tenían que revelar aquellos aspectos de su vida que podían destruir o fracturar su identidad social. ¿Cómo iba a reconocer una señorita de sociedad haber robado?

La propuesta de confesar las peores acciones que cometieron a lo largo de su vida, se presentaba como una orgía en la que se desgarrarían todos los vestuarios, como un acontecimiento que violaba todos los presupuestos del trato. El riesgo era muy alto, ya que, por más que se impusiera la regla de ser sinceros, nada garantizaba que todos lo fueran, y más de uno podría salir verdaderamente desprestigiado.

Cuando la cuarentona sostuvo que los inteligentes no fueron sinceros, refrendaba una de las prácticas sociales que todo actor social realiza en sus rutinas cotidianas: la de mantener la coherencia expresiva de su imagen social.

Otra forma que adquiere la mentira expresiva con relación a lo desacreditable, es aquella que se produce cuando un actor quiere responder a la identidad virtual que se le ha conferido.

Cuando un maestro engaña a sus alumnos dando una respuesta que desconoce, es porque quiere mantener el estatus de superioridad intelectual que los alumnos le confieren. No quiere presentarse ante ellos como un ignorante, pues sabe que ello lo puede desprestigiar hasta el punto que los alumnos dejen de confiar en su imagen.

Podemos encontrar otros ejemplos en dos experimentos clásicos sobre el comportamiento colectivo.

El primero de ellos consiste en preguntar a algunos transeúntes por alguna dirección inexistente. Muchos de ellos darán respuestas sobre cómo llegar a nuestro supuesto destino. Este tipo de comportamiento tiene dos explicaciones: una de ellas se refiere a la presión social que existe sobre el ser ignorante, y sobre el prestigio que da el hecho de

brindar alguna ayuda (prestigio autocomplaciente, pues nunca volverán a ver a aquellos que “ayudaron”). La segunda, está relacionada con la convergencia que buscamos realizar entre la identidad social virtual y nuestros actos confirmatorios. Aquel que fue interrogado se sentirá con la obligación moral de dar una respuesta que llene las expectativas del interrogador. De ahí que brinde todas las indicaciones para acceder al mundo de nunca jamás.

En el segundo experimento se necesitan cuatro o cinco personas que se pongan de acuerdo en señalar hacia el cielo —donde no haya nada—, al tiempo que expresen gran admiración por algo “tan extraordinario” de lo que son testigos. Después de un tiempo, la gente que los observe dirigirá su mirada hacia las nubes y, después de algunas dudas, confirmará dicho evento. Aunque no vea nada, se sentirá forzada a aceptar que algo extraordinario está sucediendo, pues al verse rodeada de personas que así lo afirman temerá aparecer como “la distinta”.

Estos tres ejemplos muestran la importancia que los actores sociales conferimos a nuestro estatus de normalidad, así como el poder que éste posee para darle alguna dirección a la información que emitimos.

Barbara Misztal explicó que la estigmatización nos permite percibir la realidad de nuestras interacciones sociales de forma confiable, ya que al indicarnos lo que es normal, nos da la tranquilidad de saber a qué debemos enfrentarnos a la hora de actuar. Dicha percepción de normalidad se nos presenta en dos dimensiones: *fáctica y normativa*. La primera de ellas se refiere a la regularidad con la que se manifiesta el mundo de nuestras rutinas cotidianas; y la segunda al modo en el que experimentamos nuestra acción como norma a seguir (Misztal, 2001: 314).

Así mismo, la clasificación estigmatizante nos permite afirmar nuestra seguridad ontológica, ya que al enfrentarnos a lo distinto podemos afirmar lo propio como lo normal.

Todo ello permite que cada encuentro social se estructure de forma ordenada, ya que al ser conscientes del límite que separa a estas dos esferas, procuraremos afirmarlo y autocontenernos, con el fin de mantener el orden expresivo que da coherencia y sentido a nuestras actuaciones.

El tipo de mentiras expresivas que afirman los límites de estigmatización proveen, por tanto, de *normalidad* a la interacción social —ya que, al reafirmar las categorías de clasificación de los interactuantes, permiten que se confirme el estatus de la realidad experimentada—,

de *formalidad* —en tanto confieren pautas de control y circunspección de la información emitida y recibida—, y de *fiabilidad* —ya que una vez definido el interlocutor como normal o estigmatizado, el actor se puede fiar del tipo de experiencia que enfrenta.

Para concluir este apartado, nos resta decir que así como la acción mendaz permite mantener los límites de segregación de estas dos esferas, y que ello posee un valor funcional importante para el orden interaccional, corre el peligro de arrojar a aquel que miente a la esfera de lo estigmatizado.

Como mencionamos en el primer capítulo, decir una mentira implica siempre correr un riesgo, ya que de ser descubierta puede traer graves consecuencias para el actor o para la situación en la que se expresa. Aquél que es descubierto mintiendo en una situación, puede sentirse avergonzado y experimentará la sanción colectiva en el trato que reciba (ya sea de burla, regaño, desprecio, etcétera). Pero si es descubierto en varias situaciones, será estigmatizado como mentiroso, lo que provocará que su palabra pierda toda credibilidad.

Llevada al extremo, esta forma estigmatizante puede implicar una especie de muerte social. Recordemos para ello la historia de Pedro y el lobo, o bien, la trágica historia de Don García que, en *La verdad sospechosa* de Juan Ruiz de Alarcón, terminó casado con quien menos deseaba por las complicaciones que generaron sus engaños.

En una escena de esta obra, Jacinta, quien fuera su verdadera enamorada, le señaló uno de los mayores males que pueden recaer sobre el hombre mentiroso:

Don García: ¡Esta es verdad, vive Dios!

Jacinta: Hacedle vos que lo crea.

¿Qué importa que verdad sea,
si el que la dice sois vos?

Que la boca mentirosa
incurrir en tan torpe mengua,
que solamente en su lengua

es la verdad sospechosa (Ruiz de Alarcón, 1972: 325).

La mentira expresiva, por tanto, posee la cualidad de permitirnos normalizar las situaciones en la que interactuamos, pero, aún así, corre el riesgo de romperlo todo: la interacción es un arte que aprendemos a realizar, y no todos poseemos las mismas destrezas para llevarla a cabo.

La mentira expresiva como un componente dramático: la idealización y la coherencia escénica

En la teoría goffmaniana podemos identificar un interés especial por dar explicación al equilibrio que existe entre la creatividad de los actores y la reproducción social, es decir, entre las formas concretas que adquieren las actuaciones de los individuos y las estructuras sociales.

Para este autor, la sociedad no está constituida únicamente por estructuras externas al individuo, ni tampoco por la simple actuación particular. Lo que hizo fue incorporar ambos niveles en su concepción sobre la realidad social: toda actuación se desprende de un proceso interpretativo singular, que se dirige hacia formas estructuradas e institucionalizadas socialmente.

De este modo, explicó la interacción social como una realidad emergente, con características propias, en las que ambos niveles se actualizan por excelencia. Y así como dio prioridad a los elementos estabilizadores de todo encuentro social —al consenso operativo, a los rituales de deferencia, a los contextos físicos estables y a los marcos interpretativos—, incluyó una perspectiva en la que la desviación fue considerada como un aspecto normal de la reproducción social. Todo encuentro es susceptible de enfrentarse a distintas disrupciones, pero aún así, existe un interés por normalizarlos y reestructurarlos para garantizar el orden.

Para entender la realidad, cada individuo empleará categorías interpretativas que están dadas en el medio. De aquí que la interpretación subjetiva encuentre límites: deberá restringirse a las formas sociales que están presentes en el contexto de la acción, ya que sólo así podrá cobrar sentido el comportamiento. Por otro lado, no basta con que el individuo se reconozca como un tipo de persona específica, sino que, en el momento de interactuar, tendrá que darle vida a su representación, utilizando con creatividad los recursos dramáticos de los que disponga. Sobre este tema, Goffman afirmó que:

Ser un tipo dado de persona no significa simplemente poseer los atributos requeridos, sino también mantener las normas de conducta y apariencia que atribuye el grupo social al que pertenece. La facilidad irreflexiva con la cual los actuantes llevan a efecto, de manera coherente, dichas rutinas de mantenimiento de normas no niega el hecho de que se haya producido una actuación, sino tan solo que los participantes lo hayan advertido.

Un status, una posición, un lugar social no es algo material para ser poseído y luego exhibido; es una pauta de conducta apropiada, coherente, embellecida y bien articulada. Realizada con habilidad o torpeza, conciencia o no, engaño o buena fe, es sin embargo algo que debe ser representado (Goffman, 1997: 86).

Esta lectura conduce a Goffman a identificar en la idealización y en los rituales interactivos los dos mecanismos que posibilitan el equilibrio entre la creatividad y la reproducción social. Ya que al definir una interacción, todo actor debe dirigir su comportamiento hacia aquellos aspectos simbólicos que presenten su actividad de forma normal hacia el auditorio.

Goffman definió la *idealización* a partir de la acentuación que en todo encuentro social se imprime hacia las características significativas del personaje representado, en la que se subrayan los valores sociales, más que los intereses personales. Esta forma de actuar es concebida como un elemento dramático que equilibra la actuación individual y la reproducción social, ya que, gracias a ella, el individuo logra conseguir de mejor manera sus objetivos, al tiempo que actualiza los contenidos positivos de la sociedad con independencia de sus sentimientos íntimos.

Para que una actuación idealizada tenga efecto, deberá tomar vida dentro del orden ceremonial que reviste todo encuentro social. Por esto mismo podemos afirmar que los rituales permiten compaginar, aunque no siempre de forma perfecta, dos tendencias necesarias para el progreso personal y social: el deseo individual de quedar en buen lugar y la necesidad social de la colaboración. Al revitalizar los valores oficiales de la sociedad, los rituales evitan el enfrentamiento entre los intereses encontrados de los actores, haciendo posible que los *acuerdos de superficie* sean compatibles casi siempre con la diversidad de intereses. Esto, según Goffman, no es cinismo sino pragmatismo.

En la idealización podemos encontrar otro de los factores estructurantes de los sistemas interactivos que hace posible la emergencia de las mentiras expresivas, ya que al dirigir nuestro comportamiento hacia formas idealizadas de conducta, encontraremos en la acción mendaz un recurso funcional que nos permite garantizar la coherencia de nuestra imagen con el contexto en el que actuamos.

Kazuo Sakai ofrece un ejemplo que resulta revelador para comprender la mentira expresiva en esta dimensión. Uno de sus pacientes, que era vendedor, le confesó el hecho de que se le hacía problemático relacionarse con las personas. Ante esta dificultad, cultivaba deliberadamente los componentes estratégicos que le permitían llevar a buen

fin su actividad: se mostraba seguro de sí mismo, contento, confiado y amable. Todo ello, porque sabía que un vendedor debía comportarse de esa manera. Lo que en realidad hacía este personaje, era representar el papel de vendedor, que encarna una serie de valores y pautas normativas, a las que debía ceñirse para alcanzar la venta deseada (Sakai, 1999: 85).

Aunque el objetivo que se establece es instrumental —la venta de un producto—, al momento de interactuar tendrá que construir pequeñas mentiras expresivas que den coherencia a su representación. Lo importante en ellas no es alcanzar el fin deseado, sino mantener la imagen pública con la que la persona se presenta.

Al hablar de idealización también hay que ser cautelosos, ya que el hecho de basar nuestras actuaciones en estereotipos institucionalizados, no implica que seamos necesariamente mendaces. Cuando encarnamos un personaje, y seguimos la línea de actuación que los marcos interpretativos le confieren, actualizamos las normas sociales con las que se vincula, tales como el trato, los modales y la vestimenta. Al seguir dichas normas, presentemos una imagen idealizada del personaje, que puede diferir en realidad de nuestros intereses personales más profundos. En aquellos casos, no se puede hablar de mentira, sino de representación dramática. No podemos decir que el profesor miente cuando muestra severidad ante sus alumnos, o que el padre engaña a su hijo cuando lo regaña en público y emite algún gesto de solidaridad con otro padre que lo observa (Goffman, 1997).

Sólo aparecerá la mentira expresiva cuando, de forma conciente, se introduzca una pauta de acción mendaz que esté dirigida a alimentar o sostener una imagen social, o el curso de una acción.

En el ejemplo que presentamos sobre El gesticulador, podemos hallar una situación en la que este tipo de mentiras se nos presenta con mucha claridad. Tal es el caso del reclamo que Miguel hace a sus padres cuando les critica el hecho de que le prohibieran salir a jugar descualzo, ya que de hacerlo dejaría ver a los vecinos que un profesor universitario no tenía los recursos para vestir a su familia.

Otro ejemplo lo podemos encontrar en las reuniones profesionales. En ellas, existe una exigencia de que todos lo presentes compartan una serie de experiencias y conocimientos que los identifiquen con su grupo. Así, entre los profesionales de las letras, se espera que todos conozcan las obras clásicas de su lengua, o bien, entre los científicos sociales, que todos posean una explicación o postura sobre los acontecimientos mundiales. En dichas reuniones, es común encontrar mentiras expresivas que se elaboran con la finalidad de responder a esa clase de expect-

tativas. Encontraremos, por ejemplo, que si alguno de los presentes en la primera reunión no hubiera leído *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, y se hablara sobre ese tema, asentiría y apoyaría las opiniones de los otros para dar a entender que la conoce.

Todo esto nos permite decir que las mentiras expresivas pueden presentarse como un componente dramático, dirigido a sostener y fundamentar las idealizaciones con las que damos forma a nuestro comportamiento interactivo. Al proceder de esta manera, cada individuo colabora en el mantenimiento del orden interaccional, ya que confiere legibilidad al sistema interactivo, al presentar una imagen coherente con las expectativas que se le imputan y con el carácter moral de la interacción.

Otro tipo de componente expresivo en el que forma parte la acción mendaz de esta envergadura, es aquel que tiene que ver con las líneas de actuación. Como sostuvimos en el capítulo anterior, cada sistema interactivo cobra vida sobre la base de una serie de expectativas y obligaciones a las que el actor debe responder para presentar una actuación normal. Al hacerlo, interpreta su realidad usando los marcos interpretativos que estén vigentes durante el encuentro, dando solución a los problemas que enfrenta.

De este modo se encontrará con situaciones en las que la sinceridad no lo conduzca a nada bueno, ya que para responder a las exigencias sociales que su auditorio le impone, debe hacer uso del engaño.

Una de estas situaciones se desprende de la valoración negativa sobre el aburrimiento. En la sociedad moderna, en la que los individuos están acostumbrados a recibir una gran cantidad de información por minuto, y en las que lo sorprendente se restringe hacia espacios cada vez más reducidos, existe una exigencia implícita de ser ingeniosos en los relatos para evitar ser aburridos. Para conseguirlo, hay que hacer exageraciones, imprimir distintos tonos que acentúen los acontecimientos, evitar aquello que ya se conoce (aunque al omitirlo cambiamos el sentido de lo narrado), todo con la finalidad de ser interesantes, de representar nuestro personaje con destreza.

Leszek Kolakowski explicó en un ensayo la importancia del aburrimiento y de su contrario, la curiosidad, para la satisfacción de las necesidades humanas —que no biológicas—. En él, dijo sobre las personas aburridas lo siguiente:

La persona aburrida es sumamente difícil de describir. Su capacidad de aburrir no tiene nada que ver con su cultura o su falta de ella, ni con su ca-

rácter. No tiene por qué ser una persona que se repita constantemente. Lo más frecuente es que la persona aburrida tienda a ser incapaz de distinguir lo importante de lo que no lo es. Sus anécdotas están llenas de detalles innecesarios y prolijos, desconoce lo que son la ironía y el humor, y seguirá con el mismo tema después de que los demás hayan dejado de interesarse por él. En resumen, a la persona aburrida parece faltarle el normal mecanismo de interacción humana. Acaso esto sea precisamente así porque es incapaz de crear los necesarios contrastes en la comunicación humana (Kolakowski, 2001: 75 – 76).

Las mentiras que acompañan nuestros relatos tienen que ser cuidadas, ya que así como existe la demanda de que no seamos aburridos, y de que por lo mismo se nos permita ser exagerados, existe una exigencia de que tampoco sobrepasemos el engaño, ya que si se nos descubre todo lo dicho se asumirá como falso.

Otra forma de entender la mentira expresiva con relación a nuestras líneas de actuación, la podemos encontrar en el empleo de la jerga que caracteriza a nuestro grupo de interacción. Wittgestein y Austin explicaron que en la realidad existen distintos lenguajes, y que cada uno de ellos encierra una forma distinta de entender y vivir el mundo. Cuando uno forma parte de un grupo (como puede ser el caso de los médicos, juristas, atletas o chicos banda) existe una obligación, de carácter ritual, de emplear el lenguaje y los gestos que lo identifican. Así, es común encontrarnos con casos en los que por ser coherentemente expresivos, se emplean términos y fórmulas locutivas que no reflejan necesariamente aquello que el actor encierra.

Lo que resulta esclarecedor de este tratamiento, es el hecho de que gran parte de nuestro comportamiento está dirigido a mantener el orden de la interacción en la que actuamos y, para hacerlo, recurrimos a los elementos normativos y cognitivos que hacen coherentes nuestras acciones y nuestras explicaciones sobre el curso de las cosas, con el contexto en las que se realizan.

La coherencia expresiva requerida para toda actuación señala una discrepancia fundamental entre nuestros «sí mismos» demasiado humanos y nuestros «sí mismos» socializados (...) Como señaló Durkheim, no permitimos que nuestra actividad social más elevada «siga la huella de nuestros estados corporales, como lo hacen nuestras sensaciones y nuestra conciencia corporal general». Contamos con una cierta burocratización del espíritu que infunda la confianza de que ofrecemos una actuación perfectamente

te homogénea en cada momento señalado. Como indica Santayana, el proceso de socialización no sólo transfigura sino que también fija (Goffman, 1997: 67).

Del mismo modo en que afirmamos que las mentiras expresivas relacionadas con la idealización contribuyen a hacer legible el orden interaccional, podemos sostener que aquellas que se desprenden de nuestras líneas de actuación poseen la misma función. Al responder a las exigencias expresivas del medio y del auditorio, las acciones que asumen esta forma hacen posible que, en situaciones determinadas, la realidad se nos presente del modo en el que esperamos.

Todo esto nos permite concluir que, en tanto recurso interactivo, la acción mendaz de orden expresivo contribuye, en gran medida, a reproducir y generar los estados de normalidad que hacen posible nuestra intervención en el mundo. Como ya lo hemos expresado, la mentira es un riesgo muchas veces necesario.

Conclusiones

I

A lo largo de la historia del pensamiento occidental distintas personalidades, filósofos en su mayoría, se han interesado en explicar y normar la producción de mentiras. Dicha inquietud se desprende de una valoración de carácter moral, que encuentra en la mentira uno de los mayores males que pueden presentarse en las relaciones intersubjetivas.

El engaño ha sido considerado como un tipo de acción que, sobre todas las cosas, impide que los hombres se relacionen positivamente con el mundo: aquel que es presa de una mentira, se encuentra en desventaja, ya que asume por verdadero algo que es pura fantasía.

De este modo, los mayores peligros que se le han adjudicado son los de la pérdida de la confianza y el del tipo de dominación que encarna.

El primero de ellos se refiere al hecho de que, al basar su instrumentalización en el presupuesto de sinceridad que existe en todo acto comunicativo, la mentira atenta contra los cimientos fundamentales que sostienen toda interacción. Ante la necesidad de confiar en los otros, y de encontrar principios de conformidad que hagan comprensible nuestra vida y existencia, es común que creamos las mentiras, ya que éstas suelen, además, adecuarse a nuestras expectativas. Es fácil comprender que, ante la presencia y descubrimiento de los engaños, este tipo de relación sinérgica se vea deteriorada, y que las relaciones sociales se tornen problemáticas ante la eterna presencia de la duda.

El segundo de ellos hace referencia a la idea de que una relación establecida sobre el engaño, provoca que aquél que miente domine las acciones del otro, ya que al impedirle conocer la verdad, lo conduce hacia un mundo inexistente controlado por él mismo.

Además de las consideraciones morales con las que se ha abordado, existe la concepción de que ésta es contraria a la verdad, y al considerar que esta última es el mayor bien y derecho al que debe acceder una persona, se encuentra en la acción mendaz un acto reprobable que debe ser evitado a toda costa.

Así, desde los primeros tratamientos sistemáticos que hiciera Platón, hasta el imperativo categórico de Kant, la mentira ha sido concebida como un mal que debe ser erradicado del comportamiento humano.

Sin embargo, basándonos en consideraciones de orden sociológicas, podemos decir que la mentira y el engaño son prácticas necesarias que no sólo existen en los seres humanos. El hecho de proporcionar información falsa de forma deliberada es utilizado por otras especies, como en el caso de los camaleones, las mantis religiosas o las avispas.

La mentira posee un valor funcional que debe ser explicado en relación con las interacciones sociales. Gracias a ella, el engranaje de las relaciones interpersonales puede girar sin mayores problemas, ya que evita disrupciones y problemas de índole expresivo que podrían dificultar las relaciones sociales.

Sumándonos a una afirmación que hizo Kolakowski, podemos decir que

...un imperativo moral que afirma que no debemos mentir jamás, sean cuales sean las circunstancias, puede ser contrario a otros imperativos, como la amabilidad hacia nuestros semejantes o el interés público (Kolakowski, 2001: 27).

Esto no significa que hagamos una apología sobre la acción mendaz, ni que ignoremos su implicación moral, sino que, como sociólogos, reconocemos que aún las acciones que sean moralmente reprobables, pueden poseer una utilidad social que debe ser explicada. No es casual que la mentira haya existido en todas las épocas de nuestra civilización; es un recurso práctico que facilita muchas de nuestras acciones cotidianas.

II

Toda investigación social debe partir de una indagación teórica. Para llevarla a cabo, debemos formular preguntas y construir respuestas que problematicen la realidad a la que nos enfrentamos. De este modo, la observación que realiza el investigador social es de segundo orden, ya que se sustenta en los conceptos y axiomas que toda teoría contiene.

El objetivo debe ser, en todo momento, encontrar explicaciones que nos permitan comprender el comportamiento de los actores sociales y,

para hacerlo, debemos construir nuestro objeto de estudio haciendo uso de las problemáticas teóricas desde las que observamos la realidad.

Esto no significa que la teoría deba ser utilizada como un molde en el que tenga que entrar toda la realidad, sino que debe realizarse un ejercicio intelectual de doble flujo, en el que se cuestionen tanto los aspectos que damos por sentado del mundo social, como los principios que sustentan el andamiaje teórico que utilizamos.

Al estudiar la mentira desde una perspectiva sociológica nos enfrentamos a un problema fundamental. Éste tiene que ver con la dificultad con la que se nos presentó nuestro objeto de estudio, ya que al desprenderse de la intencionalidad, no existe ningún medio para corroborar, empíricamente, los motivos y mecanismos que utilizan los actores sociales para mentir.

Ante este problema, decidimos indagar aquellos aspectos estructurales de las interacciones sociales que hacen posible la emergencia y realización de las acciones mendaces. De este modo pudimos entender la función social que, más allá del usufructo individual, poseen los engaños en tanto prácticas sociales de uso común.

La perspectiva microsociológica se nos presentó como un campo y una herramienta metodológica sumamente fértil. Por medio de ella pudimos construir nuestro objeto de estudio ateniéndonos a aquellos aspectos interactivos que dan forma a las mentiras más comunes, encontrando en todo momento una estrecha relación entre los contextos interactivos y las estructuras sociales más amplias.

La dramaturgia nos permitió comprender, de forma indirecta, que aquellas mentiras que realizamos para mantener el curso de una interacción poseen consecuencias más profundas de lo que uno se podría imaginar. La actividad práctica y reflexiva que los individuos realizan para normalizar las interacciones sociales en las que actúan, permite que la sociedad se reproduzca y transforme.

En tanto actores sociales, los individuos representan distintos papeles que son estructurados y definidos por la sociedad. Al encarnarlos, deben seguir las pautas de acción que el medio les impone, pero dicha realización no es automática, existe un proceso creativo en el que los individuos interpretan y dan solución a la realidad que enfrentan. Esta lectura nos permite comprender que las estructuras sociales no son ajenas a los individuos, sino que están dentro de ellos y, que en tanto las actualizan e interpretan, permiten que la sociedad se reproduzca de forma ordenada. Asimismo, al dar solución a los problemas que se les presentan, permiten que ésta se transforme, ya que construyen nuevas fórmulas que cambian el sentido de los acontecimientos.

La acción mendaz es uno de los recursos de los que disponen los actores para llevar a cabo sus interacciones sociales y, como pudimos constatar, aquellas que son expresivas suelen dirigirse a normalizar el orden interaccional. En este sentido podemos afirmar que son utilizadas para mantener el estado normal de los acontecimientos, y que ello se traduce en un mantenimiento de las estructuras sociales más amplias.

Cuando el empleado le miente a su jefe, o cuando el hijo engaña a su padre, existe una causa inmediata que podemos encontrar en cada contexto interactivo. El empleado buscará proteger su trabajo, y el hijo evitar un regaño. Sin embargo, al mentir afirmarán una serie de presupuestos que revisten las identidades sociales de cada personaje (por ejemplo, el derecho que posee el jefe sobre sus empleados, o bien, la autoridad del padre sobre el hijo), y con ello reproducirán no sólo el orden interactivo, sino el orden social.

La microsociología nos permitió explicar la acción mendaz desde sus condiciones de posibilidad en los sistemas interactivos, evitando todo tipo de evaluación moral.

III

El acercamiento interactivo con el que estudiamos la acción mendaz, nos obligó a hacer una distinción entre dos formas en las que se presenta este tipo de comportamiento. En primer lugar hablamos de las *mentiras instrumentales*, y sobre ellas dijimos que son mentiras que se estructuran de forma externa al orden ceremonial de los sistemas interactivos. Poseen un valor estratégico, y se actualizan en los encuentros sociales en tanto buscan alcanzar un fin. Asimismo, insistimos en que colocan la experiencia del individuo ante una relación deductiva-inductiva, en la que a partir de la definición de un objetivo, el actor formula un engaño del que tendrá que deducir las pautas de acción que lo hagan creíble. Por otra parte, deberá inducir, de las características propias del encuentro, los actos expresivos que hagan coherente su comportamiento con la situación definida.

Sobre las *mentiras expresivas*, que constituyen el objeto de nuestra investigación, sostuvimos que emergen del orden ceremonial que reviste cada encuentro cara a cara, y en tanto factores expresivos, explicamos que tenían como principal función la de normalizar los sistemas de acción.

A diferencia de las mentiras instrumentales, éstas producen una relación inversa en la experiencia subjetiva; ya que parten de la induc-

ción de las obligaciones dramáticas de la situación, para estructurar los engaños que permitan mantener los estados de normalidad del encuentro, y sólo una vez que se hayan producido, requerirán de la deducción de actos que no las hagan discrepantes con la actuación sostenida.

La construcción de este par de categorías hizo posible que estudiáramos la mentira desde una perspectiva puramente sociológica, ya que, a diferencia de las otras categorizaciones, éstas se sustentan en las condiciones interactivas de los encuentros sociales.

Distinguir los tipos de mentira a partir de la relación que guardan con el orden interaccional, permitió que el engaño dejara de concebirse sólo como un problema de la conciencia, para entretejerlo con sus condiciones sociales, de las que forma parte y es necesaria.

IV

El problema central al que nos enfrentamos en este estudio fue el de la relación que mantienen la mentira y la confianza en los sistemas interactivos. ¿Cómo explicar que la acción mendaz es un recurso funcional en las interacciones sociales si atenta contra la confianza?

Ante esta interrogante, la dramaturgia nos permitió construir una explicación plausible con la que pudimos comprender dicha relación paradójica. Para Erving Goffman, la confianza no es un presupuesto de la interacción. A diferencia de los etnometodólogos, sustentó la idea de que ésta es un producto del orden interaccional. Para este autor, sólo a partir de la normalización de los encuentros cara a cara pueden producirse los estados de confianza que reafirman las expectativas de los actores.

Con ello no quería decir que se desconfiara por principio de toda actuación, sino que existía una relación fundamental entre nuestra percepción normal del mundo y nuestra actitud confiada.

Si bien es cierto que el carácter repetitivo de las rutinas cotidianas nos permite generalizar sentimientos de confianza —relacionados con aquello que Luhmann denominó capital-confianza—, ante aquellas situaciones desconocidas a las que nos enfrentamos día a día nos mostramos temerosos. Hasta no saber qué se espera de nosotros y qué podemos esperar del auditorio, no podremos actuar confiadamente. Sólo normalizado el encuentro, lo que significa imprimirle un sentido de regularidad que nos sea conocido, podremos abandonar nuestra actitud desconfiada.

Para conseguir el estado de normalidad deseado en cada interacción social, existen tres recursos o estructuras que forman parte del orden

interaccional que hacen posible la emergencia de la confianza. Estos son los marcos interpretativos, las categorías de estigma y las actuaciones normales, que producen, sucesivamente, la legibilidad, la confiabilidad y la predicabilidad del orden interaccional (Misztal, 2001).

Las mentiras expresivas están relacionadas con estos mecanismos de normalización, ya que al desprenderse del orden ceremonial de cada encuentro, están dirigidas a producir y alimentar el sentido de normalidad de los sistemas interactivos. En este sentido podemos afirmar que la mentira expresiva es un recurso que permite construir estados de confianza dentro del orden interaccional.

Todos mentimos y sabemos que nos mienten, pero mientras esta evidencia no contravenga nuestros principios de conformidad, no nos hace dudar de la realidad en la que actuamos. Sólo en aquellos casos en los que la mentira se hace flagrante y en los que sus consecuencias no resulten negativas, actuaremos con el fin de enfrentarla.

Aunque la mentira expresiva sea funcional para normalizar las interacciones sociales, es una práctica riesgosa, ya que de ser descubierta puede tener el resultado contrario de destruir la imagen del actor o la situación definida.

Ante este peligro, existen controles sociales que limitan la producción indiscriminada de mentiras, ya que, efectivamente, sería imposible vivir en una sociedad en la que reinara el engaño.

El propio sistema interactivo posee elementos normativos que restringen la acción mendaz, siendo los más importantes el miedo al descrédito y la vergüenza de ser descubiertos. Estos sentimientos funcionan como autocontenciones que previenen al actor de mentir en cualquier circunstancia.

Otra forma de control la podemos encontrar en la estigmatización del mentiroso, que, como ya explicamos, puede llegar al extremo de implicar una forma de muerte social. El poder de esta forma de control se encuentra en el hecho de que los signos de estigma se fijan en la identidad personal del individuo y no en su personaje. Por lo mismo, un actor que sea descubierto repetidas veces haciendo uso de la acción mendaz, hará dudosa toda actividad que desempeñe en cualquier ámbito interactivo.

Existen sin embargo campos de la sociedad en los que la acción mendaz se presenta con mayor frecuencia, y en ellos es posible que se cristalicen signos de estigma. En dichos contextos, el actor se enfrentará a la necesidad de revertir las expectativas negativas que se le adjudican de antemano. Tal es el caso de la política, en la que, por la preeminencia de la acción estratégica, parece ser excepcional que prevalezca

la honestidad.

En otros campos, como el de la ciencia, existen mecanismos altamente especializados que controlan la producción de la información, ya que sólo así puede garantizarse la confiabilidad y objetividad de los conocimientos que genera. Asimismo, la burocracia estatal de las sociedades modernas ha tenido que desarrollar sistemas de control que restringen el espacio de actualización de las mentiras. Tal es el caso de los sistemas de empadronamiento, con los que se controla la participación cívica de los ciudadanos reduciendo la posibilidad de que se presente un fraude.

Todo esto nos permite concluir que la acción mendaz de orden expresivo permite normalizar los sistemas de interacción, haciendo con ello posible el surgimiento de estados de confianza con los que se puede mantener el orden interaccional. Así mismo, para evitar que prevalezca en las relaciones interpersonales, existen frenos, socialmente producidos, que limitan su actualización. La acción mendaz posee la cualidad de producir sentimientos de confianza sin atentar contra ella, ya que sus límites garantizan que sea una actuación extraordinaria.

V

La producción de mentiras expresivas está sujeta, como ya explicamos, a las pautas rituales que sustentan cada encuentro social. Gracias a ellas, los actores pueden normalizar sus contextos de acción por medio de la afirmación de las expectativas y obligaciones que deben cumplir en tanto actores sociales.

Como pudimos apreciar en este trabajo, existen distintas manifestaciones de la acción mendaz de tipo expresivo, que si bien están dirigidas al mismo fin, poseen características propias que las dotan de valores funcionales diferenciados.

En primer término, existen las mentiras expresivas que se manifiestan como prácticas protectivas o defensivas. Su actualización está dirigida a conservar la coherencia expresiva de los distintos personajes que intervienen en una interacción, y con ello evitan que se presenten disrupciones que pongan en duda el sentido de realidad definido.

Cuando esta acción busca conservar la imagen proyectada por uno mismo, o por el equipo con el que actúa, se denomina práctica defensiva. Al hacerlo, permite que la información que transmite un actor hacia el auditorio coincida con las expectativas que se le han adjudicado, y de este modo logra que su actuación sea percibida normalmente den-

tro de los marcos interpretativos que enmarcan al sistema de acciones. Asimismo, en tanto hace posible que los individuos que forman parte de un equipo compartan códigos de pertenencia, genera en ellos sentimientos de seguridad fundados en la percepción de que no se encuentran solos ante los problemas que enfrenten.

Por otra parte, cuando se manifiesta para salvaguardar la imagen proyectada por el auditorio, se denomina práctica protectora, y posee la cualidad de despertar sentimientos de solidaridad que hacen que los actores involucrados en una escena compartan el interés por mantener la realidad definida.

Ambos tipos de mentira expresiva, en tanto práctica protectora o defensiva, poseen además la característica de hacer predecible el orden interaccional, ya que al afirmar los roles e imágenes de participación de los individuos, hacen posible que cada actor se presente normalmente dentro de la interacción y que, como consecuencia, pueda proyectar cursos de acción que se deriven de sus experiencias anteriores.

Otra manifestación de la mentira expresiva podemos encontrarla en aquellas circunstancias en las que, ante la interacción con una persona estigmatizada, se formulan gestos y comportamientos mendaces que buscan encubrir el desconcierto que produce el contacto establecido. Con ellas se pretende conservar una coherencia expresiva que *proteja* los sentimientos que se le adjudican a la persona estigmatizada.

Asimismo, puede derivar del interés del estigmatizado para encubrir los signos negativos que violenten la imagen social que presenta durante una interacción.

Ambas expresiones reafirman los límites de segregación de lo normal y lo estigmatizado, e imprimen en el orden interaccional sentimientos de normalidad, formalidad y fiabilidad. De normalidad en tanto reafirman las categorías que definen a los distintos tipos de actores, de formalidad en tanto estructuran los comportamientos con base en los presupuestos rituales y las pautas normativas, y de fiabilidad en tanto los personajes implicados se sienten seguros de presentar una actuación coherente, en la que queden subsumidos el miedo y el desconcierto experimentados.

El último tipo de mentira expresiva es aquella que funciona como un elemento dramático. En estos casos se desprende de la idealización o de las líneas de actuación implicadas en cada encuentro. Estas expresiones de la acción mendaz fomentan la imagen proyectada por cada individuo, al tiempo que reafirman el carácter moral de todo encuentro social.

En tanto están dirigidas a mantener la coherencia expresiva de cada actuación, reafirman también los marcos interpretativos y los ritmos de in-

tervención. Su valor funcional se encuentra en el hecho de que alimentan la legibilidad del orden interaccional, ya que al contribuir a sostener las formas estereotipadas de las rutinas sociales, permiten que los individuos interpreten y comprendan su realidad sin tener que ponerla en duda.

Hemos expuesto seis formas en las que se presenta la mentira expresiva, sin embargo, es importante comprender que son tipificaciones que no necesariamente se encuentran de forma pura en la realidad. Una mentira puede funcionar como práctica defensiva y como componente dramático de un idealización.

Lo que nos interesa poner de relieve es el hecho de que todas contribuyen a normalizar los sistemas interactivos y, en tanto logran su cometido, permiten construir estados de confianza en los que los actores pueden realizar sus deseos y objetivos de forma apromática.

La mentira ayuda en estos casos a no violentar nuestra seguridad ontológica y a reproducir las relaciones sociales. En este sentido podemos sostener que es un recurso necesario para el orden interaccional.

VI

Como bien podemos deducir de lo dicho hasta el momento, la acción mendaz de carácter expresivo permite construir estados de normalidad en tanto refuerza la dimensión social en la que se expresa cada individuo, ya que responde a las demandas sociales que éste recibe como personaje social.

Todas ellas funcionan como dispositivos expresivos que controlan el manejo de la información, ya que se dirigen a mantener la imagen pública de cada actuante, en la que resulta vital la coherencia mentada entre las obligaciones y expectativas que encarna cada rol social y el comportamiento concreto individual.

Lo que nos resta decir, es que así como aprendemos a mentir desde temprana edad¹, aprendemos a descifrar la actuación de los otros, preocupándonos por reconocer los signos que nos permiten confiar o desconfiar en las palabras que nos dirige.

Así como mentir es una acción social que toma forma sobre los fundamentos normativos y morales que existen en cada interacción, el

¹ Kazuo Sakai explica que en el desarrollo psíquico de cada persona, la mentira es una práctica necesaria que permite que el niño se perciba como una entidad individual y separada de su madre. Sobre este tema ver Kazuo Sakai, *Op. Cit.*

descubrimiento de la acción mendaz suele surgir de aquellos aspectos no controlados que emanan del comportamiento de los actores.

Erving Goffman explicó que todo proceso comunicativo es asimétrico, ya que se conforma tanto de la información que *emite* cada actor social, como de aquella que *emana* de él. La información que emite está conformada por todos los signos que de forma consciente transmite a su interlocutor. Éstos son gestos, palabras, elementos de la fachada personal, tonos de voz, etcétera. Frente a ella, se antepone todos los aspectos ingobernables que, de forma inconsciente, se expresan a lo largo de la actuación; tales como el enrojecimiento de las mejillas, el temblor o balleo de las manos, el sonido entrecortado de la voz, etcétera.

Basándose en la asimetría del proceso comunicativo, cada actor buscará identificar aquellos signos que le aporten información privilegiada sobre las verdaderas intenciones de su interlocutor, ya que de este modo sabrá si éste le está mintiendo o no.

Podemos decir entonces que existen dos procesos semióticos diferenciados en cada interacción social: en primer lugar aquél que interpreta la información sensorial que recibimos del otro, y en segundo aquél que interpreta los signos verbales. Umberto Eco se refirió al primero como *semiosis natural*, y al segundo como *semiosis artificial* (Eco, 1998). Gracias a ellos existe una interpretación total que presenta cada acto comunicativo como una unidad saturada de información, que nos permite percibir elementos significativos independientes del mensaje que hayamos recibido.

Por ejemplo, por el tono de voz o el manejo de las manos podemos descubrir el nerviosismo, la pena o la inseguridad de quien nos habla. Dichos índices patentan incoherencias que pueden desenmascarar a un actor. Por lo mismo, el actor mendaz procurará controlar aquellos aspectos que parecen ingobernables, pero difícilmente conseguirá dominarlos en su totalidad. Éste es quizás uno de los frenos más importantes de la mentira, ya que somos conscientes de que nos podemos traicionar.

VII

El comportamiento mendaz nunca va a dejar de existir. Como pudimos constatar, la mentira es un elemento interactivo de gran valor funcional que, además de contribuir a normalizar las situaciones en las que los individuos interactúan, permite que los actores resuelvan los problemas expresivos a los que se enfrentan en el curso de una interacción.

Sin embargo, se podrían esbozar algunas características de los sistemas políticos y culturales que influyen positiva o negativamente en la producción de mentiras expresivas.

En primer lugar, podríamos señalar que los códigos culturales poseen una fuerte influencia en los mecanismos que cada individuo emplea para dar solución a los problemas expresivos que enfrenta. Estos códigos, al conformarse a partir de los procesos históricos específicos de cada sociedad o grupo social, encarnan valorizaciones simbólicas dicotómicas que dan cuerpo a los marcos interpretativos con los que cada actor enfrenta la realidad. En este sentido, tendrán gran relevancia las construcciones culturales que cada sociedad o grupo social haya construido sobre el tema de la mendacidad, ya que no todos coinciden en el grado de tolerancia. Por ejemplo, existen sociedades o sectores sociales en los que el engaño es implícitamente valorado como signo de astucia, destreza o prestigio. Este tipo de juicios se desprenden normalmente de grupos dominados, en los que el engaño se presenta como un forma de lucha simbólica contra aquellos que ejercen el poder. Por el contrario, podemos encontrar en algunos grupos religiosos una interiorización opuesta en la que la mendacidad es concebida como un mal grave. En ellos, como es el caso de los Testigos de Jehová, existirá una fuerte oposición a la actualización de engaños.

Otro factor que influye en la producción de mentiras expresivas está relacionado con la complejidad social en la que se desenvuelve la vida de cada individuo. En las sociedades modernas el sujeto, además de desempeñar un gran número de roles sociales que pueden llegar a ser contradictorios entre sí, se ve orillado a negociar constantemente su estatus social. Esto produce que se privilegie la imagen individual sobre la concepción de comunidad. Ante dicha realidad, el sujeto tiende a mentir o a ocultar información con el fin de presentar, en primera instancia, una imagen de sí mismo que coincida con las exigencias expresivas de los distintos contextos interaccionales en los que se desenvuelve y, en segunda, una imagen "legítima" y "prestigiada" que procure cristalizar los estereotipos sociales. Este manejo parcelario de la información se vuelve necesario en actores multisituados (Goffman, *cit. pos.* Sebastián de Erice, 1994), que responden a una gama de expectativas y obligaciones cualitativamente diferentes.

Por último, podemos encontrar en la falta de libertades civiles otro factor significativo que interviene en la actualización de mentiras expresivas. En sociedades en las que se ejerce de forma autoritaria el poder, y en las que se niegan o persiguen las diferencias (culturales, religiosas, sexuales, físicas, etcétera), es común que los actores intenten

presentar una imagen pública que se adecue a la definición hegemónica de normalidad. Dicho esfuerzo, tiene como objetivo evitar cualquier tipo de definición que presente al individuo como una persona estigmatizada o eliminable. Por el contrario, en aquellas sociedades en las que el sujeto goza de mayor libertad para actuar, podrán encontrarse una mayor cantidad de actuaciones espontáneas que no teman ningún tipo de castigo o represión.

Todo esto nos permite concluir que si bien es cierto que la acción mendaz es necesaria en un gran número de interacciones sociales, con independencia del tipo de sociedad en la que se generen, también es cierto que son determinantes las características de los sistemas sociales en las que cobran vida.

VIII

El interaccionismo simbólico, a partir de su explicación sobre la conformación de la persona —como interiorización del otro generalizado—, nos permite entender que el ser humano está condenado a vivir hacia las otras personas, guiado a partir del ordenamiento que dicha internalización le impone, y de la interpretación que sobre ella realiza.

De este proceso surge la identidad social, que confiere una serie de expectativas y obligaciones, socialmente aceptadas, que cada individuo deberá encarnar. La vida es una representación, en la que los hombres y mujeres deben dar solución a sus necesidades más íntimas: aquellas que por naturaleza poseen, y aquellas que culturalmente construimos. Como actores sociales, vivimos en un mundo que se vive en nosotros mismos: somos los creadores y el producto de nuestros propios escenarios.

Sin embargo, cada actor social se bate en la angustia de tener que representar el papel que los otros le exigen, y a partir del cual obtiene una imagen propia. De ahí que Goffman nos anuncie la presencia de ese hombre solitario que se esfuerza por mantener su relación con los otros. De ahí, también, que se haga necesaria la mentira para sostener ese reflejo de la realidad, que no es menos real que la otra, sacrificando el placer que muchas veces nos brinda el estar vivos.

La sociedad necesita a la mentira del mismo modo que nuestro organismo necesita los procesos homeostáticos, ya que ella contribuye al mantenimiento del orden interaccional.

El único modo de prescindir de la acción mendaz, es dejando atrás el mundo de la representación, lo que significaría olvidar que somos personas.

Agradecimientos

No puedo terminar este trabajo sin hacer explícito el profundo agradecimiento que siento hacia todos aquellos que, a su modo, hicieron posible la culminación de esta tesis. En primera instancia quisiera agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México por todo lo que me brindó en mi vida estudiantil, y porque confío en que seguirá siendo el centro de producción de conocimiento más importante del país.

Asimismo, quiero agradecer a mi familia por haberme inculcado una visión crítica para enfrentar la vida y por privilegiar, en todo momento, a la palabra y la reflexión.

A Lore, porque recorrió este camino a mi lado (y sólo ella sabe lo difícil que fue), y porque nunca dejó de creer en nuestra historia.

Desde luego, no pueden faltar los amigos con los que he compartido los momentos más valiosos de mi vida. A ustedes todo mi cariño y admiración. Arturo Sampson y Emiliano Monge (porque siempre serán mis hermanos); Nuria Carton de Grammont, Erica Torrens, María Ochoa, Sofía Lascurain, Icelini García, Santiago y Martín Capella (porque nunca dejará de existir el camino que alguna vez trazamos juntos); Teresa Rodríguez de la Vega (por el valor de lo aprendido y lo que resta por vivir); Ana y Ángel Goded (por la sangre y el destino que nos unen); Ana Laura Ramos (porque los años pasan y nuestra amistad los trasciende); Rafael López, Fernando Armada y Daniela Sarmiento, Arturo Valladares, Iván García, Massimo Modonesi, Emilio Rivaud, Rodian Rangel, Roxana Rivera, Cecilia de Tavira, Ana Bellinhausen, Mariana Linares, Ruth Hernández, Mariana Elkisch y Mariana Fiordelisis, Roberto Oseguera, Valeria Flores, Diego Suárez, Tomás, Luis Jacques, Luis Barajas, Yolotli y Elia Madrigal (por los proyectos y vivencias que le han dado sentido a mi vida); Tomás Granados, David Miklos, Jorge F. Camacho, Luis Fernando Granados y Teresa Hernández (por lo que comienza).

En última instancia, y no por ello menos importante, quiero agradecer a todos los maestros que contribuyeron a mi formación como sociólogo y como ser humano: Guillermo Almeyra, Vania Salles, Héctor Vera, Arturo Chávez, Adriana Murguía, Susana Ralsky, Mónica Guitián, Luis Alberto de la Garza, Rosa María Lince Campillo y Carlos Ímaz.

Bibliografía

- Agustín, San (1954), "Contra la mentira", en *Obras*, vol. XII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Alexander, Jeffrey C. (2000), *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, Anthropos, 269 p.
- Alexander, Jeffrey C. (1989), *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, España, Gedisa.
- Austin, John Langshaw (1998), *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 217 p.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1997), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 233 p.
- Berlin, Isaiah (1983), "La originalidad de Maquiavelo" en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 455 p.
- Bourdieu, Pierre, et. al. (1996), *El oficio de sociólogo*, México, Siglo XXI, 372 p.
- Calasso, Roberto (1994), *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 372 p.
- Castilla del Pino, Carlos (comp.) (1989), *El discurso de la mentira*, Madrid, Alianza Universidad, 191 p.
- Diderot, Denis (1989), *La paradoja del comediante*, México, La nave de los locos, 87 p.
- Dostoievsky, Fedor (1994), *El idiota*, Barcelona, Editorial Juventud, 774 p.
- Eco, Umberto (1998), *Entre mentira e ironía*, Barcelona, Lumen, 132 p.
- Eliade, Mircea (2001), *Fragmentarium*, México, Nueva Imagen, 231 p.
- Elias, Norbert (1990), *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Ediciones Península, 222 p.
- Elias, Norbert (2000), *Sobre el tiempo*, México, FCE, 217 p.
- Elster, Jon (1996), *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 178 p.
- Giddens, Anthony (1995), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 412 p.
- , (1996), "Modernidad y autoidentidad" en Berriain, Josetxo (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 282 p.
- Goffman, Erving (1972), *Encounters: two studies in the sociology of inter-*

- action, Great Britain, The Penguin Press, 134 p.
- , (1981), *Forms of talk*, Oxford, Blackwell, 335 p.
- , (1991), *Los momentos y sus hombres*, México, Paidós, 231 p.
- , (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 273 p.
- , (1998), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 378 p.
- , (2000), "Rubor y organización social" en Díaz, Félix (comp.), *Sociologías de la situación*, Madrid, La Piqueta, 172 p.
- , (2001), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 172 p.
- Gouldner, Alvin W. (1974), *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Jalón, Mauricio (comp.) (2001), *Sobre la mentira*, Madrid, Cuatro Ediciones, 171 p.
- Joseph, Isaac (1999), *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona, Gedisa, 125p.
- Kolakowski, Leszek (2001), *Libertad, fortuna, mentira y traición. Ensayos sobre la vida cotidiana.*, Buenos Aires, Paidós, 108 p.
- Luhmann, Niklas (1996), *Confianza*, México DF, UIA – Anthropos, 179 p.
- Mannheim, Karl (1973), *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 360 p.
- Maquiavelo, Nicolás (1984), *El príncipe*, Madrid, EDAF, 126 p.
- Mead, George Herbert (1972), *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidós, 393 p.
- Merton, Robert K. (1995), *Teoría y estructura sociales*, traducción de Florentino Torner, México, FCE, 775 p.
- Misztal, Barbara A. (2001), "Normality and Trust in Goffman's Theory of Interaction Order", en *Sociological Theory. A journal of the American Sociological Association*, Blackwell Publishers for the American Sociological Association, volume 19, number 3, November 2001, MA, USA.
- Montaigne, Michel de (1997), "De los mentirosos" y "Del desmentir", en Montaigne, Michel de, *Ensayos escogidos*, México, UNAM, 533 p.
- Morin, Edgar (1994), "Cultura n conocimiento", en Watzlawick, Paul y Krieg, Peter (comps), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Traducción de Cristóbal Piechocki, Barcelona, Ed. Gedisa, 261 p.
- Pérez Cortés, Sergio (1998), *La prohibición de mentir*, México, UAM-Iztapalapa, Siglo XXI, p. 185.

- Platón (1993), *Diálogos*, Traducción de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 786 p.
- Ralsky de Cimert, Susana (1992), *Proceso formativo de los participantes sociales: interaccionismo simbólico*, Tesis de maestría, UNAM.
- Ruiz de Alarcón, Juan (1972), "La verdad sospechosa" en *Comedias escogidas*, México, UNAM, 352 p.
- Simmel, Georg (1986), "El secreto y la sociedad secreta" en *Sociología: Estudio sobre las formas de socialización*, Tomo 1, Madrid, Alianza Universidad, 425 p.
- Sakai, Kazuo e Ide, Nakana (1999), *El arte de mentir*, Buenos Aires, Paidós, 192 p.
- Searle, John R. (1997), *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós básica, 235 p.
- Sebastián de Erice, José R. (1994), *Erving Goffman, de la interacción focalizada al orden interaccional*, Madrid, Siglo XXI, CIS, 277 p.
- Schutz, Alfred (1995), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 326
- Usigli, Rodolfo (2002), *El gesticulador y La mujer no hace milagros*, México, Editores Mexicanos Unidos S.A., 285 p.
- Wilde, Oscar (2001), *La decadencia de la mentira*, Madrid, Siruela, 83 p.
- Wolf, Mauro (1994), *Sociologías de la vida cotidiana*, Madrid, Ed. Cátedra, 223 p.
- Xirau, Ramón (1995), *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 493 p.