

CAPÍTULO 2

EL MODELO DE FOCO COMÚN Y CONSONANCIA EMOCIONAL

El núcleo de un ritual de interacción es el proceso en que los participantes desarrollan un foco de atención común y sus micro-ritmos corporales y emociones entran en consonancia recíproca. Este capítulo describe minuciosamente ese proceso sirviéndose de un modelo gráfico de su evolución en el tiempo: un sutil flujo de micro-sucesos gestados en un instante y que se disipan en lapsos de minutos, horas o días. Los rituales se construyen a partir de combinaciones de ingredientes que alcanzan variados grados de intensidad y resultan en distintos montos de solidaridad, simbolismo y energía emocional (EE) individual. El modelo nos permite examinar en detalle todas las partes del proceso y ver qué variaciones y contingencias pueden ocurrir en ellas y cómo inciden en sus resultados: hay muchas clases diferentes de conciencia colectiva o intersubjetividad —tipos diversos de membresía grupal, simbolismo y tonalidad emocional de la experiencia. Al final propondré una teoría explicativa de cómo las variaciones de los RI generan la incalculable diversidad de la vida social humana.

Las aportaciones empíricas de la microsociología actual, en particular de los estudios de la conversación verbal y de la sociología de las emociones, sirven para reforzar en algunos puntos el modelo teórico. Para ilustrar la utilidad del análisis teórico me valdré de registros en vídeo de interacción natural humana: analizaré una película documental que retrata a los bomberos y los transeúntes en las calles de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, material bruto que muestra vívidamente cómo ciertas condiciones de RI producen efectos meramente momentáneos mientras que los de otras resultan más duraderos.



FIGURA 2.1. Ritual de interacción

Ingredientes, procesos y efectos del ritual

La figura 2.1 presenta al ritual de interacción como un conjunto de procesos unidos por conexiones causales y bucles de retroalimentación. Todos los componentes del modelo son variables.

Un ritual de interacción (RI) tiene cuatro ingredientes o condiciones iniciales principales:

1. Dos o más personas se encuentran físicamente en un mismo lugar, de modo que su presencia corporal, esté o no en el primer plano de su atención consciente, les afecta recíprocamente.
2. Hay barreras excluyentes que transmiten a los participantes la distinción entre quiénes toman parte y quiénes no.
3. Los partícipes enfocan su atención sobre un mismo objeto y al comunicárselo entre sí adquieren una conciencia conjunta de su foco común.
4. Comparten un mismo estado anímico o viven la misma experiencia emocional.

Estos ingredientes se retroalimentan todos entre sí. Los más importantes son los dos últimos, el foco compartido y la emoción común, que se refuerzan mutuamente. A medida que los partícipes se centran cada vez más en su actividad compartida y toman conciencia de qué hacen y sienten unos y otros —y de esta misma percepción, común a todos— experimentan su emoción común con tal intensidad que domina su conciencia. A medida que el ritual proce-

de, crece el entusiasmo de los componentes de un público que no cesa de aclamar, los participantes en un servicio religioso asumen una actitud más respetuosa y solemne y los asistentes a un funeral sienten cómo su pena se agranda. Otro tanto sucede a pequeña escala, en una conversación: a medida que la interacción se vuelve más y más fascinante el ritmo y el tono emocional del diálogo atraen a los interlocutores. (Más adelante expondré la evidencia empírica 'micro' pertinente.) El proceso clave es el surgimiento de consonancia mutua entre la atención y la emoción de los participantes, que crea una experiencia emocional/cognitiva compartida. Esta producción microsituacional de momentos de intersubjetividad es lo que Durkheim denominó conciencia colectiva.

Los RI tienen cuatro efectos principales. En la medida en que los ingredientes se combinan con acierto y logren acumular elevados niveles de coincidencia en el foco de atención y la emoción compartidos, los participantes experimentarán:

1. solidaridad grupal, sentimiento de membresía;
2. EE individual: una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción;
3. símbolos que representan el grupo: emblemas u otras representaciones (iconos, palabras, gestos) que los miembros sienten asociados a sí mismos como colectividad —son los 'objetos sagrados' de Durkheim. Las personas imbuidas de sentimientos de solidaridad grupal se muestran reverentes con esos símbolos y los defienden de las faltas de respeto de los gentiles, y más aún de los renegados;
4. sentimientos de moralidad: la sensación de que sumarse al grupo, respetar sus símbolos y defenderlos a ambos de los transgresores es hacer lo correcto; a esto se une una percepción de la impropiedad y la vileza moral inherente a vulnerar la solidaridad grupal o a ultrajar sus representaciones simbólicas.

Éstos son los componentes básicos de la teoría.¹ En los epígrafes siguientes presentaré evidencia de cómo opera cada uno de ellos.

Rituales formales y rituales naturales

A primera vista se diría que en la lista anterior faltan precisamente aquellos elementos que componen la definición habitual de

1. Véase otro modelo formal del ritual en Marshall (2002).

'ritual'. En el habla coloquial un ritual es una ceremonia formal que hilvana una secuencia de acciones estereotipadas: recitar fórmulas verbales, cantar, hacer gestos tradicionales y vestir atuendos igualmente tradicionales. El análisis del ritual religioso de Durkheim mostró que el formalismo y la actividad estereotipada no son ingredientes capitales, sino que subviene al proceso central de la intersubjetividad y la emoción compartida —o lo que es lo mismo, a la experiencia de la efervescencia y la conciencia colectivas— en tanto en cuanto propician la convergencia en un foco de atención común. La figura 2.1 lo muestra a su izquierda, donde una flecha segmentada va de 'acción o suceso común (incluyendo formalidades estereotipadas)' a 'foco de atención coincidente'. Las fórmulas estereotipadas pueden generar rituales sociales eficaces, si consiguen que los participantes experimenten, de hecho, una misma emoción, y más aún si, intensificando la conciencia mutua de su mutua conciencia, logran acrecer su sentimiento de participación conjunta. Cuando no lo consiguen, el ritual resulta puramente 'formal', una vacía repetición de simples fórmulas, incluso un ceremonialismo muerto.

El foco de atención coincidente es un ingrediente esencial para que un ritual funcione, pero debe ocurrir espontáneamente, sin inquietud explícita alguna sobre si sucede o no. Los ejemplos de pequeños rituales de sociabilidad cotidiana de Goffman suelen ser de este tipo. Llamar a ciertas personas por su nombre de pila no es algo que suela ser objeto de atención consciente mas no por ello deja de ser un ritual a pequeña escala; y, como veremos, la diferencia entre conversaciones de alta o baja solidaridad ocurre al nivel de unas características rítmicas que no están sujetas a reglas formalmente reconocidas. Los ejemplos de Goffman son breves encuentros sociales a pequeña escala; pero también a una escala mayor, de grupos públicos, se actúan rituales espontáneos, como ocurre con las situaciones políticas y militares —análogas a rituales religiosos— que Durkheim pone como ejemplo. Durante la revolución francesa, las masas congregadas improvisaban con frecuencia rituales nuevos que, pese a estar faltas, en un primer momento, de los recursos de las actividades normalizadas, llegaban a resultar muy eficaces porque alcanzaban niveles muy altos de foco común y emoción compartida. Como Durkheim gustaba de recalcar, es en situaciones como éstas donde se crean nuevos símbolos.

Podemos denominar 'rituales naturales' a las interacciones que generan un foco de atención compartido y consonancia emocional sin necesidad de protocolos formalmente estereotipados y 'rituales formales' a los que se rigen por un aparato de procedimientos cere-

moniales que todos reconocen. En lo que respecta a qué hace que un RI funcione, los ingredientes, procesos y resultados básicos no difieren entre unos y otros; ambos pueden alcanzar grados altos de intensidad y generar símbolos y sentimientos de membresía. No obstante, al margen de esas coincidencias, los detalles de realización de un ritual —con todo lo diversos que pueden ser— incidirán en qué tipo de categoría de membresía simbólica resulte. En lo que se refiere a afirmar y pregonar identificación con unos límites grupales rígidos, como veremos luego, los rituales que siguen protocolos formales son más eficaces que los que surgen espontáneamente, cuando el foco de atención y la emoción compartidos acaecen sin premeditación —infunden sentidos de membresía más lábiles, excepto si cristalizan y perduran en forma de símbolos, en cuyo caso tenderán a incrementar la formalidad de los RI subsiguientes. (Repasaremos la evidencia pertinente a este patrón en el capítulo 7, 'Estratificación situacional'.)

Rituales fallidos, rituales vacíos, rituales forzados

No todos los rituales tienen éxito. Algunos fracasan penosa, incluso dolorosamente; otros se desvanecen mansamente; y otros, formalidades vacías sufridas bajo coacción, incitan rebeliones que, cuando triunfan, los abrogan con júbilo. Estas variaciones servirán para refinar nuestra teoría y dilucidar qué condiciones hacen que un ritual sea operativo. Los rituales fallidos son sustantivamente importantes también porque, si medimos y pesamos todos los encuentros de la vida diaria, desde los más minúsculos hasta las manifestaciones públicas más masivas, de acuerdo con la magnitud de su intensidad ritual, obviamente no esperaremos que ésta sea siempre igual. Sostener que la vida se estructura en torno a la diferencia entre las situaciones rituales exitosas, socialmente electrizantes, que generan emoción, motivación y carga simbólica cuantiosas, y las situaciones de ritualidad inferior, nos obliga a aguzar la vista para discernir qué diferencia a los rituales fuertes de los endeble. Los individuos se sienten atraídos por las cantidades máximas de intensidad ritual a su alcance, indiferentes hacia rituales menos prometedores y repelidos por el resto; captaremos mejor sus atractivos si nos fijamos en qué causa la indiferencia y la repulsión.

El fiasco de un ritual es más patente en el caso de los rituales formales porque se anuncian públicamente y todo el mundo entiende con qué fin se celebran. Después nos ocuparemos de rituales

naturales que fracasan: concentraciones políticas o de otros tipos que no cuajan, manifestaciones que no arrancan o pequeños rituales goffmanianos de la vida diaria que no resultan.

¿Con qué criterio fallaremos que un ritual ha tenido éxito o fracasado? En el caso de los rituales formales tenemos los términos que usan sus participantes: 'un ritual vacío', 'meramente ceremonial', 'un muermo'. El modelo de RI (de aquí en adelante, el Modelo) de la figura 2.1 permite sentar un criterio más general, válido tanto para los rituales naturales como para los formales: lo más inmediato es el bajo nivel de efervescencia colectiva, la ausencia del característico rumor de animación, la escasa o nula consonancia compartida. El lado de los efectos aporta otros signos de descalabro: poco o ningún sentimiento de solidaridad grupal, nula sensación de que la propia identidad haya cambiado o se haya reafirmado, ausencia de respeto hacia los símbolos del grupo y una EE deprimida —un decaimiento que el ritual no ha disipado o, peor aún, un sentimiento de fastidio, de tedio y de constricción o incluso de abatimiento, de 'fatiga de interacción' y ansia de huir. Estas expresiones forman un continuo ordenado de hasta qué punto ha fracasado un ritual, desde el que frisa lo que se espera de él hasta el que inspira el más vehemente aborrecimiento. Estos estados intensamente negativos tienen tanta importancia como los positivos de similar intensidad: piénsese en hechos históricos —como la destrucción de imágenes religiosas durante la Reforma— o en momentos de las cadenas personales de experiencia vital —la rebelión contra aquella formalidad a la que uno rehusó volver a someterse.²

A este respecto, las causas del fracaso de un ritual natural son análogas a las que vacían un ritual formal: la multitud de una concentración política que, dispersa su atención por cosas ajenas al orador o al símbolo enemigo al que deberían enfrentarse, se agita sin orden ni concierto —individuos y pequeños subgrupos que se van desgajando hasta que se adueña de los que quedan una emoción depresiva que les hace sentirse como ratas que abandonan un barco que se hunde—; o la fiesta que se empantana en pequeños reductos de conversaciones insustanciales y no genera efervescencia colectiva alguna. En este caso, los ingredientes ausentes son tanto la falta de un foco de atención común —las diádas quedan muy

2. La 'contracultura' de la década de 1960 se caracterizó por una mezcla de rebelión personal y colectiva contra los rituales formales, incluso en el nivel de los rituales de cortesía goffmanianos. En los capítulos 7 y 8 analizaré sus efectos sobre el cambio de estilo de la estratificación situacional.

fragmentadas en relación con el conjunto del grupo— como la ausencia de una emoción inicial compartida que pudiera ser intensificada y transmutada en una sensación de participación colectiva. Las conversaciones superficiales, vacilantes o de baja intensidad abundan, en obvio contraste con las interesantes. Nuestro modo habitual de atribución causal nos hace tomar a las conversaciones por indicadores de las personalidades con que tratamos, cuando son productos situacionales que, como veremos más adelante, se explican por el grado de acoplamiento que se da entre los acervos de símbolos significativos utilizados en la plática y por el nivel de sinergia que las EE de los participantes alcanzan en la situación conversacional.

Las divergencias entre distintas celebraciones de Nochevieja muestran nítidamente el contraste entre RI logrados y fallidos: unas alcanzan un momento cumbre de genuino entusiasmo al sonar la medianoche (en este aspecto, esas celebraciones combinan formas tradicionales e interacciones naturales espontáneas) mientras que otras se limitan a frías y convencionales felicitaciones por el nuevo año. ¿Dónde radica la diferencia? Según mis observaciones, los festejos que funcionan son aquellos en que, una hora o dos antes de medianoche, la gente reunida se transforma en una masa ruidosa —con los usuales silbatos, carracas y quizá también petardos— que, sobre todo, arma bulla en dirección a otros, apuntando a uno u otro, mejor en su misma cara. Así comienza la diversión; la gente empieza a trompetearse y a lanzarse serpentinas recíprocamente y a menudo traspasa las barreras del conocimiento previo involucrando a desconocidos en su interacción. Nótese que esta algazara carece de todo contenido cognitivo; se asemeja mucho al comportamiento de los niños pequeños cuando corretean a su aire dirigiéndose ruidos unos a otros. En el contexto de los festejos de Año Nuevo no se juzga hostil o transgresor, sino signo amistoso, el irrumpir estruendosamente en el espacio personal de otra persona, incluso corporalmente —de manera moderada y lúdica, mediante el lanzamiento de serpentinas o confeti. Esta mutua consonancia en la producción del fragor alcanza un *crescendo* atronador cuando todo el mundo converge en la cuenta atrás de los últimos segundos antes de las 12. Al llegarse al anticipado punto focal, se produce una explosión de gestos de solidaridad: la gente se besa y se abraza, incluso absolutos desconocidos. Compárese con la fiesta más circunspecta: los invitados sostienen pláticas normales hechas de frases inteligibles, lo que los disgrega en esferas disjuntas de mentalidad semejante y les impide construir una intersubjetividad más amplia

que abarcase a todo el grupo. Las interacciones no se reducen a un mínimo denominador común, como es el caso de los lazos recíprocos coalescidos mediante el ruido; la emoción compartida no deviene animación; el clímax de las campanadas a medianoche recibe un insulso reconocimiento, inmediatamente después del cual los participantes se declaran cansados y deseosos de retirarse a sus casas. Los rituales consumados son arrebatadores; los rituales fallidos consumen nuestras energías.

Hay otro tipo de RI a los que podemos denominar 'forzados', en los que se obliga a los individuos a fingir una participación sincera y entusiasta. Estos rituales parecen ser especialmente agotadores para quienes, movidos por voluntad propia más que por alguna presión social externa, participan en ellos y asumen con afán la carga de hacer que funcionen; puede incluso que tengan éxito, en el sentido de que haya otros que sintonicen con su onda y que su participación exhiba un grado de animación mayor. Pero aún así no dejan de sentirlos forzados, pues la consonancia mutua contiene un elemento de intencionalidad deliberada y consciente, no fluye con naturalidad y el nivel de efervescencia colectiva es superior a lo que sería normal habida cuenta de los ingredientes de atención compartida y estímulo emocional disponibles. Ser el cordial anfitrión, la encantadora anfitriona, el alma de la fiesta o el animador del mitin puede suponer un esfuerzo enorme. El agotamiento que provocan los rituales forzados es bien conocido en el caso de los efectos de las entrevistas de trabajo —y en especial los de la ronda de visitas ceremoniales que van aparejadas a las negociaciones dirigidas a obtener un empleo académico, efectos coloquialmente conocidos como 'fatiga de interacción'. Cuando la posición social de un individuo le fuerza a liderar un círculo de constante interacción cortés, los efectos acumulativos del drenaje de energía a que se somete pueden ser graves.³

3. En la década de 1990, el rector de una importante universidad de Estados Unidos, célebre por su manera afable y extremadamente sociable de dar la bienvenida a, y de interactuar ulteriormente con profesores, estudiantes, visitantes, potenciales benefactores y, de hecho, cualquiera que pasase por allí, sufrió un colapso al cabo de pocos años y hubo de dimitir de su puesto. De niño pude observar a mi madre —quien, como esposa del cónsul general de Estados Unidos en aquella legación de ultramar, era la anfitriona principal del cuerpo diplomático local— y ser testigo de cómo se entregaba con intensa efervescencia emocional al ciclo esperado de rituales de sociabilidad; pero se trataba claramente de una extenuante puesta en escena, como lo delataba su cambio de humor apenas la puerta se cerraba tras el último invitado; y periódicamente se concedía un receso y se marchaba a un hotel a leer novelas y a no ver a nadie durante una semana. Turner (2002) afirma que los humanos descendemos de un linaje de primates bastante insociables y de ahí que en realidad no seamos muy sociables por naturaleza y que nos cueste tanto esfuerzo sostener nuestros rituales. Pienso que exagera la

Los rituales forzados no crean, sino que minan la EE. La experiencia de atravesar muchos de ellos tiende a fraguar individuos con aversión a ese tipo de situación ritual e incluso personalidades anti-sociales en apariencia. Pero lo que distingue a los rituales forzados de los bienlogrados es precisamente su falta de naturalidad y el exceso de intencionalidad de su foco de atención común y su consonancia emocional; de ahí que los participantes, en lugar de sentirse dinamizados por estos, hayan de aportar su propia energía para dar la impresión de sentirse galvanizados. Es de suponer que estos individuos que los rituales forzados apagan participarán también, por lo general, en otros tipos, más efectivos, de interacción ritual, y que serán estos los que les procuren su EE positiva. Es esta diferencia entre los rituales forzados (y otros tipos de rituales fallidos) y los rituales bordados lo que hace que las CRI se orienten hacia éstos y den la popa a aquéllos.

¿Es imprescindible la presencia corporal?

El ritual es esencialmente un proceso corporal. Lo que inicia el proceso ritual es la convergencia de cuerpos humanos en un mismo lugar. Hay un rumor, una agitación o como mínimo una conciencia de la mutua proximidad de los cuerpos. Goffman (1981: 103) señaló que incluso «si no sucede nada digno de mención, las personas en propinquidad a otras permanecen no obstante alerta unas a otras y actúan de tal modo que faciliten su vigilancia a las demás». En términos de teoría evolutiva, la evolución del animal humano le ha dotado de un sistema nervioso que dirige su atención hacia sus congéneres: siempre existe la posibilidad de que surja una pelea o una señal de alarma o, del lado positivo, un contacto social o algún gesto sociable más genérico.⁴ En conjunto, este segundo tipo de orientación, evolucionada hacia las interacciones positivas, parece más importante que la primera, no en vano contribuye a explicar por qué los cuerpos humanos son tan sensibles a su mutua cercanía, así

evidencia relativa a la insociabilidad de nuestra herencia biológica; además, su idea de que los humanos tenemos que trabajar duramente para poner en pie nuestros rituales parece provenir de la observación de rituales forzados.

4. Basándose en evidencia procedente de la paleontología, la cladística, la etología de los primates y la fisiología del cerebro, Turner (2002, caps. 3 y 4) ofrece una reconstrucción plausible de nuestra trayectoria evolutiva en la que hace hincapié en que la singularidad humana se deriva del desarrollo de elaboradas expresiones emocionales, conectadas con los centros cognitivos del cerebro, que nos capacitan para una coordinación social mucho más refinada que la del resto de los animales.

como su propensión a implicarse en la atención compartida y la consonancia emocional que los RI generan.

No obstante, ¿es imposible efectuar un RI sin copresencia corporal; no es posible generar un foco de atención conjunto y consonancia emocional a través de los modernos medios de comunicación, como el teléfono, la televisión, el vídeo-teléfono o Internet? En principio, ésta es una cuestión empírica que puede investigarse experimentalmente: podemos comparar la cantidad de atención y emoción compartida que generan esos diversos medios interaccionales y sus efectos sobre el nivel de solidaridad, los símbolos y la EE individual. Faltos aún de evidencia sistemática, apuntaré los siguientes patrones.

En primer lugar, ¿pueden celebrarse por teléfono rituales formales como una boda o un funeral? La idea misma resulta indecorosa y parece improbable que se haya siquiera intentado, excepto en circunstancias excepcionales. ¿De qué adolecerían? De falta de retroalimentación, de no ver a los demás presentes y que nos vieran, lo que seguramente mermaría la sensación de que se rinden las honras debidas. Sin presencia corporal no es fácil expresar que se participa del grupo y reafirmar la propia identidad como miembro. Sobre todo, faltarían los micro-detalles experienciales: el sentido de un sepelio, por ejemplo, se desvirtúa ante la ausencia de signos visuales inmediatos de otros participantes —la incomodidad de sus posturas corporales, sus rostros desencajados y todos esos contagiosos comportamientos emocionales que nos arrastran a lo más hondo de la pena común y hacen que las lágrimas asomen a los ojos. En ciertos tipos de ocasiones rituales —especialmente en las celebraciones conmemorativas que festejan a un individuo— algunas personas pueden hacer llegar su felicitación por teléfono —y ésta, con los medios adecuados, puede incluso ser audible para todos los reunidos— pero este acto es un segmento relativamente pequeño de la interacción y no puede esperarse que transmita sino una sensación de participación defectiva: parecería muy impropio en el caso de una boda o un entierro, donde el papel del grupo es acompañar en, y ser testigo del acto, o crear una respuesta colectiva a él. A modo de experimento, se podría aparejar un ritual equivalente a un congreso profesional, pero en el que la comunicación entre los participantes fuese exclusivamente telemática. Creo que ese ritual congresual resultaría insatisfactorio para todos; el motivo, que los mensajes verbales deliberados son solamente una parte pequeña de lo que origina sentimientos de participación.

¿Funciona mejor la vía audiovisual? La televisión emite en ocasiones una boda o un sepelio, los de alguna celebridad, normalmente. Y, por ejemplo, en el otoño de 2001 se retransmitieron algunos conmovedores oficios por las víctimas del 11-S. Tales rituales a gran distancia pueden inducir sensaciones compartidas de emoción, solidaridad y respeto por los símbolos; ahora bien, analizándolos con cuidado, ¿qué detalles obran esos resultados? El efecto principal parece provenir de los planos en que la cámara enfoca el rostro de los asistentes, más que de los que captan las formalidades de la celebración misma. La televisión se aproxima así a la retroalimentación somática al lograr de hecho que los miembros de audiencias remotas puedan ver allí a otras personas que son como ellos mismos —y en momentos escogidos por expresar la máxima implicación en la ceremonia y la emoción más intensa. A la inversa, podemos suponer que cuando las cámaras enfoquen a miembros de la audiencia con aspecto distante, aburrido o ausente la audiencia mediática se sentirá igualmente distanciada y asistirá a una ceremonia que resultará fallida.

La televisión combina imagen y sonido y ambos elementos deben disociarse. El lector puede fácilmente hacer este experimento: apague el sonido mientras ve un evento ritualista —una competición deportiva, por ejemplo— o, al revés, deje el sonido pero mire a otro lado. Está claro que el sonido induce más sensación de implicación y mayor deseo de participar. Un súbito clamor de la multitud o las voces que anticipan la inminente celebración de un tanto harán que el espectador distraído vuelva a mirar la pantalla. Compare esta situación con la de ver la imagen sin sonido: si la cosa se caldea —el equipo gana terreno, el tiempo se agota, el delantero le ha ganado la posición al defensa— se siente una irresistible tendencia a prender de nuevo el sonido. Lo que se echa en falta no es principalmente la explicación verbal del sentido de lo que está ocurriendo, o las palabras de los locutores —lo patentiza que la experiencia de leer subtítulos no sea equivalente a la de escuchar el sonido directo—; para conseguir compartir plenamente la sensación de exaltación uno busca, sobre todo, el sonido de la multitud. Esencialmente, ése es el atractivo del deporte-espectáculo: el placer de esos momentos en que nuestras emociones rozan el delirio arrastradas por una multitud unánime que expresa rugiente una misma efusión.

Otras dos observaciones confirman la preferencia de las reuniones grupales por la participación corpórea. Después de vivir un momento de participación indirecta especialmente apasionante o sublime, uno siente que necesita contárselo a alguien: así, por ejemplo,



FIGURA 2.2. Celebrando la victoria mediante pleno contacto corporal ritual. Tropas estadounidenses y soviéticas en Alemania (abril de 1945). Cortesía de Getty Images

cuando uno ha sido testigo de un encuentro deportivo, unas elecciones políticas o algún otro electrizante acontecimiento público querrá compartir su agitación con alguien; y si ésta es lo bastante intensa no le bastará con transmitir la novedad (varias veces) con las más vehementes palabras: en instantes culminantes de victoria, o de suspense seguido de un éxito decisivo, el espectador enardecido ansía tocar, abrazar o besar a alguien. La TRI sugiere algún pormenor contrastable empíricamente: la gratificación obtenida del RI debería llegar al máximo cuando se comenta exaltadamente con alguien también exaltado por el mismo suceso; por el contrario, el entusiasmo del espectador por la dramática experiencia que ha vivido disminuirá en la medida en que la persona a la que intenta comunicar su ardor se muestre menos entusiasta, pasiva o indiferente.

El mismo patrón se aprecia en celebraciones deportivas y en otras celebraciones de victoria —como en las famosas fotos de gente besándose y abrazándose en la calle tras el anuncio de la victoria en la Segunda Guerra Mundial. El festejo de un triunfo deportivo es un suceso de intensidad predecible —el calendario de competición desemboca



FIGURA 2.3. Sellando el final de la Segunda Guerra Mundial (agosto de 1945). Cortesía de Philadelphia Newspapers Inc.

en un encuentro decisivo o una final. En el momento cumbre, cuando estalla la emoción acumulada en proporción a la tensión vivida a lo largo de toda la serie de encuentros previos, se produce un ritual informal en que los jugadores se tocan reiteradamente mientras repiten unas pocas y simples palabras o gritos de victoria; cuanto más importante el triunfo y mayor el suspense de que haya venido precedido mayor será la magnitud y duración del contacto: la escala puede ir desde chocar las palmas de las manos o abrazarse con fuerza, hasta formar una pila con sus cuerpos sobre la cancha.⁵ Es un ritual estrati-

5. El terreno de las celebraciones deportivas en Estados Unidos revela diferencias históricas. Antes de 1970 las celebraciones solían ser más sobrias; no iban más allá de algún apretón de manos, o de estrecharse los hombros entre compañeros de equipo

ficado: los aficionados, no conformes con participar sólo vocalmente, intentan acercarse físicamente cuanto pueden a los jugadores, pretensión cuya satisfacción generalmente se les impide: se preserva así el contacto corporal más pródigo como un ritual que queda reservado a la élite que ocupa el centro de la ceremonia; a los aficionados se les permite únicamente mirar, participar con sus voces y trabar contacto corporal entre ellos.

Que la asistencia a acontecimientos deportivos u otros espectáculos masivos no haya disminuido a despecho de la expansión de la televisión es otro dato que corrobora la preferencia por los rituales con copresencia corporal. Y eso teniendo en cuenta que en muchos deportes la televisión ofrece mejor visión de cuanto ocurre sobre la cancha o el campo y de los detalles de la actuación de los deportistas. No obstante, a pesar de todo, mucha gente prefiere ir al estadio, sobre todo para asistir a un 'gran encuentro' —esto es, uno cuyas consecuencias se cree que serán importantes, de donde uno puede inferir con bastante confianza que va a ser parte integrante de una multitud enardecida. Ver el acontecimiento por televisión es lo mejor que se puede hacer sólo cuando no se ha conseguido una entrada y en ese caso la experiencia preferida por los espectadores (relativamente, aquí también, a la magnitud de intensidad emocional que se espere que genere la competición) consiste en reunirse un grupo de aficionados para verlo juntos, una mini-multitud que aporta su eco para acrecentar la animación compartida. Incluso en el caso de los encuentros intrascendentes —aquellos sin implicaciones importantes para la clasificación general, ni de otra índole— gran parte del atractivo de estar en las gradas radica precisamente en esos momentos en el transcurso

unidos por una especial amistad. En la primera mitad del siglo XX un ritual típico consistía en sacar del terreno de juego a hombros del equipo al entrenador o al jugador-héroe —una forma de contacto corporal limitado y concentrado en un representante significativo del grupo. El estilo de fines del siglo XX (vigente todavía hoy) consiste en que los jugadores se abracen con pleno contacto corporal y formen un montón con sus cuerpos. Esto revela que incluso patrones rituales bastante informales son sensibles a la influencia de la acreción de una tradición —pero apenas si existen análisis de las condiciones que pudieron provocar el paso de una pauta de celebración ritual corporal a otra. Todos estos patrones son, no obstante, variaciones de una misma pauta básica: la súbita erupción de poderosas emociones nacidas de la experiencia grupal aviva el deseo de contacto corporal, que, a su vez, potencia y extiende la emoción exacerbada. Esa propagación suele ser, en realidad, breve: en torno a un minuto de agitación máxima cuando no lleva al surgimiento de solidaridad ritual corporal, unos 10 minutos en las celebraciones supremas. Grabaciones, en película y vídeo respectivamente, de la celebración del récord de *home runs* de Roger Maris en 1961 (40 segundos de aplausos) y de Mark McGwire en 1998 (9 minutos de aplausos) aportan clara evidencia: en el primer episodio el contacto corporal consistió en apretones de manos; en el segundo, en una ronda de abrazos con los compañeros de equipo y con algunas otras personas.



FIGURA 2.4. Amontonamiento ritual para celebrar la victoria: campeonato de hockey, liga de centros de enseñanza media (2002). *Philadelphia Inquirer*, Peter Tobia

del juego en los que la multitud construye un sentimiento de anticipación de lo que va a suceder y un entusiasmo compartido.

Las competiciones deportivas son rituales ideados para producir situaciones de tensión dramática y una victoria final; las reglas relativas a la consecución de tantos y a cómo sí y cómo no está permitido ganar posición de tiro, o impedir que el contrario la alcance, han sido elaboradas y reformadas durante décadas para 'mejorar el juego' —para generar momentos de emoción colectiva. Es consistente con esto que los emblemas deportivos se conviertan en objetos sagrados, venerados y tratados con respeto. Los deportistas famosos son objetos sacros, y lo son del mismo modo que el líder político, elevado a emblema de la multitud de la que era centro de atención, en la descripción de Durkheim (1912/1965: 243-244) que cité en el capítulo anterior. La finalidad expresa del juego —obtener el triunfo por medio del superior ejercicio de habilidades atléticas, y respetando las reglas de la competición— es su contenido superficial. Lo que motiva a la gente a ir al estadio es, primordialmente, la experiencia de asistir a un ritual de gran éxito, éxito que es conse-

cuencia de haber sido diseñado para que todos los ingredientes rituales estén presentes en alto grado y, en especial, para que se produzca una intensa emoción en un recinto donde la interacción corporal de una multitud que sigue expectante el desarrollo del juego puede amplificarla. Desde que a mediados del siglo XIX apareciese una masa crítica suficientemente grande de espectadores, libres de las ataduras del trabajo y el hogar; el tiempo de ocio de las sociedades modernas ha estado dominado por este tipo de rituales, inventados y diseñados para suministrar a ese público momentos de solidaridad ritual que anteriormente habrían provisto la religión, la guerra o las ceremonias políticas.

A los deportes no se les reconoce un estatus similar al de otros rituales formales; se los suele considerar como actividades lúdicas, la otra orilla de la ribera seria de la vida. Y, no obstante, son muy efectivos en lo referente a facilitar a sus asistentes momentos exaltados de experiencia ritual y muchas personas los prefieren a los rituales religiosos (como resulta evidente los domingos en que sus respectivos horarios coinciden). Los encuentros deportivos son rituales naturales en tanto en cuanto recaban de manera no intencionada o inconsciente los ingredientes necesarios para el éxito del ritual; y asimismo son rituales programados, predecibles e ingenia-dos (generadores, mediante tecnologías rituales, de lo que podría considerarse una experiencia ritual artificial) capaces de congrega-r un colectivo sin otra fuente de coherencia ni más meta que el deseo de experimentar momentos de máxima emoción ritual.

Este mecanismo opera igualmente en el caso de otros tipos de espectáculo. Asistir a un concierto en poco aventaja a escuchar discos, en lo que a calidad musical se refiere; generalmente, la del disco es mayor. Es la vivencia de ser parte de una multitud focalizada lo que confiere su atractivo a un conjunto popular; y más aún si el grupo posee ya el estatus de objeto sagrado —eso es lo que proporciona a su grey la especial emoción que le embarga por estar cerca de sus componentes, aunque sea a decenas de metros en un macroconcierto. La experiencia central de un concierto pop es la del estado anímico de los demás asistentes; es un ejemplo canónico de intensificación emocional por retroalimentación corporal en todas sus modalidades. Puede decirse lo mismo de los conciertos de música clásica, aunque su talante sea más sosegado, en armonía con su diferente atmósfera y ambiente-de-clase. También aquí es la experiencia de asistir a un acontecimiento especial —el sordo murmullo de atención cuando la orquesta se dispone a comenzar, las miradas de todos puestas en los intérpretes— lo que hace de una noche en la ópera o la sala de con-

ciertos una vivencia más significativa que la de escuchar la misma música solo en casa. El objeto no es simplemente que otros nos vean asistir a una celebración de la alta cultura: en las circunstancias actuales se trata normalmente de una multitud anónima, a diferencia de las comunidades de alto estatus de antaño, más cerradas y cuyos miembros se reconocían mutuamente entre la audiencia. Mis hipótesis a este respecto son: que los participantes se identificarán como personas adeptas a la alta cultura con mayor o menor fuerza según haya sido más o menos entusiasta la reacción del público a la ejecución musical y que el efecto de la intensidad ritual excede al de ser reconocido por los demás. Los efectos de los conciertos retransmitidos por radio o televisión son más débiles.

De las concentraciones políticas o religiosas puede decirse otro tanto. Es posible asistir a distancia a mítines electorales, congresos de partido y discursos oficiales importantes, por ejemplo, a través de la televisión; pero los militantes acérrimos quieren estar físicamente presentes —lo que confirma la relación recíproca entre identidad y presencia física. Mi hipótesis es que asistir personalmente a actos políticos enciende la militancia, siempre que los discursos sean 'de los buenos' —en otras palabras, siempre que aviven la interacción entre el orador y la multitud que, por su parte, acrecienta el entusiasmo compartido—; en ese caso, quienes ya se identificaban con esa facción política o con su líder verán reforzado su deseo de participación. La reiteración de estas relaciones repetitivas constituye una CRI autorreforzante.

También las ceremonias religiosas pueden emitirse por radio y televisión y hay oficiantes (sobre todo en los Estados Unidos) que se han labrado una reputación como evangelistas mediáticos (Hadden y Swann 1981). Pero la retransmisión de servicios religiosos no sólo no desplaza a la asistencia física sino que la aumenta y refuerza. Un tele-evangelista de éxito no se limita a retransmitir su sermón o lo que ocurre en el altar; las cámaras se esfuerzan para que oyentes y televidentes perciban la asistencia al servicio de una nutrida congregación en la pueden proyectarse. Los tele-evangelistas son estrellas mediáticas, algo que potencia su atractivo como objetos sagrados a los que sus audiencias quieren acercarse. De hecho, se desata una verdadera fiebre por concurrir personalmente a la función precisamente cuando ésta va a ser retransmitida, porque eso incrementa el aura de estar 'en el centro de la acción' religiosa. El atractivo del contacto personal próximo —tan próximo como sea posible en una multitud— funciona para las iglesias tradicionales tan bien como para las evangélicas: las giras papales atraen a multitudes ingentes.



FIGURA 2.5. El predicador como objeto sagrado: Billy Graham con sus admiradores (1962). Cortesía de Getty Images

Las ceremonias religiosas, como cualquier otra experiencia ritual colectiva, varían en intensidad. Los medios de comunicación audiovisual pueden proporcionar algo de esa sensación de atención y emoción compartidas que inspira sentimientos de atracción, membresía y respeto, pero los efectos más vívidos son monopolio de las concentraciones físicas. Las experiencias de conversión —convertirse en ‘cristiano renacido’ o comprometerse de alguna otra manera a llevar una vida religiosa devota— ocurren principalmente durante las grandes reuniones evangélicas (Johnson 1971). La presencia personal en la multitud, elevada colectivamente a una enardecida emoción compartida, confiere el ímpetu preciso para reconfigurar la propia identidad. La vertiente posterior de la conversión religiosa confirma también la pauta: una fracción considerable de los ‘cristianos renacidos’ abandonan la participación religiosa al cabo de menos de un año; y son muchos los que han ‘renacido’ varias veces (Bromley 1988, Richardson 1978). Las concentraciones religiosas grandes e intensas suscitan tales emociones y cambios en adscripciones y membresías; cuando se retorna a una rutina de servicios religiosos más reducidos y colectivamente menos emotivos, y uno

se desliza hacia una asistencia cada vez más infrecuente, la EE y la identificación también se desvanecen.

Mi conclusión es que los medios de comunicación pueden proporcionar cierta sensación de participación ritual —aunque a un nivel de intensidad menor—, sobre todo mediante la transmisión de los sonidos y voces de la audiencia y de planos que enfocan a miembros de ésta semejantes a los telespectadores; pero todos los ejemplos citados se refieren a reuniones masivas, y a ceremonias formales en la mayoría de los casos. ¿Ocurre lo mismo en rituales naturales a pequeña escala, como las reuniones 'sociales'? En principio, se podría celebrar una fiesta por teléfono, pero no sé de nadie que lo haya hecho nunca. Ya dije que, como mucho, un invitado al que le resultase imposible asistir podría llamar a la fiesta para hablar a los físicamente presentes; pero eso ratifica la sensación de que se llama *porque* no se está y, de hecho, ese tipo de mensajes suelen mencionar generalmente cuán triste sustituto de la presencia física es el contacto telefónico; lo mismo vale para una asistencia a distancia por medios visuales, como enviar un mensaje grabado en soporte de imagen. A medida que aumente el acceso a videoconferencias tendremos oportunidad de constatar qué intensidades alcanzan los rituales sociales ejecutados por medio de imágenes y sonidos mediatos. Predigo que ni los eventos deportivos ni las visitas desaparecerán; por vívidas que resulten las retransmisiones siempre se las considerará un pobre sucedáneo de la solidaridad que crea la presencia corporal —Turner (2002) llega a conclusiones similares. La gente seguirá citándose para tomar una copa o un café cuando tengan algo importante que discutir o cuando quieran establecer o expresar un lazo personal. Algo que distingue a la presencia corporal de la comunicación a distancia es que ésta no suele incluir el consumo de colaciones, aunque nada impida que los comunicantes se sirvan algo, digan qué están bebiendo e incluso brinden; pero el caso es que casi nunca se hace y que no beber juntos, chocando los vasos y llevándolos a los labios todos a un tiempo parece una profanación del espíritu del ritual *potatorio*.⁶ La sustancia física ingerida —alcohol, café, té, refrescos, la tarta de la fiesta, la cena compartida o, en algún caso, la fumada conjunta— posee, por supuesto, ciertos rasgos organolépticos intrínsecos, pero su apreciación no es un placer solitario, como lo sería si varias personas intentasen celebrar una cena por teléfono, cada cual comiendo su propio plato mientras departen por la línea. La ingestión de comida y bebida es parte

6. En las tradiciones suecas de bebida ceremonial, el brindis a la salud de un conocido a quien se estima se efectúa mirándole directamente a los ojos a la vez que se vacía el vaso de un trago.

de la coparticipación corporal; esas sustancias, cuando se consumen conjuntamente en la atmósfera de una ocasión de sociabilidad, devienen sustancias rituales.⁷ Puede admitirse que por teléfono y quizá mediante imágenes grabadas en vídeo (aunque su efecto se vea disminuido por la ausencia de comunicación recíproca) se puede producir algún grado de intersubjetividad y de humor compartido, pero que palidece comparado con los encuentros corpóreos, cara-a-cara.

En suma, la celebración de rituales relativamente formales y a gran escala mediante instrumentos de telecomunicación resulta mejor, al parecer, que en el caso de los rituales naturales a pequeña escala. Supuestamente, eso se debería a que los rituales a gran escala operan con símbolos establecidos, cargados de tiempo atrás, en el decurso de la iteración previa de una CRI. Los rituales relativamente impersonales expresan la membresía de grupos numerosos, sólo una porción de cuyos miembros puede congregarse al mismo tiempo en un mismo lugar; de ahí que la comunicación a distancia infunda la sensación de pertenecer a algo grande, aunque será efectiva únicamente si hay como mínimo un contacto intermitente con otros miembros que veneren los mismos símbolos. Otra virtud de las emisiones audiovisuales es que transmiten la participación de la audiencia, no sólo la de sus líderes o la de los oficiantes.

¿Cómo valoro, entonces, medios de comunicación recientes como el correo electrónico o Internet? La mayoría no puede sostener un flujo interaccional en tiempo real; aunque las comunicaciones electrónicas se sigan en cuestión de minutos, ése no es el ritmo de la participación oral inmediata, que, como veremos, se sincroniza a la décima de segundo. Cuando se lee un correo electrónico poco o nada se intensifica el foco de atención y brillan por su ausencia las señales paralingüísticas de fondo que indican una atención recíprocamente cautivada. La escritura puede intentar expresar una emoción, o inducirla, pero es raro que el correo electrónico se use para este fin. Hipotéticamente, puede esperarse que cuanto más se aproxime la secuencia de mensajes al flujo del intercambio conversacional más aumentará la posibilidad de que surja una sensación

7. El carácter ritual del hecho de beber juntos explica el leve tabú —o la sensación de ignominia social— que estigmatiza al bebedor solitario. Esa desaprobación se racionaliza tomando tal práctica como indicador de alcoholismo; no obstante, tiene más sentido interpretarla como malversación de una sustancia ritual. Puede muy bien ocurrir que se beba más en grupo que cuando se está solo, pero, generalmente, beber en compañía es algo que, a través del velo de la solidaridad, resulta bien visto. Mostraré en el capítulo 8 que un mecanismo similar ha contribuido a deslegitimar el acto de fumar en las postrimerías del siglo XX.

de consonancia colectiva —si la velocidad de respuesta pasa de minutos a segundos, por ejemplo; pero incluso en tal caso es dudoso que puedan acumularse sentimientos de solidaridad fuertes o que un símbolo pueda cargarse de significación colectiva.

Mi principal hipótesis apunta en sentido contrario: la tendencia a prescindir de las fórmulas ceremoniales en el correo electrónico —los saludos, el dirigirse al destinatario por su nombre, los votos de despedida— implica una menor solidaridad. El correo electrónico acaba usándose para comunicaciones meramente utilitarias y en relaciones de intensidad inferior, precisamente porque arrumba los aspectos rituales.

La revolución electrónica que arrancó de la computerización masiva de los años ochenta ideará, sin duda, nuevos medios de telecomunicación. A pesar de ello, la TRI mantiene la hipótesis de que la comunicación cara-a-cara no desaparecerá en el futuro, ni la gente anhelará sustituir la presencia corporal por la comunicación electrónica. La gente todavía preferirá celebrar fiestas con sus amigos y pequeñas veladas con sus íntimos; los espectáculos y los deportes continuarán siendo más gratificantes en vivo; las concentraciones políticas seguirán generando más entusiasmo que su retransmisión. Y el sentimiento de sacralidad supremo corresponderá a aquellas ocasiones a las que la gente ansíe asistir en cuerpo y alma: a las bodas, los entierros y las más altas experiencias religiosas se asistirá en persona y cuando no sea así la experiencia vivida resultará inferior.

Lo mismo con respecto a la transmisión cultural. La enseñanza por televisión, ya usada en programas de instrucción masiva, siempre resultará emotivamente inferior al contacto docente-discente en el mismo aula, incluso si se reduce a un breve reconocimiento mutuo de si se está o no prestando atención y al recíproco ajuste anímico entre el ponente y su audiencia.⁸ Por idéntico motivo es improbable que la compra electrónica, a pesar de su comodidad, haga desaparecer las tiendas o los centros comerciales. La experiencia misma de entrar en un comercio es una escenificación, multiplicada por el murmullo de la gente (Ritzer 1999, Miller 1998). Ir de compras a los establecimientos que ofertan los surtidos mejores y más variados combina elementos del espectáculo, el museo y

8. No sólo los estudiantes sienten que las clases a distancia son una experiencia degradada; el docente que se dirige a una tele-audiencia siente con especial intensidad la falta de retroalimentación directa, a menos que haya también una audiencia físicamente presente. Por regla general, es más difícil impartir una clase cuanto más numerosa es la concurrencia, y lo es porque resulta imposible calibrar las reacciones de los estudiantes que ocupan los bancos del fondo.

la experiencia de una acción de masas y es parte esencial del 'luminoso rutilar' y el 'frenesí' de la vida urbana. Comprar algo puede interpretarse como el acto de pagar la entrada a esa experiencia, no menos que como pago por el valor utilitario del objeto adquirido. Para algunas personas, en momentos concretos, ir de compras es meramente un acto utilitario, pero su componente de ritual social es una parte importante de su cautivador encanto.

No digo que no vaya a producirse un enorme aumento de la utilización de medios de telecomunicación, ni que las crasas presiones de carácter económico y práctico no puedan desplazar grandemente a los contactos cara-a-cara, que son inherentemente más arduos y costosos. Lo que la TRI predice en este caso es que cuantas más actividades sociales humanas se efectúen por medios telemáticos, a bajos niveles de intensidad ritual, menos solidaridad y menos respeto por los objetos simbólicos compartidos inducirán en la gente y menos entusiasta será su motivación personal, en forma de EE. Con una particular salvedad: quizá los futuros medios electrónicos se diseñen precisamente para incidir sobre los aspectos de la fisiología humana que hacen funcionar los rituales.

Los RI generan altos niveles de atención focalizada y de consonancia emocional; es concebible que los futuros instrumentos de comunicación intenten transmitir de un sistema nervioso a otro justamente las señales que más potencian nuestras experiencias compartidas. Esos chismes podrían ser peligrosos: si los RI de mayor intensidad son los instantes supremos de la vida humana, unos aparatos capaces de emitir tales señales resultarían tremendamente atrayentes, sobre todo si pudieran intensificar artificialmente esas experiencias al máximo nivel y a voluntad. Un equipo capaz de producir sublimes experiencias de RI bien podría crear una forma extrema de adicción. Imaginemos otra contingencia: si los aparatos no estuviesen bajo exclusivo control del receptor, si un agente externo pudiera manipularlos, serían potentísimos dispositivos de control social. En tanto que posibles implicaciones de una TRI más desarrollada, merece la pena pararse a pensar en estas posibilidades, acaso muy lejanas aún. Los avances de la microsociología vislumbran peligros futuros frente a los cuales nuestra comprensión teórica es nuestro mejor centinela.

El fin principal de todas estas comparaciones es mostrar el efecto de la presencia corporal en la intensidad de los RI. La presencia corpórea facilita que los humanos copresentes capten sus respectivas señales y expresiones corporales; que compartan igual ritmo y se abismen en movimientos y emociones recíprocos; que signifi-

quen y corroboren su coincidente foco de atención y, por tanto, la existencia de un estado de intersubjetividad. La mutua sintonización de los sistemas nerviosos humanos es la clave: la comparación con varios medios de telecomunicación evidencia la importancia de la modulación vocal y muestra que la función principal de la focalización visual es seguir lo que hacen o experimentan otros participantes de la audiencia. Si fuese posible tele-acoplar directamente sistemas nerviosos, el efecto sería el mismo que en situación de copresencia corpórea.

Micro-procesos de consonancia colectiva en los rituales naturales

El Modelo no es sólo una construcción teórica; es también una descripción, más o menos precisa, de sucesos que son observables en los encuentros sociales. Es cierto que Durkheim no hizo más que bosquejar los conceptos básicos y que Goffman nunca expuso de forma sistemática cuáles fuesen exactamente los procesos de los RI cotidianos, ni menos aún examinó las causas y efectos de sus variaciones. Esto es lo que yo intento hacer, guiado en parte por la lógica implícita en el análisis de Durkheim, pero añadiéndole refinamientos derivados de los logros de la investigación micro-interaccional posterior. Buena parte de la evidencia más fecunda ha sido recopilada por investigadores de lo micro-social: etnometodólogos, sociolingüistas, antropólogos del lenguaje o psicólogos. Estas escuelas de investigación tienen sus propias agendas teóricas por lo que, para servir a mis propios fines, he extraído sus hallazgos de su contexto teórico natal y los he reinterpretado considerando cómo encajarían, corregirían (o, acaso, refutarían) la TRI. En conjunto, el resultado ha sido alentador. Además, en la actualidad contamos con la investigación micro-sociológica desarrollada por Thomas Scheff y sus colaboradores y con el enfoque microsituacional en la sociología de las emociones. Creo que muchas de estas líneas de investigación son congruentes con un modelo refinado de foco común y consonancia emocional.

Un buen ejemplo microsituacional de acumulación progresiva de efervescencia colectiva en un ritual natural es la risa conjunta. El cuerpo produce rítmicamente el sonido de la risa repitiendo inspiraciones seguidas de espiraciones entrecortadas y forzadas; en los arrebatos de hilaridad, ocurre involuntariamente. Casi toda la risa —sobre todo la de mayor intensidad y más gratificante— se produce colectivamente. Y una vez que comienza, se retroalimenta.

He aquí un ejemplo en que una joven habla a su hermana de su experiencia de nadar desnuda (Jefferson 1985):

Olivia: ... hay dos sitios donde'l'agua caliente entr'a presión y si t'arrimas much'allí's'gual que si's[tuvieras en la *ducha*]

Edna: [e j é e j é e j é] ahjá, já jaá

Olivia: =[JOHH JOHH JOHH JA JA ay ja johh ja :: ja ::] jo

Edna: ...[jij JOH JOH JAH JA JA JA JA JOH JJJAH!]

Los corchetes [] señala que ambas personas vocalizan a la vez. Aquí, Edna inicia una risita contenida al tiempo que Olivia va acentuando su énfasis hasta llegar a su 'golpe'; la cursiva de *ducha* significa énfasis vocal, pero si observamos bien veremos que Edna ya ha anticipado que algo se cuece. El signo = indica que la sucesión de turnos de palabra es ajustada, sin intervalo alguno entre las elocuciones; Olivia empieza a reírse exactamente en el instante en que Edna interrumpe brevemente sus risitas. A continuación, Olivia eleva la voz (indicado en mayúsculas) y Edna, tras una pequeña pausa y una risita más, se le suma. Breves instantes después Olivia empieza a sosegar y disminuye el ritmo gradualmente (los dos puntos : indican que la sílaba se alarga); Edna sigue riéndose a mandíbula batiente con el ritmo normal, a boqueadas, pero cuando Olivia se ha calmado casi del todo Edna deja de reír abruptamente.

La risa suele comenzar a resultas de alguna una apostilla o incidente humorístico, pero luego es frecuente que se sostenga por efecto de comentarios o gestos subsiguientes que, en sí mismos, no son graciosos, pero que en el contexto del ritmo establecido contribuyen a provocar nuevos estallidos de espástica espiración colectiva.⁹ Veamos otro ejemplo (tomado de Jefferson 1985):

Joe: Atensió que viene'l'inspectóh

Carol: je joh-joh-joh-[joh JA JA JA JA] JA JA JA JA

[ja ja eh!]

Mike: [¡Oh - si es papote!]

James: [Eh :: vamos a ver, vamos a ver]

La chanza de Mike «¡Oh, si es papote!» coincide con el instante en que Carol pasa de la risita a la carcajada y la hace acentuar todavía más su siguiente serie de JA JA JA, que se aquieta cuando James

9. Esto explica ciertos patrones descubiertos en experimentos psicológicos: el material cómico hace reír más a los sujetos experimentales cuando va acompañado de sonido de risas, cuando ven a la audiencia riéndose y cuando el grupo es numeroso (Leventhal y Mace 1970; Provine 1992, 2000; Young y Frye 1966, Bush *et al.* 1989).

interrumpe con un acto de habla diferente (sugiriendo qué deberían hacer a continuación), en respuesta al cual Carol interrumpe su risa tajantemente (signo de admiración).

La risa ilumina el factor de consonancia, tanto rítmica como colectiva, del ritual micro-interaccional¹⁰ y, al tiempo, revela un motivo capital de la atracción que la gente siente por los RI de elevada intensidad: quizá los mayores placeres humanos provengan de abismarse plena, corporalmente en interacciones sociales muy sincronizadas (McClelland 1985). Por eso es tan placentero reírse —de otro modo, una mera disrupción incontrolable del ritmo respiratorio— a la par. Esa risa ejemplifica el patrón general de toda efervescencia colectiva y explica por qué las personas se sienten atraídas por los RI más intensos y por qué éstos generan sentimientos de solidaridad. Los símbolos que representan esas interacciones son recordatorios de interacciones grupales que los miembros del grupo gustarían de repetir en futuros encuentros, y que, además, tienen para ellos hondas connotaciones de placer, lo que favorece que se los consagre como objetos venerados a cuya defensa se obligan.

Los turnos conversacionales, medio de consonancia rítmica

La efervescencia colectiva de los rituales naturales no se limita a estallidos pasajeros como los de risa. Los métodos de análisis de los micro-detalles de la conversación, en los que los etnometodólogos fueron pioneros, revelan el amplio proceso a través del cual se desarrolla y acumula progresivamente un estado de ánimo enardecido. Como veremos, la consonancia ocurre especialmente cuando se da un mutuo acompasamiento en ritmos armónicos —de hecho, ritmos compartidos a distintas frecuencias temporales que van desde los turnos de habla de una conversación hasta el nivel

10. Katz (1999) ha demostrado la importancia de la participación social y, aún más, del foco de atención común, para que brote una risa jubilosa. Sirviéndose de filmaciones de visitantes de la caseta de los espejos deformantes de un parque de atracciones, Katz pone de manifiesto que los individuos no se ríen automáticamente ante sus imágenes distorsionadas. Lo que hacen es llamar a otros miembros de su grupo (normalmente, su familia) para que acudan y vean la imagen, tras lo cual se animan mutuamente, usando sus movimientos corporales y sus ritmos vocales, a reírse juntos. La gente que pasa a su lado —y que ve las mismas imágenes en los espejos— no se suma a la risa del grupo familiar. No es el estímulo cómico lo que mueve a risa; es la consonancia social. Estos ejemplos muestran con claridad meridiana las barreras de inclusión y exclusión que la experiencia colectiva de hacer risas expresa y re-crea.

de las resonancias ínfimas del diapasón paralingüístico de los tonos vocales.¹¹

La etnometodología surgió como un programa teórico radicalmente micro-reduccionista que subrayaba la producción local —es decir, situacional— de la sensación de que la estructura social es algo real. Alentó un ultra-micro-empirismo que dio lugar a investigaciones de la interacción social con un grado de detalle sin precedentes, en especial merced a la utilización de las nuevas grabadoras portátiles que aparecieron en los años sesenta y setenta. El norte teórico de estas investigaciones era la elucidación de etnométodos, esto es, de los procederes mediante los que los actores sostienen la sensación de realidad de la estructura social, los métodos tácitos del razonamiento de sentido común. A la etnometodología le interesa la cognición y la estructura (pese a que, en cierto sentido, se la cree ilusoria, una mera creencia colectiva); la TRI durkheimiana se centra en la emoción y la solidaridad; enfocan, pues, lo microsociedad desde ángulos distintos.¹² No obstante, es fácil probar que los descubrimientos más importantes de las investigaciones de inspiración etnometodológica ponen de manifiesto los mecanismos centrales del modelo de consonancia rítmica.

El tipo más frecuente de interacción cotidiana es la conversación corriente, estudiada con gran precisión desde los años setenta por medio del análisis de grabaciones. Las conversaciones exhiben un grado muy alto de coordinación social —del orden de décimas de segundo, de hecho. Sacks, Schegloff y Jefferson (1974) detallaron un conjunto de 'reglas' de sucesión de turnos de palabra que parecen regir las conversaciones y que pueden reinterpretarse como un proceso durkheimiano, toda vez que es patente que las 'reglas'

11. También aquí Durkheim sienta precedente al subrayar la importancia del ritmo compartido para lograr un estado de efervescencia colectiva: «Y pues un sentimiento colectivo no puede expresarse él mismo colectivamente excepto a condición de observar un cierto orden que permita una co-operación y unos movimientos al unísono, esos gestos y gritos tienden naturalmente a devenir rítmicos y regulares, de donde provienen los cantos y las danzas. [...] La voz humana no basta a este fin y se la refuerza mediante procedimientos artificiales: se entrecuchan bumeranes (en el ritual aborigen australiano), se voltean 'bramadores'. Es probable que esos instrumentos [...] se empleen primordialmente para conferir una expresión más adecuada a la agitación que se siente. Pero, al tiempo que la expresan, la refuerzan» (Durkheim 1912/1965: 247).

12. Con lo cual es coherente que los etnometodólogos tiendan a llamar 'miembros' a sus sujetos de estudio, como dando por sentado que los individuos son previamente ya parte de una cultura; en este respecto, los etnometodólogos asumen los supuestos de la antropología cognitiva (D'Andrade 1995). En cambio, la tradición de los estudios sobre RI opta por partir de la interacción física entre cuerpos humanos y derivar la cultura del modo en que coordinan su atención. Por este motivo en alguna ocasión se motejó a Goffman de 'etólogo del animal humano'.

no se siguen siempre y que las interacciones se malogran de maneras muy concretas cuando se infringen unas particulares pautas.¹³

Las reglas esenciales del turno de palabra son éstas: no se habla a la vez; cuando una persona concluye su turno, habla otra. Su rigor no se aprecia plenamente hasta que no se constata la precisa coordinación de *tempos* con que esto se ejecuta: en una conversación que discurre sin problemas el lapso que transcurre entre el silencio de fin de tanda de una persona y la toma de palabra de la siguiente dura normalmente menos de una décima de segundo; otra posibilidad es que se produzcan brevísimos solapamientos de los turnos (más o menos de una décima de segundo de duración también).

Consideremos el siguiente ejemplo (tomado de Heritage 1984: 236):

- E: = Oh, *cielo*, qué almuerzo *tan* grato. Tenía que haber:te llamado *a:an*
[tee:s pero me:] e:[encan:tó. Ha sido sencillamente de:li:ció[:so.]
M: [((f)) Oh:::] [() [Bueno]
Me ale[gró que] (vinieras)]
E: [y tus a:] *m i g a s*] son *tan* encantado:ras =
M: = Oh::[: ya lo creó]
E: [y esa *P*] a:t, ¿no es un belle[:zón?]
M: [¿a qu]e es bonita?
(.)
E: Oh: es una chica preciosa.=
M: = Sí, también yo creo que's gua[pa.
E: [per'esa Reinam'n::
(.)
me da MIE:DO.=

Dos mujeres, que acaban de salir de un almuerzo festivo, charlan entusiásticamente. Leer la transcripción varias veces en voz alta ayuda a captar el ritmo. La cursiva (Oh, *cariño*, qué almuerzo *tan* grato. Tenía que haber:te llamado *a:ante*:s) indica énfasis; los dos puntos (:), que la sílaba se alarga; los paréntesis vacíos () o que contienen un sonido ininteligible (f) señalan que la voz del sujeto es demasiado tenue o inarticulada; los paréntesis que contienen una palabra (vinieras) indican que la voz se difumina, cosa que ocurre usualmente cuando alguien empieza a hablar al mismo tiempo que otro.

13. Esas 'reglas' son sólo la manera que el observador tiene de caracterizar esas regularidades. Sería erróneo asumir que existe un guión cultural al que los actores se remiten para saber cómo hablar. Al contrario, creo que el mecanismo de coordinación rítmica está dado en la propia naturaleza humana (y posiblemente, de hecho, en la de muchos otros animales) y que a las acciones que lo vulneran se las siente universalmente como actos de ruptura de la solidaridad. Sacks *et al.* expusieron sus argumentos al modo de los estructuralistas de la escuela de búsqueda-de-códigos, quizá porque se dirigían a la audiencia académica que les era más accesible, la lingüística antropológica.

Evelyn (E) marca un ritmo y Marge (M) es como el contrapunto en un dueto, su acompañamiento. Sus frases no dicen nada importante, pero transmiten un significado social rotundo mediante el cumplimiento casi impecable de las reglas de cambio de turno. El signo de igualdad (=) indica que una persona empieza a hablar no bien deja de hacerlo la otra. Prácticamente todas las réplicas entran a compás. El punto entre paréntesis (.) marca lapsos de una décima de segundo o menos; son las únicas pausas en este diálogo y son tan pequeñas que, de hecho, son imperceptibles. En las convenciones del análisis conversacional, un número entre paréntesis indica el tiempo de silencio entre frases. Por ejemplo, (1,0) es un intervalo de un segundo. Son fracciones de tiempo ínfimas, pero muy significativas socialmente. La percepción humana capta lo que sucede en fracciones temporales de hasta dos décimas de segundo; por debajo de esa medida las señales se vuelven borrosas e inconscientes. Eso significa que una cesura de un segundo dura, en realidad, cinco pulsos de conciencia: pam-pam-pam-pam-pam. En una conversación, un mutismo de un segundo retumba como un silencio ensordecedor; incluso intervalos menores provocan la sensación de que la fluidez del trato se ha roto.¹⁴

He aquí una manera más sociológica de enunciar las reglas de turno: una conversación bien conseguida no contiene pausas ni solapamientos; no se producen embarazosas pausas en las que no se sabe qué añadir o qué replicar y el testigo del turno se pasa con un grado mínimo de indecisión o forcejeo. Y cuando hablo aquí de una conversación lograda me refiero a su éxito social, a que, como ritual conversacional, genere solidaridad entre quienes conversan. El ajuste de la sucesión de turnos conversacionales, lo mismo que el grado de solidaridad de los RI en general, varía. Hay conversaciones que resultan violentas y carentes de solidaridad por estar llenas de cesuras, mientras que otras se cargan de irritación y hostilidad porque los participantes no dejan de interrumpirse y de quitarse la palabra de la boca unos a otros. La conclusión más sobresaliente de todo ello es que un ritual conversacional cabal debe ser rítmico: un hablante empieza a hablar en torno a una décima de segundo después de que el otro haya acabado, a compás, como si tuviese que continuar una melodía.

14. En la conversación anterior no existen pausas socialmente reconocibles; sí hay una pequeña cantidad de solapamientos —indicados por los corchetes [] cuando ambos interlocutores hablan a la vez—, pero nada fuera de lo normal: ocurren justo cuando parece que quien habla está acabando su frase; la otra persona empieza a hablar para evitar que haya un tiempo muerto, pero en cuanto advierten el solapamiento una de ellas calla y cede la palabra a la otra.

Podemos caracterizar a las que siguen este patrón como conversaciones de alta solidaridad: las pláticas cordiales y las controversias entre amigos, por ejemplo. Pero la solidaridad es una variable: no todas las conversaciones son de ese tipo y es justamente su variabilidad lo que, de hecho, queremos explicar. Unas interacciones generan más solidaridad que otras y eso ocasiona diferencias en el campo de los encuentros sociales que constituyen la vida real. Las 'reglas' de turno de palabra pueden infringirse de dos maneras: dos (o más) personas no abdicar de su turno y hablan a la vez, o bien la sucesión falla porque al cesar una de hablar la otra no prosigue de inmediato. No es necesario que el silencio sea muy largo para que indique un menoscabo de la solidaridad: lo que coloquialmente se llama 'un silencio embarazoso' suele durar del orden de segundo y medio, o menos. La pauta básica de una conversación con un nivel de solidaridad normal es que los turnos se sucedan coordinadamente a tempos de décimas de segundo: un silencio de medio segundo supone ya un retraso de varios tiempos y pausas más dilatadas se perciben subjetivamente como inmensos abismos.

Como ejemplo de ese tipo de fracaso, en lo que a tejer solidaridad se refiere, consideremos el siguiente (Heritage 1984: 248):

A: ¿Estás molesto por algo, o qué?

(1,0)

A: ¿Sí o no?

(1,5)

A: ¿Eh?

B: No.

Obviamente, la relación es tensa. A y B podrían ser padre e hijo, o dos cónyuges, en un mal momento. Lo sorprendente en este ejemplo es que, después de todo, los intervalos de silencio en realidad no son muy largos, pero en tiempo conversacional un segundo y medio parece una eternidad. Los conversantes son capaces de percibir silencios aún menores, que viven como 'silencios bochornosos'. Y, como observó Goffman (1967), el bochorno es síntoma de que una relación social no funciona como uno esperaba.

La solidaridad también puede quedar cercenada si la regla 'sin pararse ni pisarse' se conculca en sentido contrario; ése es el patrón de las disputas agrias en que los interlocutores intentan hablar a la vez y, típicamente, cada vez más alto y más deprisa con objeto de apabullar al otro. 'Tener la palabra' es el resultado de un concierto tácito sobre quién va a ser el centro de atención; una conversación es un RI que, con arreglo a las 'reglas' concertadas, traslada el foco

de un participante a otro. La solidaridad ritual se rompe cuando nadie quiere hablar —el foco de atención se evapora— o cuando los participantes quieren mantener un foco de atención común pero discrepan sobre quién debe ocuparlo y, por ende, sobre qué palabras (las de quién) se convertirán en el objeto simbólico al que se concederán atención y aprobación rituales.¹⁵

Véase el siguiente ejemplo (Schegloff 1992: 1335):

A: ... nos preocupa la integridad territorial de Vietnam del Sur y por eso estamos allí. Pero nuestra primera preocupación es lo que se refiere a *nuestro* personal, *todos* los jefes militares cuentan con nuestra lealtad prioritaria.

B: [Ah, ¿no, no estamos allí por la *ch* - doctrina de la ONU?

A: [No:::

B: [¿No estamos allí bajo la [la () -

A: [¿De dónde a podido sacar una idea *tan* tonta?

B: ¿A qué: se *refie*'e?

A: A la doctrina de la ONU.

B: Estamos allí en representación de la ONU, ¿no?

A: ¿Es qu'iría - Mire, va usted y le pregunta a los de la ONU y se le reirán'n la cara. *No...*

B: Estamos allí en defensa - de nuestros propios intereses.

A: [Sí.

B: [¿No vamos bajo bandera de la ONU?

A: Vamos - *Allí* no hay ni una bandera de la ONU. No hay ninguna fuerza de Naciones Unidas. Las Naciones Unidas nunca han hecho nada en este asunto.

((pausa))

A: [Yo -

B: [No. Creo (que es::ta vez) - creo que se *equivoca*.

A: Lo lamento por usted, pero me pa'ce que ebería comprobar sus datos.

B: Creo que voy - ah [()

A: [Me voy contener para no decirle a usted usted no tiene idea de lo q'está blan[do,

B: [Me [gustaría que usted *revisase sus datos*.

A: [Sólo le sugiero que

[hable - compruebe sus datos.

B: [Me gustaría que lo *hiciera* usted.

B: Porqu'eso's lo que he leído en - en los *periódicos*.

15. Estos ejemplos ilustran la tesis de Simmel de que el conflicto es también una forma de sociabilidad, a diferencia de la absoluta ruptura de lazos sociales que supone el rehusar toda atención o el olvido. Podemos definir el conflicto como un esfuerzo antagónico dirigido a dominar una situación de coordinación social, a desviar el foco común y la consonancia emocional en provecho propio pese a la resistencia del otro. Desarrollaré las implicaciones de esta argumentación en una próxima obra sobre el conflicto violento (Collins, en preparación).

- [Que vamos en representación -
 A: [Pues sí que lee *ma:los* periódicos.
 B: [Que estamos allí representando a la ONU.
 A: [Perdone, pero me tengo qu'ir.
 A: Mire, le sugiero que si tal es el caso cambie usted de periódicos.
 B: Bueno, confío'n poder llamarle otra vez y corregirle.
 A: Me'ustaría que *usted* lo comprobase y'ntonces me llamase.
 B: Así lo [haré.
 A: [¿De acuerdo?
 B: Dé por seguro *que lo haré*.
 A: Mm *bue'as* noches.

A medida que la disputa se acalora los interlocutores empiezan a interrumpirse y poco después los dos hablan a la vez durante no poco tiempo. Incluso cuando al final intentan clausurar la discusión y regresar a una cortesía normal no pueden evitar nuevos forcejeos y solapamientos. El patrón de los énfasis muestra asimismo, a lo largo de todo el diálogo, un profuso rosario de pullas verbales.

No pretendo que esto sea un tratado completo de sociolingüística, así que prescindiré de muchos detalles, pero podemos presentar y discutir algunas objeciones.¹⁶ La regla 'sin pararse ni pisarse' puede diferir entre culturas; al fin y al cabo es una generalización basada en grabaciones de hablantes estadounidenses y británicos cuya lengua materna es el inglés y podría no ser universalmente válida. Según observaciones aportadas por participantes en simposios donde se ha presentado este modelo conversacional, hay sociedades tribales en las que son habituales pausas bastante largas desde que un interlocutor calla hasta que el siguiente toma la palabra —de hecho, apresurarse a replicar se considera una incorrección. Esto sugiere una reformulación, que no necesariamente el rechazo, del modelo de la conversación como un proceso de coordinación rítmica generador de solidaridad.¹⁷ El proceso clave es el mantenimiento de un ritmo

16. El análisis conversacional —un vástago de la etnometodología— investiga el significado contextual de los enunciados —en función de la secuencia temática inmediata— y la actuación momento a momento de la estructura social como logros procesuales (Heritage 1984, Schegloff 1992). Al igual que su progenitor intelectual, el análisis conversacional se centra en la producción de la sensación de realidad de la estructura social en general, más que en los mecanismos responsables de la variabilidad entre situaciones diferentes.

17. También hay variación cultural entre clases. El habla de las personas de clase media-alta educada suele incluir más titubeos que la de las personas de clase obrera (Labov 1972); son pausas que ocurren no entre turnos, sino en medio de las frases; puede inferirse (así lo confirma la experiencia subjetiva) que hay momentos en que uno duda entre varias alternativas cuál será la próxima palabra que pronuncie, y por eso las personas que poseen más capital cultural, así como un estilo de pensamiento

común, sea cual sea. Cuando se logra, el resultado es solidaridad; cuando se frustra, sea por hablar demasiado pronto o por hacerlo de forma demasiado vacilante, el resultado se percibe como una intrusión agresiva o como expresión de desafección, respectivamente.¹⁸

Una ventaja de trascender el marco de referencia que interpreta la acción en términos de seguimiento de reglas es que permite apreciar que las conversaciones han de construirse en el propio curso temporal de la acción y cómo, en ese proceso, atraviesan momentos cruciales en que el diálogo (y, por tanto, la relación social) puede mantenerse o hundirse. Muchas conversaciones no logran levantar el vuelo; un pie inicial puede ser rehusado o no despertar una respuesta suficiente como para propiciar un aumento progresivo de la coordinación rítmica. Una vez que una conversación despegue, produce una inercia que la autosustenta; pero, como todos sabemos por experiencia, esa inercia varía inmensamente en función de quiénes sean los interlocutores. De hecho, estamos ante uno de los principales procedimientos por cuyo medio se actúan las lindes de las divisiones sociales; podría decirse —en una gruesa aproximación— que son miembros del mismo grupo de estatus quienes pueden mantener entre sí rituales conversacionales que inducen una elevada consonancia; los miembros de otros grupos de estatus no serán capaces de conseguirlo. Este factor es un ingrediente capital de la fortuna de un RI conversacional, aunque también hay casos en que, siendo los participantes los mismos, el asunto tanto puede acabar bien como mal.

más reflexivo, vacilarán más que otras. Bernstein (1971-75) describe un fenómeno similar que opone el 'código elaborado' de la clase media al 'código limitado' del habla de la clase obrera: ésta fluye con más facilidad porque consiste en gran medida en expresiones formularias y clichés. De la TRI se desprende la hipótesis de que este tipo de pausas dubitativas causan mayor daño a la solidaridad conversacional cuando ocurren entre clases, es decir, cuando una parte está habituada a un ritmo hilado que la otra parte no satisface. En cambio, las conversaciones entre personas de clase media-alta acomodan con más facilidad esas pausas de indecisión —sin que por ello deje de ser cierto que los enunciados confeccionados conforme al código elaborado engendrarán igualmente mayor solidaridad cuanto más continuo fluya el ritmo de su prosodia.

18. Otra objeción transcultural señala que hay culturas en que es típico que varias personas hablen a la vez. En no pocas ocasiones se ha descrito que las reuniones sociales italianas consisten en múltiples animadas conversaciones de un extremo al otro de la mesa y donde todos los invitados intentan participar en todas ellas a la vez. Es un caso complejo que aguarda al intrépido estudioso que lo someta a un análisis a fondo. No está del todo claro, por ejemplo, si existen simultáneamente varios círculos de conversación distintos en los cuales varios individuos concretos intentarían participar simultáneamente; este hecho no vulneraría la regla que proscribe los solapamientos en lo que atañe a cada una de las conversaciones particulares. Por otra parte, podría ser que ambos interlocutores hablasen a la vez, lo que denotaría falta de atención a las palabras del otro y una agresiva pugna por llevar la voz cantante (véase la evidencia en Corsaro y Rizzo 1990). Hay que estudiarlo con precisión y en micro-detalle.

Un ejemplo muy accesible a la observación de los académicos es la apertura del turno de preguntas al final de una lección o una conferencia. A menudo, sobreviene un largo silencio; en ese momento, la experiencia subjetiva de los miembros de la audiencia es que no se les ocurre qué decir. No obstante, una vez que alguien rompe el hielo —normalmente la persona de mayor estatus entre los asistentes, al efectuar la primera interpelación— la siguiente pregunta acostumbra llegar tras una pausa más breve y después de la tercera o la cuarta cuestión empiezan a ser varias las manos que se levantan a la vez. Esto muestra que la audiencia no carece de capital simbólico —de cosas que decir— sino de EE —de confianza para pensar y hablar de ellas—; no es el caso que no tenga nada que decir sino que no puede pensar en algo que decir en tanto la atención del grupo no vire hacia una forma de interacción en la que se sienta incluida; ni tampoco ocurre esto porque el disertante sea aburrido; suele ser el orador de más éxito quien más inhibe al público, algo entendible como un proceso de monopolización del foco de atención: se le encumbra sobre un pedestal tan elevado y nimbado de tal aura (sacralidad durkheimiana) que nadie osa aproximarse,¹⁹ pero una vez iniciado el contacto (y los miembros de la audiencia dotados de superior estatus son por su mayor provisión de EE los más aptos para ello) el foco de atención se transforma de flujo unidireccional en intercambio bidireccional, el impulso motriz empieza a fluir en sentido inverso y las preguntas se suceden como atraídas por un imán.

La transferencia de la iniciativa de la conversación de un interlocutor a otro es igualmente un proceso de alternancia de turnos. El modelo clásico de análisis conversacional de Harvey Sacks y sus colaboradores lo expone de una forma simplificada: quien concluye frase determina quién hablará a continuación, bien continuando uno mismo, bien dirigiéndose a otro para que sea éste quien prosi-

19. Durkheim explica el hecho en su análisis del elevado lenguaje que utiliza un orador público. Se refiere a «la particular actitud del hombre que se dirige a la multitud, en el caso de que haya logrado entrar en comunicación con ella. Su verbo posee una grandilocuencia que resultaría ridícula en circunstancias normales; sus gestos se muestran imperativos; a su pensamiento le estorban todas las normas y fácilmente cae en todo tipo de excesos. Es porque siente en su interior una extraordinaria avalancha de fuerza que le desborda y pugna por abrirse paso a través de él; a veces incluso siente que le domina una fuerza moral superior de la que él es el único intérprete. Por este rasgo reconocemos lo que se ha denominado a menudo la musa de la inspiración oratoria. Ahora bien, ese aumento excepcional de fuerza es algo muy real; le llega desde el propio grupo al que se dirige. Los sentimientos que sus palabras suscitan regresan a él y, en el grado en que hayan sido aumentados y amplificados, refuerzan sus propios sentimientos. Las energías pasionales que inducen vuelven a encontrar eco en su interior y aceleran su tono vital. Ya no es sólo un individuo el que habla; es un grupo encarnado y personificado» (Durkheim 1912/1965: 241).

ga. David Gibson (1999, 2001) aporta un modelo más preciso basado en el análisis de numerosas secuencias de turno de palabra en reuniones de gestores de grandes compañías. Gibson descubrió que hay un reducido repertorio canónico de modos de transferir el turno de intervención de una persona a otra y que otras secuencias posibles de cambio de turno son extremadamente infrecuentes e incluso pueden desatar reacciones punitivas. En la secuencia más usual una persona habla y otra responde (en la representación de Gibson, AB:BA, A habla a B y luego B habla a A). Si este modo se prolonga, deviene una suerte de ping-pong conversacional en el que dos personas monopolizan la conversación y reducen al resto a la condición de meros espectadores. La irritación que a estos les provoca su papel —sin manera de meter baza una vez los otros dos se han enfrascado en su coloquio— permite apreciar la fuerza de la situación. Otra pauta típica consiste en que quien habla se dirige a todo el grupo (o deje caer en el aire una observación). Gibson lo cifra así: AO:XA, para indicar que normalmente el siguiente turno lo asume alguien perteneciente al grupo y que replica directamente a A. Incluso si se produce una interrupción (y en lugar de AB:BA ocurre AB:XA, siendo X alguien a quien ni B ni A se habían dirigido), lo normal es que este entrometido se inmiscuya en la conversación en curso bien interpellando a quien acaba de hablar (AB:XA) o bien a quien lo había sido para que replicase (AB:XB) y no a una tercera persona totalmente al margen hasta el momento. Podría decirse que un grupo conversacional se parece al juego de pasar un balón en corro, siendo dicho balón, en este caso, el foco de atención. Este foco implica a los presentes en el seguimiento de sus evoluciones de uno a otro y cuando alguien, en un momento dado, se incorpora al grupo lo hace abordando a quien acaba de dejar de ser el centro de atención o a quien había sido señalado para ser el nuevo centro. La metáfora de la pelota no es del todo idónea; más bien sería como la imagen en una pantalla de un balón que al desplazarse dejase tras de sí durante un cierto intervalo una estela visible de partículas electrónicas a lo largo de su recorrido. De nuevo, el RI conversacional aparece como un flujo de consonancia en torno a un foco de atención; y continúa siéndolo incluso cuando ese foco está en disputa. Gibson (2001) hace hincapié en que las constricciones estructurales que respectan a quién ocupa el foco de atención —quién se adueña temporalmente del espacio de atención escaso— son uno de los determinantes clave de cómo se actúa la influencia social en las situaciones, no siendo las organizaciones formales ninguna excepción.

Un proceso semejante opera en las grandes concentraciones públicas, como mítines o congresos políticos. Salvas de aplausos interrumpen repetidas veces al fogoso orador político, pero adviértase que la audiencia comienza a construir su ovación segundos antes del golpe de efecto que el orador ha preparado. Al revisar la grabación parece como si fuese la multitud la que, lanzando un paroxístico clamor coordinado, hiciera decir al orador las palabras que ella va a ovacionar (Atkinson 1984, Clayman 1993). Examinando los microdetalles de la secuencia vemos a orador y audiencia acoplados en un mismo ritmo; los enunciados retóricos de aquél tienen un patrón de énfasis y pausas, de repeticiones y *crescendos*, que es lo que da a las alocuciones públicas su inconfundible tono retórico y que alertan a la audiencia de que algo se avecina y del momento en que han de aunarse para lograr el máximo efecto. Lo mismo vale para la audiencia: las grabaciones de aplausos o abucheos muestran que el sonido de ésta crece con un ritmo específico: unas pocas voces o aplausos desatan una rápida acumulación de sonido a la que acaba por incorporarse todo el público; por el contrario, una ovación fallida ve cómo esa veloz aceleración cesa en algún momento y ese refrenamiento señala tácitamente a los que aún no se sumaron que si lo hacen, en lugar de adherirse triunfalmente a un foco de atención común quedarán en evidencia como una minoría aislada. Por motivos similares, es más difícil alcanzar una masa crítica de participantes para abuchear que para aplaudir. La regla general en la micro-interacción es que los procesos de solidaridad son más hacederos que los de conflicto. Como expondré en otro momento, esto comporta que sea mucho más fácil organizar un conflicto a distancia y contra un adversario ausente que en una situación interaccional inmediata.

En el siguiente ejemplo (tomado de Clayman 1993: 113), bbbbbb indica un abucheo sostenido, xxxxx significa aplausos; zzzzzz señala que la audiencia emite un murmullo de sonidos incongruentes. Las mayúsculas (XXXXX, BBBB) simbolizan una ovación o abucheo fuertes; x-x-x-x-x y b-b-b-b-b consignan ruidos débiles, y x x x x, o bien b b b b, son aplausos o abucheos aislados.

DQ: ... y si las titulaciones únicamente (.) .h van a se:r el tema de esta campaña. (1,0)
George Bush reúne más títulos que Michael Dukakis y Lloyd Bentsen juntos.
(0,6)

AUD: xxx-xxXX[XXXXXXXXXX=

AUD: [b-b-b-b

AUD: XXXXXXX[XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX[xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx-x-x-hxhxxxx(8,5)

AUD: [bbbbbbbbbbBBBBBBBBBBBBBBBBBB[BBBBBBBBBBBBBBbbb-b-b (2,9)

MOD: [Senador Bentsen =

Esta ovación, tras un comienzo ralo, crece con fuerza y se mantiene durante una unidad rítmica típica en el caso de un aplauso, unos 8 segundos (ovaciones más entusiastas añaden a la primera una o más unidades adicionales de 8 segundos). Hacia la mitad del segmento de aplauso hay un conato fallido de incitar un abucheo; un nuevo intento logra elevar un sonoro abucheo ya hacia el final del intervalo de aplauso e incluso lo sobrepuja justo en el instante en que el moderador intenta devolver la palabra a los participantes en el debate, por cuyo efecto, y pese a su éxito en ese momento, el abucheo decae rápidamente; el aplauso se apaga algo más despacio, como muestran las cifras entre paréntesis: el abucheo dura 2,9 segundos, 8,5 segundos los aplausos.

Los procesos de coordinación rítmica son casi siempre inconscientes. El éxito o el fracaso de un ritual natural se siente más que se piensa, por lo menos inicialmente, sin perjuicio, por supuesto, de que las personas reflexivas pueden hacerlo objeto de interpretación verbal comentándolo consigo mismas o con otras; el contenido de estas conversaciones está constituido por un cierto repertorio de símbolos culturales —luego veremos de dónde proviene la significación de estos símbolos y cómo se propaga de una CRI a otra. La posesión de un patrimonio de símbolos compartidos es uno de los ingredientes indispensables para que un RI logre consumir su acumulación de efervescencia colectiva (al igual que su carencia coadyuva a su fracaso). Lo que aquí examinamos, diseccionándolo analíticamente, es el micro-mecanismo que engendra la solidaridad situacional, es decir, lo que carga un repertorio de símbolos verbales con una significación social duradera o lo disuelve en la insignificancia.

Evidencia experimental y micro-observacional de la coordinación rítmica y la consonancia emocional

Hay otros aspectos de la interacción, además de la sucesión de tandas de interlocución, que también se coordinan rítmicamente, algunos de ellos en un grado finísimo. Los vídeos de conversaciones naturales muestran que tanto quienes hablan como quienes escuchan tienden a sincronizar sus movimientos corporales con el ritmo al que hablan (Condon y Ogston 1971; Kendon 1970, 1980; Capella 1981). Los movimientos corporales son rápidos y sutiles: cabeceos, parpadeos, etc. A menudo son tan rápidos que la visión normal no los capta y sólo resultan perceptibles usando el avance 'fotograma a fotograma' (1/24 de segundo). Buena parte de esta línea de investigación

se centra en interacciones entre madres y bebés, la situación de alta solidaridad por excelencia. Los neonatos de pocas semanas o meses sincronizan sus vocalizaciones y movimientos con los de los adultos mucho antes de aprender a hablar (Condon y Sandler 1974a, 1974b; Contole y Over 1981), lo que lleva a pensar que la sincronización rítmica puede ser la base del habla —un desarrollo de RI que sucede naturalmente. En las salas-cuna de los hospitales, los bebés se contagian a menudo de los llantos que escuchan e incluso ajustan su tono al de las otras voces (Hatfield *et al.* 1994: 83). El análisis de encefalogramas revela que esa sincronización puede ocurrir también entre las ondas cerebrales rítmicas de adultos, o de niños y adultos, que charlan (Condon y Sandler 1974a, 1974b). Si esa sincronización no sucede, lo más seguro es que existan fronteras grupales que la inhiben: es menos probable que surja en conversaciones entre blancos y negros que entre personas de la misma identidad étnica.

Junto a los tiempos de gestos u ondas cerebrales los conversacionalistas registran la sincronía de otros varios rasgos vocales: el tono y la amplitud del diapasón, el volumen, el tempo, el acento, la duración de las sílabas —sonidos acortados o arrastrados— (Gregory 1983, Hatfield *et al.* 1994: 28). Los hablantes tienden a adaptar sus patrones de habla recíprocamente en el transcurso de la conversación (Gregory 1983, Jaffe y Feldstein 1970, Warner 1979, Warner *et al.* 1983). Erickson y Schultz (1982: 72) lo resumen así: «Habida cuenta de que ningún metrónomo marca el tiempo cuando la gente habla, ha de ser su misma habla la que actúa como metrónomo». Hay conversaciones en que la sincronización viene y va, aumenta y disminuye en distintos momentos; en cambio, las parejas que entablan y sostienen largas conversaciones son notorias porque su sincronía es y se mantiene alta (Capella y Planalp 1981; Capella 1981).

Los psicólogos han hecho patente la correlación entre sincronización rítmica y solidaridad en numerosas clases de micro-conducta. En la dimensión vocal, los interlocutores se encuentran tanto más agradables mutuamente cuanto más estrechamente se coordina el ritmo de su conversación (Hatfield *et al.* 1994: 29, 41-44). Esto vale también para los movimientos corporales: de entre una muestra de parejas jóvenes, las que declararon sentir una mayor empatía mutua eran aquellas cuyos movimientos, grabados en vídeo, mostraban el más alto nivel de sincronía y de mimetismo postural. La sincronía más ostensible se observa entre parejas que viven los primeros momentos del cortejo: paulatinamente sus cuerpos se orientan más y más uno hacia otro e inmersos en sus recíprocas miradas remedan mutuamente sus posturas y ademanes como si se hubieran vuelto espejos; la sincronización,

al comienzo incompleta e intermitente, se acrecienta hasta adueñarse por completo de sus cuerpos. Los enamorados recientes pueden permanecer en ese estado de mutua absorción durante horas y más horas (Perper 1985: 77-79).

La psicología experimental y una meticulosa observación directa han revelado lo frecuente que es entre los seres humanos que acontezcan sincronizaciones y mimetismos con un altísimo grado de sintonía. Tristemente, gran parte de estos estudios tienen, por el momento, una limitación: sabemos que la sincronización y el contagio emocional abundan, pero apenas disponemos de evidencia sobre cuándo ocurren en mayor grado, cuándo menos y cuándo nada en absoluto. Los psicólogos han tendido a abordar esta cuestión comparando individuos, tratando de identificar qué rasgos de carácter están más o menos correlacionados con la susceptibilidad al contagio emocional (Hatfield *et al.* 1994); lo cual nos deja ayunos de saber qué dinámicas logran que unas situaciones alcancen una alta sincronización y qué otras no. Su método experimental consiste principalmente en pedir a los sujetos del experimento que describan en unos cuestionarios sus conductas y sentimientos habituales, una técnica que los arranca del flujo situacional y los convierte en abstracciones y un enfoque que privilegia los rasgos individuales. La micro-sociología radical, en cambio, se inclina a creer que, dado un proceso situacional —o una cadena de ellos— suficientemente fuerte, no hay límite a la maleabilidad humana. En términos de la figura 2.1, tanto los experimentos psicológicos como los análisis micro-observacionales han acumulado evidencia relevante sobre estados anímicos compartidos, acciones conjuntas y, en alguna medida, también sobre consonancia rítmica. Lo que en buena parte falta documentar es el foco de atención común y creo que es precisamente éste el que marca la diferencia entre las situaciones que alcanzan elevadas cotas de contagio emocional, y de todos los demás aspectos de la consonancia rítmica, y las que logran tan sólo un nivel bajo o fracasan del todo. Ésta es la virtud cardinal de los rituales: al constituir una congregación, demarcarla del exterior; organizar el espacio físico local, coreografiar las acciones y dirigir la atención hacia las mismas cosas; el ritual focaliza la atención de la concurrencia en pleno sobre un mismo objeto y simultáneamente la hace consciente de ello. Este mecanismo debe ser objeto de una investigación más amplia y minuciosa.

El sociólogo Stanford Gregory ha propuesto un práctico instrumento para estimar el grado de solidaridad que ocurre en una interacción: un aparato que analiza registros sonoros de conversacio-

nes. Aplicándoles la instrumentación adecuada para su análisis mediante la transformada rápida de Fourier (TRF), Gregory y sus colaboradores (1993, 1994) han comprobado que cuanto más absorbente se torna una conversación más se sincronizan, progresivamente, las frecuencias vocales audibles. Esta sincronización rítmica se produce en lapsos de tiempos menores que los segmentos de 0,2 segundos que duran los pulsos en que se subdivide la conciencia humana. En las conversaciones de alta solidaridad las micro-frecuencias de los tonos vocales convergen alrededor de una frecuencia fundamental que ocupa una región del rango sonoro situada por debajo de aquella en que se emite la información cognitivamente significativa. Filtrando electrónicamente las frecuencias más altas (las que transmiten el contenido de lo que se dice), la grabación suena como un zumbido grave que es, casi literalmente, 'el murmullo de la solidaridad'. Éste bien puede ser un medio no intrusivo y no verbal de investigar la solidaridad en distintas situaciones.

La sincronización de los movimientos corporales es observable en grandes grupos movilizados para una acción colectiva. Analizando un macro-ritual —una manifestación política— Wohlstein y McPhail (1979) descubrieron que, entre los manifestantes, la micro-coordinación de sus movimientos no sólo superaba la de un grupo cualquiera de transeúntes sino también la de los miembros de una banda de música en un desfile. Esto sería lo esperable si, de los tres, fuese el grupo de los manifestantes el que poseyera el nivel más alto de exaltación emocional y solidaridad y ello repercutiese en una mayor coincidencia de sus acciones conjuntas y de su foco de atención común.

En el micro-nivel extremo la sincronización sólo puede ser inconsciente. Existen sincronizaciones gestuales que ocurren en lapsos de 21 milisegundos (0,02 segundos), siendo que los humanos tardamos en responder conscientemente a un estímulo no menos de 0,4 o 0,5 segundos —hay atletas capaces de responder en 0,25 segundos (Kendon 1980, Hatfield *et al.* 1994: 38). El único modo de observar esos patrones es por medio de grabaciones de vídeo a cámara lenta —un fotograma tarda en pasar 42 ms.; los participantes en una conversación son capaces de sincronizar sus gestos, de hecho, en la mitad de ese tiempo. Otras conductas sincronizadas, como las ondas cerebrales o el rango de tonos vocales (la mayor o menor medida en que varían los micro-tonos), ni siquiera pueden registrarse sin instrumentos específicamente diseñados para ello. Entonces, ¿cómo es que la gente consigue sincronizarse? Puede inferirse que, una vez acoplados al mismo ritmo, son capaces de antici-

par cuándo sonará la próxima nota. Chapple (1981) lo denominó consonancia rítmica (*rhythmic entrainment*): los individuos que interactúan con soltura efectúan una serie de reajustes que hacen que sus ritmos converjan, de ahí que sepan 'seguir el compás' de cuanto hagan los otros, si bien más por anticipación que por reacción.

Es merced a la convergencia rítmica que la alternancia de turnos puede ajustarse con tanta precisión, hasta el punto de que en una conversación de alta solidaridad los intervalos entre interlocuciones duran menos de una décima de segundo, por debajo de lo que puede percibirse sin medios técnicos: «Digo: 'Te llamaré más tarde' y en el mismo instante en que modulo la prosodia de 'tarde', acentuando con precisión su entonación, tú adviertes exactamente la cadencia de mis movimientos y en la pausa inmediata pronuncias tu 'Adiós' para finalizar la llamada» (Sudnow 1979: 114). En su libro *Talk's Body*, el etnometodólogo David Sudnow comparó la experiencia de aprender a tocar jazz al piano con la de mecanografiar. Ambas, observó, son actividades corporales en las que se es competente cuando dejan de consistir en transcribir notas (musicales o verbales) y puede uno abandonarse al ritmo e improvisar frases musicales o lingüísticas. Así es como los adultos alientan a hablar a los niños pequeños: no explicándoles el sentido de las palabras, sino moldeando juntos ritmos orales, ritmos que al principio consisten solamente en sonidos sin significado o en la repetición reiterativa y lúdica de unas pocas palabras.

El contagio emocional es un hecho socio-fisiológico. La sociopsicología (Barchas y Mendoza 1984) muestra cómo afecta la experiencia social reciente o en curso a la psicología individual. La interacción cara a cara no es algo que sucede meramente entre individuos entendidos como sistemas cognitivos o actores corpóreos; es también una interacción entre sistemas fisiológicos. Desde una óptica evolutiva no tiene nada de sorprendente que los seres humanos, como muchos otros animales, estén neurológicamente modelados para responder unos a otros, ni que hallen muy gratificantes las situaciones sociales que motivan dichas respuestas.

De entre todos los rituales interaccionales, la conversación cortés —hablar sin otra pretensión que mantener un contacto amistoso— es el más básico; y la solidaridad que ese ritual construye e intensifica brota de su coordinación rítmica. Ahora bien, si su proceso fundamental consiste en mantener una charla fluida, entonces lo que se decida decir responderá a la participación que de uno se espere —con independencia de que uno crea o no que lo que dice es cierto, importante o siquiera que valga la pena contarlo. Una con-

versación puede resultar así doblemente ritualista: formalmente, en tanto sigue las pautas del Modelo; y, sustantivamente (esto es, en un sentido próximo a su uso común, peyorativo), porque ejecuta la liturgia por mor del acto en sí y no tanto movido por su contenido aparente. El contenido de la conversación se escoge a tenor de los ritmos de interacción. En palabras del poeta William Butler Yeats, son éstas «canciones que se reescriben por amor a su melodía».

La atención conjunta, clave del desarrollo de símbolos compartidos

La coordinación rítmica y la consonancia emocional son componentes inexcusables de los RI, pero estos ingredientes precisan también, a su vez, de un foco de atención común. George Herbert Mead (1925, 1934) lo denominó 'adoptar el rol del otro' y lo consideraba la clave constitutiva de la conciencia humana. Un formidable volumen de investigaciones sobre desarrollo cognitivo pone de manifiesto la importancia del foco común; destaca aquí la evidencia reunida por Tomasello (1999), procedente de experimentos con, y observación de niños pequeños, chimpancés, otros primates y otros animales, así como de estudios comparativos con niños autistas.

Al poco de nacer, los bebés humanos participan ya con sus cuidadores adultos en pseudo-diálogos con el mismo flujo rítmico de turnos alternos, delicadamente modulado, que posee una conversación de alta solidaridad. Los bebés se implican también en acciones de sintonía afectiva, y mimetizan e intensifican emociones. En términos de la TRI, aquí se encuentran y operan varios componentes del Modelo: reunión corporal, consonancia emocional y efervescencia colectiva. Podemos inferir que también está presente un efecto importante: un vínculo de solidaridad, cuando menos en la forma de apego a un adulto en particular, padre, madre u otro, a cuyo cuidado esté. Parece, asimismo, que los bebés adquieren en estas interacciones un nivel de EE determinado; esto puede inferirse del caso negativo: los niños criados con poca interacción con sus cuidadores muestran acusados rasgos depresivos (véanse los estudios sobre huérfanos de la Segunda Guerra Mundial y sobre monos amamantados por simulacros mecánicos de sus madres en lugar de por hembras vivas: Bowlby 1965, Harlow y Mears 1979). En términos del modelo del 'yo', el 'mí' y el 'Otro Generalizado' de Mead, el niño involucrado en este tipo de consonancia rítmica y emocional con los adultos no posee ninguno de esos componentes del 'sí mismo'. Existe el componente de acción que Mead denominó 'yo', pero

la acción del bebé se orienta firmemente a la consonancia con la acción del adulto y, por lo tanto, consiste mayormente en la EE propia del patrón de solidaridad social que ambos comparten. No existe un 'yo' cognitivamente independiente.

Hacia los nueve-doce meses ocurre un cambio trascendental que Tomasello califica de 'revolución': el niño ya es capaz de compartir un mismo punto de atención con un adulto; por ejemplo, ambos señalan o realizan una acción que apunta al mismo objeto. Esta interacción tiene tres componentes —dos personas y el objeto al que juntamente prestan su atención—, pero ahora el niño no sólo manifiesta tener conciencia del objeto o de la otra persona sino también de que el foco de atención de la otra persona es el mismo que el suyo. Esto es lo que la TRI denomina foco de atención mutuo. El acto de señalar y las gesticulaciones hacia un objeto suelen ir acompañadas de vocalizaciones —el acto de nombrar y referir al objeto—; es el comienzo del lenguaje en tanto que empleo de símbolos que tienen un significado compartido (Bruner 1983). Estos gestos vocales son auténticos símbolos, no sólo 'signos'; encarnan procedimientos prácticos, dirigidos a la consecución de resultados fácticos, que han devenido habituales en la reiteración de la experiencia de practicarlos con esa otra persona concreta; son referencias mentales. A partir de este momento los niños aprenden a hablar en la lengua compartida por los adultos. Por el contrario, los niños autistas, que tienen problemas para aprender a hablar, tienen asimismo severas dificultades para coordinar su atención y para jugar con otros niños.

En opinión de Tomasello, el proceso de atención conjunta emerge una vez que el niño adscribe al otro un sentido intencional, un deseo que antecede a la acción; el niño no dispone de una noción de sí conscientemente representada como dueño de un sí mismo intencional que proyecta sobre el adulto —pues no existe aún el aparato simbólico en cuyos términos podría formular tal representación— sino que toma constancia de que el otro es 'como yo'.

Con esto queda completo por entero el Modelo: del lado de los ingredientes hay un foco de atención común que potencia y se une a la consonancia emocional preexistente; del lado de los efectos, comienzan a crearse símbolos. En este punto se produce otro cambio en la conducta del niño. A partir del primer año empieza a aparecer la timidez, así como la coquetería, en presencia de otros, o ante el espejo; el niño desarrolla una autoimagen desde el punto de vista de los otros. En la terminología de G.H. Mead, el sí mismo del niño dispone ahora de un 'mí', parejo a su capacidad de asumir el rol del otro.

La 'revolución de los nueve meses', vía atención conjunta, o foco común, es para el Modelo el punto de inflexión crucial que arroja al niño al profuso mundo humano de los símbolos compartidos. Sin embargo, las personas pueden adoptar orientaciones muy diversas hacia los símbolos, por lo que, sirviéndonos de la síntesis de Tomasello, convendrá que pasemos a la siguiente etapa del desarrollo infantil. Entre los tres y los cinco años los niños empiezan a ver a otras personas no sólo como agentes intencionales, sino también como agentes mentales —es decir, no sólo se aperciben de que detrás de las acciones de los demás hay un designio, sino que reconocen también que los otros poseen procesos mentales que no tienen por qué revelarse en la acción. En la 'revolución de los nueve meses' el niño adhiere su atención a la del adulto y percibe sus señas verbales no como meros movimientos físicos que hace con la boca (similares al gesto físico que haría con un dedo) sino como referencias intencionadas, como actos de comunicación. El niño comienza a acceder a un mundo de gestos simbólicos compartidos y da ciegamente por válido el significado que el adulto le comunica. A diferencia de esto, el niño en la transición de los tres-a-cinco años empieza a captar que lo que los otros afirman no coincide necesariamente con lo que realmente creen o con lo que efectivamente hacen; el universo del niño se expande para abarcar la posibilidad de creencias falsas y mentiras. O, visto por el lado positivo, el niño percibe que los demás no siempre ven el mundo igual que él y que las cosas pueden mirarse desde perspectivas diferentes.

El término de Mead 'Otro Generalizado' es la forma más sencilla de englobar ese cambio por el que la representación del mundo que tiene el sí mismo se torna más abstracta, pues el niño, además de adoptar y asumir la óptica de otras personas concretas, es capaz ahora adoptar el punto de vista de otros en general, como una suerte de intersección o resultante de todas sus perspectivas. Esto transforma asimismo el propio ser interno del niño: ya puede interiorizar normas y atemperar su autodirección bajo influencia social sin perder, al tiempo, la más viva sensación de ser un agente autorreflexivo y autónomo. Es la edad a que los niños se vuelven deliberadamente traviosos, los 'terribles' de dos y tres años que muestran, y hasta hacen gala de su creciente autonomía respecto de las demandas de sus padres —esta etapa supone un distanciamiento de la previa y tremendamente poderosa incardinación social, fruto inmediato de la conciencia de la atención conjunta que emerge en la 'revolución de los nueve meses'.

Éste es también el momento en que el habla externa empieza a interiorizarse: primero, los niños se hablan a sí mismos, o a imaginarios compañeros de juego, en voz alta; luego, paulatinamente, ese habla deviene conversación sub-oral, interior. Empieza a emerger aquí el ulterior nivel de reflexividad que, en la teoría del sí mismo de Mead, es un 'yo' capaz ya de manipular intencionadamente representaciones simbólicas para, distanciándose del aquí-y-ahora y de las demandas sociales inmediatas, discurrir salidas alternativas a una situación. En este sentido, Mead concibe el 'yo' como un 'yo' adulto que sólo emerge como agente independiente en su pleno sentido reflexivo una vez que previamente el Otro generalizado ha cristalizado.

Los símbolos, medio de persistencia y almacenaje de la solidaridad

Los niveles elevados de consonancia emocional —efervescencia colectiva— son efímeros. ¿Cuánto tiempo pueden perdurar la solidaridad y el estado emocional generados en un RI? Depende de la transformación de las emociones inmediatas en emociones duraderas, esto es, de la medida en que queden almacenadas en símbolos aptos para re-evocarlas. Estos símbolos, a su vez, difieren en cuanto a la solidaridad grupal que evocan y, por lo tanto, en lo concerniente a qué recuerdos o significados simbólico/emocionales sean susceptibles de afectar a las interacciones grupales, y a las identidades personales, en situaciones futuras.

Consideremos ahora un abanico de situaciones todas las cuales engendran emoción colectiva. En el nivel más bajo están las situaciones en que se congrega cierto número de personas, pero con muy escasa convergencia de su foco de atención. Podría ser la gente reunida en un lugar público de espera, como una sala de embarque de un aeropuerto, o que hace cola ante una taquilla de venta de entradas. Los estados de ánimo congenian poco aquí; posiblemente incluso se produzca impaciencia e irritación si los focos de atención de los individuos y sub-grupos entran en conflicto. De estas situaciones nada persiste, excepto el ansia, transitoria, de acabar con ellas y dejarlas atrás cuanto antes.

En situaciones de intensidad algo mayor —como transitar por una ajetreada calle urbana o entrar en un restaurante o un bar concurridos— hay como un zumbido de animación. Es palpable la diferencia entre un establecimiento atestado y otro casi vacío. Un gentío,

aun sin foco común, genera más interacción tácita que un grupo poco numeroso, y eso instila la sensación de sumergirse en una atmósfera de sociabilidad. No existen una interacción ni un foco de atención explícitos en tales lugares y, sin embargo, poseen cierta forma de atracción social que invita a acudir. Formar parte de una muchedumbre proporciona de algún modo la sensación de estar 'donde se cuecen las cosas', incluso aunque personalmente no se participe en acción concreta alguna; la seducción de 'las brillantes luces de la ciudad' no reside tanto en la iluminación visible como en la excitación de fondo que suscita el zambullirse en una multitud de cuerpos humanos.²⁰ Como observa Durkheim, el primer paso conducente a la acumulación de 'electricidad' de la efervescencia colectiva es la densificación de una población de cuerpos dispersa. No obstante, la ausencia de símbolos que pudieran identificar posteriormente a quien allí estuvo y que al verlos en una nueva ocasión logaran re-suscitar aquel sentido de membresía, tiene por efecto que apenas pueda surgir de aquí algún sentido de solidaridad con un grupo identificable y nada que pueda hacer durar algún sentido de identificación.

Las masas que actuando como audiencias adquieren un foco de atención común pueden alcanzar un nivel de intensidad algo mayor. En estos casos, el momentáneo sentimiento de solidaridad puede llegar a ser muy fuerte, siempre y cuando la multitud participe activamente en la acción colectiva —aplaudiendo, vitoreando, abucheando, etc. Como ya vimos, esos sucesos transitoriamente compartidos implican una considerable coordinación micro-temporal, un requisito de la consonancia colectiva dueño de una tremenda potencia de demarcación que se hace intensamente tangible cuando los límites que marca son conculcados: piénsese en lo embarazoso que resulta aplaudir intempestivamente o arrancarse a abuchear cuando nadie más se suma. La sensación de identidad y solidaridad colectivas se refuerza en la medida en que la muchedumbre pasa de una observación pasiva a la participación activa. Esta experiencia no se reduce a responder a lo que hagan otros miembros de la multitud (y de quienes están sobre el escenario, el terreno de juego o el podio); también comporta influir sobre los otros: cuanto más se

20. Esta otra comparación puede ayudar a aclarar el mecanismo: una masa de cuerpos humanos andando por la calle es moderadamente excitante, mientras que una multitud de automóviles en la autopista sólo es un embotellamiento de tráfico. Ambos son casos de masas no enfocadas, pero la de los automovilistas carece incluso de la transacción mínima que ocurre entre los cuerpos de los viandantes. Katz (1999) ha mostrado que los conductores se sienten más frustrados precisamente en los momentos en que la ausencia de retroalimentación mutua se hace más palpable.

abandona uno a la consonancia mutua más intensamente se participa de ella.²¹ El placer de una actuación se crea en gran medida en los momentos en que se tiene oportunidad de aplaudir; por eso una ovación no es una mera respuesta pasiva. (Mirado desde el lado de la audiencia, el intérprete o el orador político son instrumentos utilizados por el público para promover su propia sensación de acción colectiva.) Tales efectos quedan más que patentes en las experiencias colectivas en que una multitud se entrega a una actividad frenética, y en especial a actos destructivos o violentos. De ahí que tomar parte en un disturbio étnico (Horowitz 2001) no sea sólo un modo de exteriorizar una identidad étnica preexistente, sino todavía más un modo de reforzarla, de re-crearla o incluso de crearla. Cuanto mayor sea la consonancia emocional mayores serán sus efectos identitarios y solidarios; y la consonancia logra niveles de intensidad más altos mediante la actividad que mediante pasividad.²²

Las masas focalizadas adquieren frecuentemente símbolos aptos para prolongar la sensación nacida de la experiencia: habitualmente se adopta como tal lo que quiera que centrarse conscientemente la atención de la audiencia. Para los forofos deportivos es su equipo (encapsulado, usualmente, en emblemas sintéticos); para los adeptos del entretenimiento son sus intérpretes —o quizá la música, obra, serie o película misma— lo que llega a consagrarse como objeto sagrado durkheimiano. No obstante, a largo plazo la solidaridad de las masas focalizadas resulta bastante débil: sus símbolos, por más cargados que resulten en momentos de multitudinaria efervescencia colectiva, no son capaces de conjurar de nuevo el mismo gentío, que, en conjunto, no es, para la mayoría de sus participantes, sino una masa anónima.²³ No hay modo de que los miembros de aquella muchedumbre se reconozcan o identifiquen entre sí, salvo por interce-

21. La experiencia de hacer la 'ola mexicana' alrededor de un estadio pone de manifiesto estupendamente los diversos componentes: uno siente primero cómo se acerca la acción de la multitud y luego se siente impulsado a levantarse a la vez que quienes están al lado, justo en el momento en que le alcanza la ola, y en ese instante le embarga la sensación de que es uno mismo quien compele a unirse a quienes están más allá de él.

22. En algún punto entre la violencia homicida de los disturbios étnicos y las aclamaciones y abucheos de los públicos deportivos se sitúa la celebración de una victoria, o la protesta, de carácter destructivo. La organización de los *hooligans* del fútbol británico ejemplifica cómo una intensa experiencia colectiva de participación en actos violentos llega a ser el principal atractivo de la ocasión, programado y ejecutado deliberadamente (Buford 1992). De hecho, esas actividades se convierten en adicciones, no tanto a la violencia en sí cuanto a la excitación y a la identidad colectiva que la violencia produce (King 2001).

23. Las multitudes se componen generalmente de pequeños subgrupos de amigos y conocidos, pero estos subgrupos son anónimos unos respecto de otros.

sión de aquello que aplauden. A quienes por azar se encuentran juntos en un estadio deportivo en un momento apoteósico, pasado el instante de delirio no les une un lazo muy fuerte que digamos. Quizá compartan ciertos símbolos colectivos —tal vez luzcan el mismo emblema—, pero su solidaridad es asaz específica de esa sola situación y queda restringida a aquellas ocasiones en que vuelven a participar en un evento deportivo o un espacio de conversación que giren justamente en torno a esos símbolos. Todos estos casos ejemplifican identidades colectivas secundarias, grupos cuyos miembros no se conocen personalmente entre sí. Benedict Anderson (1991) los bautizó con el célebre apelativo de 'comunidades imaginarias', que no es del todo exacto: lo que imaginan —aquello de lo que disponen de una imagen— es el símbolo que centra su atención; la 'comunidad' es una experiencia episódica y volátil que sale a la luz solamente en momentos de elevada intensidad ritual.

Las muchedumbres focalizadas desarrollan procesos de eferescencia colectiva en los lapsos en que son espectadoras activas, más bien que en los que se conducen de manera meramente pasiva, pero como sus sentimientos de solidaridad perduran mediante símbolos que les vienen dados desde fuera no tienen muchas ocasiones de utilizarlos en sus propias vidas como ingredientes para construir RI igualmente apasionantes; son símbolos recibidos de forma pasiva que deben esperar para su repostaje a la próxima celebración de un concierto, un encuentro o un mitin —o, en el mejor de los casos, se los puede recircular en rituales conversacionales (de segundo orden), un meta-ritual reflexivo que refiere a los rituales primarios.

En contraste con las situaciones en que son masas anónimas quienes cargan de emoción los símbolos, existen otras en que se les infunden una membresía de grupo específica. En el nivel de los encuentros individualizados, los RI que crean un nivel de intersubjetividad temporal tan atractivo que se desea repetirlos generan, y actúan, lazos personales. Ya señalé que el empleo vocativo del nombre de pila es un ritual que afirma el carácter individual de la relación. Llamar a alguien por ese nombre en el transcurso de un encuentro es algo más que mostrar que uno lo sabe; habitualmente, esos rituales de apelación personal se repiten en casi todos los encuentros sucesivos, y más de una vez en ese caso, pese a que a esas alturas es más que obvio que se lo conoce. Lo que se comunica es que se piensa en esa persona como individuo —con su biografía, su previa historia de relaciones, o sea, su CRI— y que como tal se le trata en la actual situación. El ritual de apelación personal —al menos

en las ocasiones de sociabilidad— es un acto colectivo: inspira el sentimiento que intima a responder recíprocamente y a creer que, en este marco, todos deberían llamarse así unos a otros; es la puesta en obra de un lazo personal, entre un individuo y otro individuo. Las sociedades tribales en las que los miembros de un mismo grupo de parentesco desconocen sus respectivos nombres propios ofrecen un iluminador contraste: se refieren a, y se dirigen unos a otros recurriendo a un título o un término de relación: esposa, hermano de la hermana, segundo hijo, etc.²⁴ En las sociedades occidentales hay situaciones paralelas en que se llama a los individuos no por sus nombre sino por su título o posición. En el continuo de relaciones estos encuentros se sitúan entre la reticulación, ritualmente señalada, de las CRI individualizadas y la mera coparticipación situacional anónima de los miembros de una multitud momentáneamente focalizada; son situaciones intermedias en las que se reconoce dónde encaja uno en el grupo, pero no qué le distingue dentro de él como individuo.

Los rituales de uso vocativo del nombre personal son un caso de símbolos utilizados con objeto de que la membresía perdure de una situación a otra. Ilustra también que a mayor grado de memoria simbólica y de pervivencia de la membresía le corresponderá una mayor identificación personal con esos símbolos. Para un occidental moderno nada es más intensamente personal que su nombre propio. Sin embargo, como muestra la comparación entre sociedades, no hay nada intrínseco o natural en el hecho de identificarse uno mismo como un individuo único, o en que así lo hagan otros. Lo que sostiene esas identidades, tanto en lo que incumbe a nuestro sí mismo como al de los demás, es el constante flujo de rituales de apelación por el nombre propio.

Los rituales conversacionales cotidianos que consisten en narrativas personales contribuyen en un grado similar a la perduración de las identidades de membresía personales. Esas charlas suele versar sobre qué le ha ocupado a uno en el día de hoy o hacer relación de pasadas experiencias. Gran parte del toma y daca de las relaciones amistosas descansa en la buena disposición recíproca para actuar como oyentes comprensivos de esos relatos, así como para, llegado el momento, salir a escena y ofrecer algunos sucesos propios. Podríamos denominar a estas prácticas 'circulación de capital cultural par-

24. Debo esta información, fruto de observaciones y entrevistas realizadas en Togo y Malawi a finales de los años noventa, a Ilana Redstone y Kirsten Smith. Mauss (1938/1985) ofrece un gran muestrario de vastas comparaciones entre numerosas sociedades.

ticularista', en contraposición al capital cultural generalizado, que conocen bien y al que tienen amplio acceso grupos sociales mayores cuyos miembros no tienen por qué conocerse necesariamente en términos de identidades personales. No cabe duda de que el contenido de esos relatos personales es en buena medida 'paja', cosas de las que se habla por hablar y por matar el rato que se pasa juntos. Esas historias no tienen por qué ser ciertas. Importa más que sean emocionantes: que engrandezcan los pequeños infortunios de la vida diaria y los transformen en aventuras o humoradas y a las mínimas adversidades en martirios y escándalos locales, para que de ese modo sirvan como apta materia prima para las representaciones dramáticas que, sobre la escena conversacional, colaboran a que una plática sea animada y absorbente. Cuanto Goffman observó en relación con las actuaciones escenificadas en general conserva su validez aquí en lo que al ritual conversacional en particular concierne: la audiencia se sumerge en el espíritu de la representación —que se abstiene de cuestionar— y adopta el tono emocional de la situación —el que quiera que favorezca más que crezca el nivel de la efervescencia colectiva del momento. Las conversaciones conseguidas de este tipo generan y cimientan lazos sociales que, por la naturaleza particularista de sus contenidos, tejen relaciones sociales particulares.

La conversación de sociabilidad suele referirse a terceros, en especial a personas que los participantes conocen. Esos relatos amplían el material dramático de que se dispone para potenciar el éxito de un ritual conversacional; y tienen un efecto añadido de gran importancia estructural para la pervivencia de la membresía grupal: esas narraciones (o chismorreos) sobre terceros hacen circular las identidades de esos individuos por el entramado social de los conversantes (Fuchs 1995). Los nombres individuales y los relatos sobre ellos son símbolos que la cantidad de efervescencia momentánea de las conversaciones en que juegan algún papel carga de significación.

Así pues, una persona puede convertirse en símbolo tanto por observación directa —un político, un líder religioso o una figura del deporte devienen así emblemas para quienes los han visto en el foco de atención de un ritual colectivo— como indirecta —vía las historias y cualidades anexas a su nombre, en tanto en cuanto sean tema de animadas conversaciones. Que en estos dramas conversacionales se hable bien o mal de ella importa menos que la intensidad con que se menciona su nombre. En los rituales conversacionales mejor conseguidos la exactitud de los relatos es una consideración menor; y cuanto más se alejan de su fuente original más irrelevante se vuelve.

Este patrón no sólo es válido en el caso reputaciones muy difundidas y famosas, bien conocidas entre personas que son desconocidas entre sí, sino también para el de personas cuya reputación es solamente local, circunscrita a redes concretas de personas que tienen vínculos personales con aquella de quien cotillean. Aquí, la circulación de esa reputación retroalimenta los encuentros cara-a-cara: cuando se conoce a alguien de quien se han oído historias o descripciones, o que ha oído de uno, el diálogo que se inicia posee un horizonte de profundidad suplementario; de qué se hable y qué tipo de relación se actúe no vendrá determinado únicamente por los repertorios simbólicos inmediatos de que dispongan para hablar ambos interlocutores; el nimbo o halo reputacional con que cada uno fulgure en la mente del otro incidirá en los pasos conversacionales que den y en su interpretación.

Hasta aquí he ensayado este análisis en el caso de las conversaciones de sociabilidad, en un marco de relaciones amistosas e informales; pero idénticas formas de creación y sostenimiento de membresías e identidades nacen a partir de interacciones más serias, incluyendo los encuentros utilitarios en el ámbito de los negocios y la vida profesional. También los encuentros del mundo laboral tienen estructura de RI: cargan con significación de membresía elementos culturales como, por ejemplo, la comunicación que forma parte del trabajo o las discusiones trascénicas sobre las tareas en las que se informa del curso de las cosas y se planifican los siguientes pasos y que se propagan a la conversación cuasi-sociable en el tajo. Entre los símbolos culturales así ungidos de significación se incluyen tanto la información particular sobre la que acostumbra a charlar la gente de esa red como el saber propio del oficio, en su sentido más general —la jerga técnica con que los ingenieros hablan de equipamientos, los acrónimos de los corredores de bolsa y los agentes de inversión, el estilo de negociación característico de los ejecutivos de una rama industrial concreta. El acceso a, y el éxito en, una red ocupacional concreta no depende únicamente de haber adquirido el capital cultural generalizado de ese grupo —el que pueden saber muchas personas que ni se conocen entre sí—; pesa también el conocimiento particular de quién hizo qué, qué currículum tiene tal, quién estuvo en relación con cuál y 'en qué armario están ocultos los cadáveres'. Ésta forma de conocimiento, capital cultural particularizado o repertorio simbólico acaso tenga mayor importancia que la otra, sobre todo en el caso de la viva dinámica de situaciones muy inestables, como las transacciones mercantiles, donde el tiempo es un factor crítico o, de forma análoga, en el caso de científicos

o de otros intelectuales que pugnan por lograr una innovación en la vanguardia de su área antes de que otro se les adelante. Igual que sucedía antes, en el espacio de la sociabilidad personal, las redes con suficientes nexos sociales redundantes como para conseguir que sus símbolos circulen al menos por algunos circuitos cerrados refuerzan, también aquí, la significación de esos símbolos —se oye hablar del tema por doquier y, probablemente, cada vez que alguien pasa el cuento lo exagera un poco más—, amplificando así las reputaciones simbólicas.²⁵ Subrayemos que esas jergas especializadas son algo más que saber local, son símbolos de membresía cuya efectividad es proporcional a la magnitud de su carga emotiva. La idea de 'comunicaciones instrumentales propias del puesto de trabajo' parece excluir que éste pueda poseer alguna cualidad emocional. Craso error. Es justamente la emoción, la tensión, el entusiasmo especial inherente a sus encuentros profesionales propios lo que transmuta esos fragmentos comunicativos en símbolos galvanizados; devienen en 'rumores' en el sentido original, no peyorativo, del término: elementos de sentido a los que acompaña un rumoreo que los inviste de una significación capital.

En suma, los símbolos pueden hacer que la membresía grupal circule y perdure más allá de situaciones de elevada pero fugitiva intensidad emocional de varios modos diferentes: como objetos situados en el foco de atención de masas emocionalmente consonantes pero, en todo otro respecto, anónimas; o como símbolos fundamentados en identidades y narrativas personales extraídas de rituales conversacionales que definen el vínculo entre los interlocutores y los objetos simbólicos de los que departen.²⁶ Generalmente, estos dos tipos de símbolos operan en dos circuitos de relaciones sociales bastante diferentes: los símbolos de públicos, admiradores, hinchas y seguidores circulan de una concentración de masas a otra y tienden a disiparse en el ínterin; los símbolos de identidades y reputaciones personales son la calderilla de las relaciones de sociabilidad (y también de las relaciones de negocios) y su intensidad momentá-

25. En este aspecto, Burt (1992) exagera su énfasis sobre los lazos que tienden puentes por encima de los vanos de las redes. La redundancia es un complemento importante de los enlaces-puente porque refuerza la reputación, recurso que puede ser todavía más importante que la información escasa cuando de lo que se trata es de forjar una coalición.

26. Una tercera manera en que los símbolos pueden hacer que circule y perdure la sensación de membresía grupal es recirculando en conversaciones interiores que conforman el pensamiento de la mente individual. Tales símbolos son derivaciones de los otros dos tipos, de cuya interiorización nacen, y el diálogo interior pueden luego modificarlos y desarrollarlos. Abordaré las complejidades de este tema en el capítulo 5.

nea es normalmente menor que la de los símbolos de audiencias, pero la frecuencia de su uso, y en redes que se autorrefuerzan, hace que acaben por permear el sentido de realidad de los participantes.²⁷

Tanto los símbolos generalizados de los públicos masivos como los símbolos particularizados de las redes personales hacen que la carga emocional de los RI perdure; pero exhiben patrones temporales diferentes y están sujetos a contingencias distintas. Los símbolos generalizados de los públicos masivos dependen de la congregación reiterada de grandes grupos cuyos miembros individuales apenas influyen sobre si una reunión se llega a verificar o no y con qué éxito; y, como las interacciones corrientes de la vida cotidiana no suelen procurarles medios para recargarse al mismo nivel, son proclives a una mayor volatilidad. Esto es característico de los movimientos políticos y religiosos; y por lo que respecta a símbolos económicos compartidos de forma generalizada —los índices bursátiles; el prestigio de un producto en boga—, también están sujetos a oscilaciones turbulentas en su significación colectiva y, por ende, en su valor social y económico.²⁸ Los símbolos particularizados de identidades individuales y de membresías de redes cuyos participantes se conocen personalmente poseen mayor inercia. Eso no significa que sean algo fijo; las identidades y las reputaciones pueden cambiar, en especial cuando cambian los vínculos entre las personas concretas que constituyen la red, y todavía más si sus formas vinculares evolucionan hacia una menor dispersión y una mayor redundancia. Estos cambios de membresía y reputación son de vi-

27. Dejo de lado aquí la cuestión de cómo cruzan los símbolos de un circuito a otro. Lo principal es que los símbolos que una audiencia comparte pueden utilizarse también en redes conversacionales personales, por más que, debido a su fácil disponibilidad, aporten escasa significación a la relación personal y, en consecuencia, su intercambio en una conversación sociable no establezca lazos muy estrechos; vale decir que no genera una fuerte solidaridad de membresía. Casi cualquiera puede conversar sobre los equipos deportivos locales; esa plática no diferencia a dos buenos amigos de dos estrechos colaboradores o de dos socios comerciales. La diferenciación de vínculos sociales puede provenir, en cambio, menos del tema que del tiempo que los conversantes se conceden para hablar sobre él. Singularmente, entre los jóvenes (con escaso inventario de membresías simbólicas, a causa de su limitada experiencia laboral) la fuerza del vínculo de una amistad personal se aprecia no tanto en la singularidad de su contenido como en la mutua disposición a hablar sobre héroes del mundo del espectáculo u otros objetos sagrados interminablemente.

Otro posible viaducto entre estos circuitos se encuentra entre los profesionales que organizan actos políticos o religiosos o espectáculos. Para ellos, los símbolos públicos son particularistas, no generalizados; forman parte de sus conversaciones trascénicas y sociables, pero no desde la óptica del público entusiasta (o no), sino desde la de quien está personalmente familiarizado con las narrativas cotidianas de sus protagonistas.

28. Desarrollaré este punto en el capítulo 4.

tal importancia en el dominio de las relaciones profesionales y de negocios; de hecho, son esencialmente esos cambios los que constituyen una carrera.

Creación de símbolos de solidaridad tras el 11-S

Un suceso singular nos permite observar con nitidez el contraste entre lazos de membresía personales y símbolos impersonales de masas anónimas: la destrucción de las torres del World Trade Center en los atentados del 11 de septiembre de 2001. Este ejemplo revela también la dinámica y la cualidad emergente de los símbolos, los subsecuentes estratos por los que se los puede circular y los usos a que pueden servir una vez creados. Mi análisis se basa en *9/11*, un documental montado a partir de imágenes grabadas de los bomberos y de la gente que estaba en las calles próximas al World Trade Center en los momentos inmediatos al atentado (Naudet y Naudet 2002).

Aplicando la TRI resulta evidente que fueron los bomberos, y no las torres mismas, quienes devinieron símbolo de solidaridad grupal de las masas anónimas que estaban en los edificios y sus alrededores, mientras que para los bomberos fueron las torres las que se convirtieron en símbolos. Veamos cómo ocurrió.

El vídeo muestra a los viandantes en los momentos posteriores al choque del primer avión con las torres y durante el desplome de éstas. Una masa sin un foco de atención común muta en multitud focalizada, o en un conjunto de ellas; y no muy densas: los planos muestran a la gente arracimada en grupos de unas diez o veinte personas. El humo atrae su atención; todos miran en la misma dirección, profieren exclamaciones y se acercan más unos a otros. Inicialmente, expresan estados de ánimo de asombro, sorpresa y una creciente sensación de conmoción. Dejando aparte su foco de atención compartido, los transeúntes apenas interactúan o conversan. De la ausencia de signos vinculares goffmanianos se infiere que la multitud se compone de extraños, reunidos únicamente por el acontecimiento que comparten. Al principio son espectadores pasivos; luego, cuando la primera torre cae y sus escombros vuelan por el aire, huyen; su acción dispersa todavía más la masa y vemos por todas partes a personas corriendo cuanto pueden. Muchos de los que estaban más cerca de las torres, o que acababan de salir de ellas, parecen anonadados.

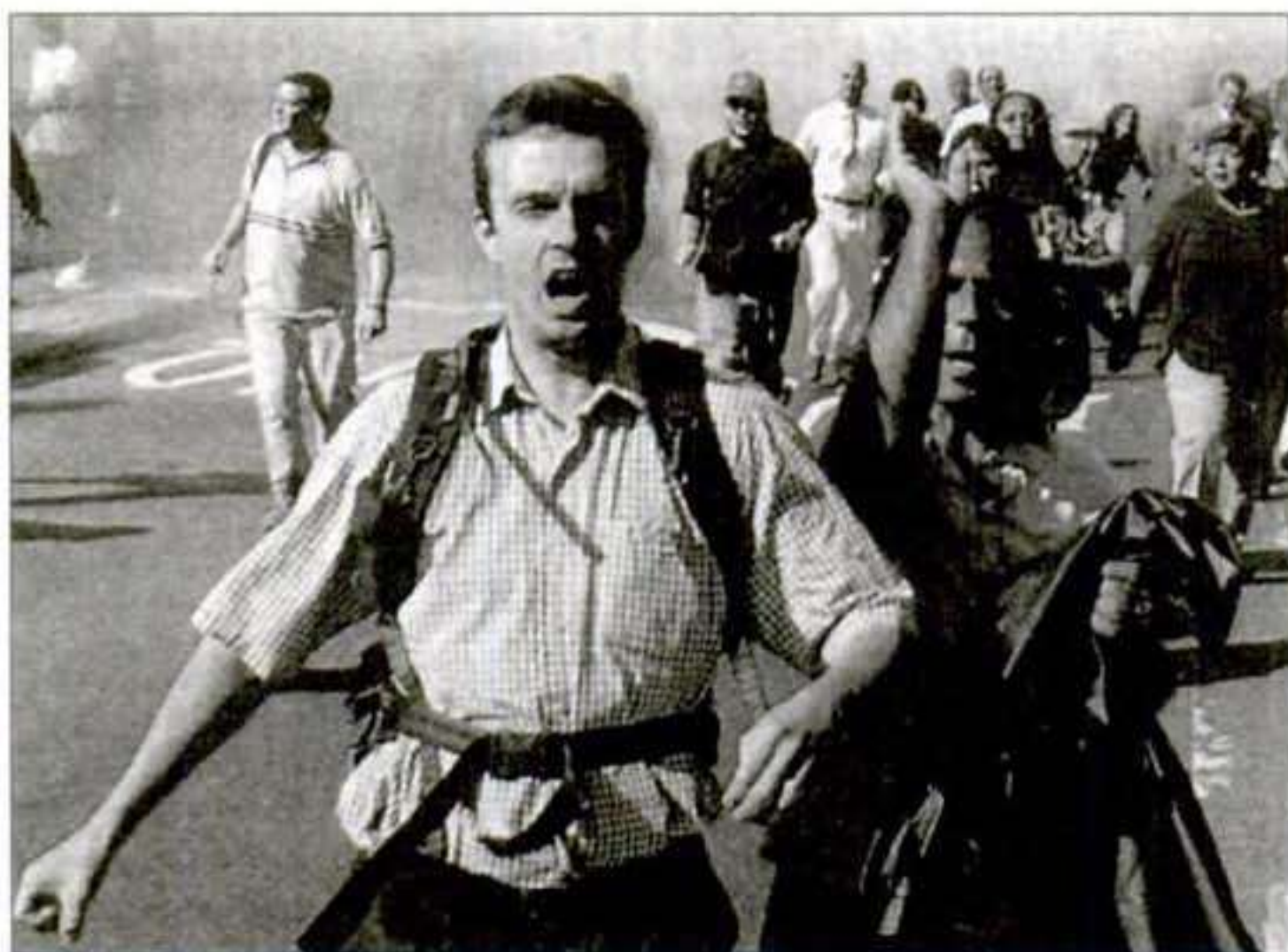


FIGURA 2.6. Gente huyendo del área del World Trade Center al desplomarse la primera torre (11 de septiembre de 2001).
AP/World Wide Photos, Paul Hawthorne

En general, el vídeo no muestra fuertes expresiones emocionales ni su transmisión social. Ni siquiera abundan las expresiones de miedo. Hay planos de empleados de la primera torre bajando las escaleras y atravesando el vestíbulo superior en dirección a la salida, serenos y en orden; no exteriorizan ningún pánico, no se apelotonan ni se empujan. Parece que el orden mismo con que procede la evacuación induce el contagio emocional y contiene la vivencia del miedo —esto sería consistente con la teoría de las emociones de William James: es la huida lo que infunde pavor; los componentes de una multitud que sale de estampida se sentirán por ello más asustados todavía. Sólo entre los transeúntes se advierten, ocasionalmente, expresiones de miedo. Repasando en detalle esos casos vemos que se trata de individuos aislados físicamente: no de quienes se han apiñado y hablan entre sí, sino de los que están corporalmente alejados, en los márgenes o las partes menos densas de la multitud.

Tomemos ahora por término de comparación a los bomberos, a quienes vemos durante su rutina previa en el parque, dirigiéndose en sus vehículos hacia las torres, en el vestíbulo de una de ellas y, finalmente, a su posterior regreso. En la película no se ve a nin-

gún bombero con clara expresión de miedo, pero tampoco de 'valor' —en tanto que emoción especial—; aquí no hay más que una interpretación de su conducta una vez transcurridos los hechos. Los bomberos siguen el protocolo normal en su trabajo; y es gracias a eso que permanecen impávidos, pues les facilita algo en que ocuparse —algo que no sea huir— y que ejecutan colectivamente. Tampoco tienen la sensación que ocurra nada anormalmente peligroso, por lo menos al principio; entiéndase, que el incendio se localice en el septuagésimo piso de un edificio cuyos ascensores no funcionan supone una dificultad particular, pues han de llegar hasta él subiendo por las escaleras, pero, por lo demás, se trata de su labor de cada día: llegar hasta el fuego y apagarlo. En el puesto de mando (donde se encuentran la mayoría de los bomberos que aparecen en el vídeo) no hay el menor signo de que alguien crea que hay peligro de que el edificio se derrumbe, ya que el incendio afecta a plantas muy altas. Incluso cuando las luces se apagan, se corta la electricidad, empiezan a caer cascotes y los jefes ordenan a sus hombres que evacuen el edificio, siguen actuando con calma y localizan las salidas sin atropellarse y sin caer en el pánico.

Podría aducirse que los bomberos están entrenados y son expertos en esa clase de tarea —apagar incendios en rascacielos—; en algunos casos puede haber riesgo de que un inmueble colapse, pero ésa parece ser una contingencia remota que no merece mayor consideración. Es de suponer que parte de su preparación sirve para prevenir que se quemen o se asfixien, que es el peligro normal en su trabajo; pero, en sí mismo, el gran tamaño de los edificios del World Trade Center, no supone ninguna diferencia para su experiencia subjetiva. Hay que subrayar que el 'adiestramiento' por sí solo no garantiza que, en situaciones de alta presión, se produzca la actuación esperada: existe una considerable evidencia de que la instrucción militar y policial no impide que un alto porcentaje de soldados se queden petrificados cuando estalla el combate o que los agentes de policía pierdan los nervios y empiecen a disparar como locos y sin dar una (Keegan 1977; Collins, en preparación).

El 'entrenamiento' no es sólo cuestión de aprendizaje; es, sobre todo, el establecimiento de una identidad con un grupo que pone en práctica sus competencias colectivamente. Sostener una identidad colectiva es una actividad continua, una CRI; y eso es lo que vemos en las imágenes de los bomberos en el vídeo. El 'valor' que los profanos les atribuyen es una variante de la 'excelencia ordinaria' (*mundanity of excellence*) de Chambliss (1989) —la sensación que los miembros de una ocupación de élite tienen de que, si sólo concentran con-

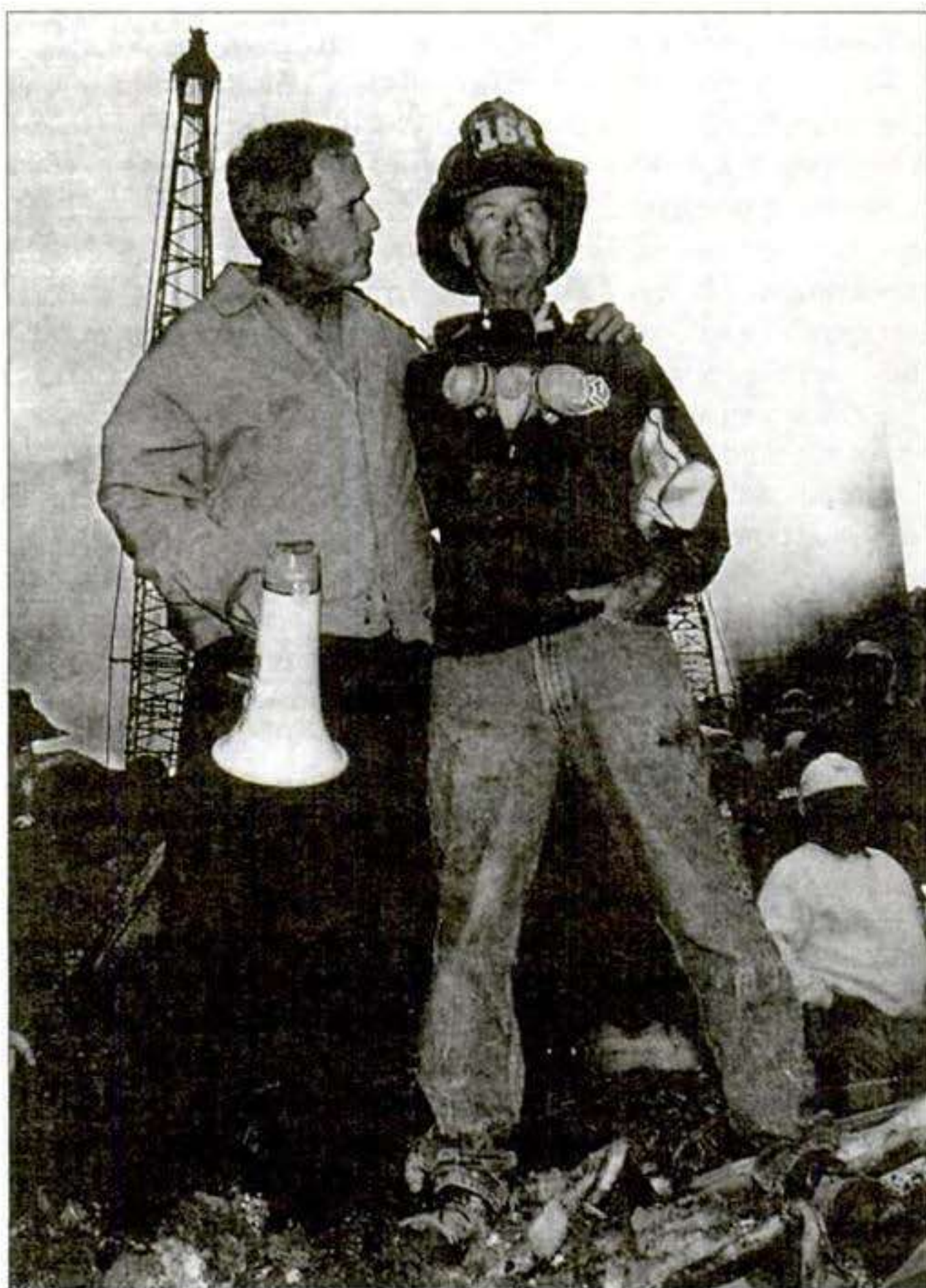


FIGURA 2.7. Bombero de la ciudad de Nueva York en proceso de devenir símbolo de heroísmo (14 de septiembre de 2001). AP/World Wide Photos, Doug Mills

cientzudamente su atención en sus habilidades y no dejan que nada les distraiga, son capaces de realizar cosas que para ellos son pura rutina y para los demás imposibles impensables. En este caso, su preparación evita que el miedo les distraiga; su centro de atención colectivo y sus protocolos de procedimiento lo excluyen del centro de su experiencia. La TRI aporta aquí la idea de que la excelencia ordi-

naria se fundamenta en la participación grupal, en el hecho de tener un foco de atención y un estado emocional colectivos y en tranquilizarse mutuamente, centrándose en sus tareas de rutina. El resultado es su capacidad para realizar su trabajo bajo presión, logro que retroalimenta su identidad y su solidaridad grupal.

En el vídeo vemos numerosas muestras de solidaridad entre los bomberos, tanto antes como después de los atentados. Los autores habían rodado previamente durante un mes la rutina cotidiana del grupo; habían centrado su interés en la iniciación de un bombero en período de prueba —que incluye superar algunos rituales un tanto humillantes, como tener que hacer el trabajo sucio del parque— y al que los bomberos veteranos dan ánimos mientras aguardan con impaciencia su verdadera iniciación, que será cuando participe en la extinción de su primer fuego. El vídeo muestra también la solidaridad del grupo al final del día, el regreso de los bomberos, sus abrazos y sus afectuosas felicitaciones mutuas por haber regresado con vida. En las imágenes subsiguientes se aprecia que los bomberos se comportan en el parque como si fuese su casa; es aquí donde prefieren reunirse tras la catástrofe, antes que, individualmente, con sus familias.

La comparación de los bomberos con el gentío de la calle muestra, de un lado, a un grupo muy focalizado y con alta solidaridad que obtiene su EE —no un entusiasmo febril; otra forma, más temperada, de EE— del acto de afrontar unido una tarea peliaguda y, de otro, una muchedumbre menos enfocada y con escasa solidaridad que expresa estupefacción y, en sus áreas menos densas, miedo. Lo que los bomberos poseen, y la masa no, es una solidaridad previa que aquéllos reciclan y aumentan a través de la experiencia de trabajar juntos en el desastre, mientras que ésta, sin identidad previa, cuenta solamente con un centro de atención transitorio: el edificio que ve arder y, luego, desmoronarse; carece de cualquier respaldo social fuerte y de toda tarea investida de alguna significación colectiva duradera.

Sin embargo, esa multitud cuenta con muchos de los ingredientes de un RI natural: agrupación corporal, un mismo foco de atención y un estado emocional compartido. ¿Por qué los individuos que la integran no transmutan el pasmo y el temor generales en solidaridad? Los rituales son transformadores emocionales y pueden metamorfosear emociones negativas en positivas. El incendio y la caída de las torres son el centro de atención de cuantos componen esa masa; ¿por qué no devienen las torres símbolo de membresía? Las torres ciertamente representan una experiencia muy negativa pero eso, en sí mismo, no obsta para llegar a ser un símbolo: el

emblema de la cristiandad, la Cruz, simboliza un hecho negativo en extremo, una crucifixión; pero es un símbolo que transforma el sufrimiento en una consagración ritual de la que se emerge fortalecido y triunfante. De hecho, algo así surgió también de la calamidad del 11-S, con el inmenso brote de solidaridad nacional que se extendió en los días y meses siguientes. La imagen de las torres ardiendo y desplomándose es un acontecimiento temporal fugaz, pero fue grabado y reproducido una y otra vez por la prensa gráfica y la televisión en las horas y los días posteriores. La imagen estaba disponible para ser transformada en símbolo, pero no lo fue; por lo menos, no para la multitud de quienes fueron testigos, desde la inmediatez o a través de los medios audiovisuales, del drama.

Estructuralmente, las masas de las calles no tienen modo de volver a congregarse, de reconstituirse como grupo. No disponen de otra identidad colectiva que la de testigos oculares de la tragedia, categoría de confines vagos que comprende a quienes estaban en las torres, a los viandantes en las inmediaciones —que experimentaron con grados de conciencia diversos lo que sucedía— y, más difusamente, a quienes lo vieron u oyeron a través de los medios de comunicación e incluso, allí donde estos no llegan, a quienes sólo escucharon contar a otros lo ocurrido. Este grupo nunca cristalizó una identidad. Sí cristalizaron luego las identidades ‘neoyorquino’ —cuya membresía abarcaba a todos los habitantes de la ciudad, a pesar de que la inmensa mayoría no se vio involucrada en el desastre con mayor proximidad que la gente de cualquier otro lugar del mundo— y ‘americano’ —como la entidad nacional objetivo del atentado. Lo evidencia que en los días y semanas siguientes la gente empezase a lucir símbolos que combinaban ambas identidades: gorras o faldas con emblemas de Nueva York y la bandera de las barras y estrellas. Pero lo que sobre todo dio unidad a esos otros símbolos fue el símbolo principal que emergió del suceso: los bomberos, como emblemas de solidaridad y valentía.

Sin embargo, el vídeo pone de manifiesto que ellos se ven a sí mismos bajo una luz muy diferente a la de las masas de espectadores, luego admiradores. Según su propia percepción, habían fracasado: no llegaron hasta el fuego, no apagaron el incendio y no salvaron a nadie. Renuevan su solidaridad felicitándose mutuamente al retornar a la base, pero no hay ningún sentimiento de triunfo. Las torres en ruinas son para ellos un poderoso foco de atención, un símbolo negativo que los empuja a volver y se expresa en su ardiente deseo de regresar allí y empezar a desescombrar en busca de supervivientes —su necesidad de sentir que han logrado algo. Así

reafirman su identidad como 'el grupo que trabajó del principio al fin de la catástrofe', tomando posesión de ésta simbólicamente.

La excavación de las ruinas es en gran medida una acción ritualista. Dada la magnitud de los daños, es en extremo improbable que pueda rescatarse a alguien con vida; y así es, no hay supervivientes. Sin embargo, continuar allí se convierte en una obsesión y lo mismo efectuar las operaciones pertinentes, porque la acción, por sí misma, sostiene la esperanza. El vídeo muestra su común centro de atención colectivo mientras cavan entre los cascotes, exacerbado cuando alguien grita '¡Silencio!' y se pasa la voz; es ostensible que el propósito de esa petición es poder escuchar a posibles víctimas vivas, pero tiene el efecto adicional de focalizar la atención del grupo y de proporcionarle más energía colectiva. Al principio, aparecen en el vídeo pasándose rápidamente recipientes colmados de escombros; en secuencias posteriores se les ve trabajar más despacio. La emoción inicial se atempera poco a poco. Y, no obstante, cuando siete semanas y media después (*New York Times*, 3 de noviembre de 2001) la alcaldía de la ciudad, con una actitud más realista y práctica, ordena cerrar la 'Zona 0' a toda ulterior acción autónoma y discrecional por parte de los bomberos, con la finalidad de introducir maquinaria pesada para despejar el área, estallan apasionadas peleas entre los bomberos y los agentes de policía que intentan hacer cumplir esa orden. Los bomberos se comportan con la Zona 0 como si fuese un lugar sagrado de su propiedad y se sienten ultrajados cuando se les intenta expulsar de él.

Tras el 11-S se desarrollan dos tipos de acciones ritualistas, uno de los cuales nutre y deviene símbolo material del otro: los bomberos, que previamente poseían una identidad grupal y solidaridad ritual, sufrieron muchas bajas en sus filas y, quizás, un daño mayor todavía en su sentimiento de orgullo profesional; de ahí que se aferrasen a los edificios en ruinas por su índole de lugar simbólico donde afirmar su participación colectiva. Su ritual consistía en regresar a la zona de demolición y tratar de localizar cadáveres; dado que, implícitamente, el lugar les pertenece —son los únicos que tienen autorización para entrar allí— éste centra sus emociones y —puesto que son los únicos que están en el corazón mismo de la tragedia— reafirma poderosamente su identidad.

La masa de testigos pasivos, cercanos y lejanos, carece de una base claramente organizada para fundar una identidad, pero pronto su atención se aparta de su foco inicial, las torres, y se fija en los bomberos y en su actividad simbólica. En las primeras horas y en los días posteriores al desmoronamiento, cuando los bomberos regresan de sus la-



FIGURA 2.8. Día 2 de noviembre de 2001. Bomberos de Nueva York forcejean con la policía en un intento de acceder al solar del WTC. Los bomberos visten uniforme completo buscando un efecto simbólico —las labores de salvamento de días anteriores se habían realizado en traje de faena y sin formalidades. Richard Perry, *The New York Times*

bores de búsqueda se encuentran con multitudes alineadas en las aceras que los vitorean agitando banderas nacionales. Ésas son las imágenes a las que los medios de comunicación de masas otorgan máxima difusión, y que acabaron siendo adoptadas como símbolo de alcance nacional. En el vídeo, los bomberos dicen que no se sienten héroes —pues ni hicieron, ni lograron nada; intentaron llevar a cabo su trabajo pero, de hecho, fracasaron. Dentro, en su experiencia subjetiva, ellos no son sus propios símbolos; lo que sí perciben como un símbolo es algo externo a ellos, las torres derruidas.²⁹

29. Desde otras perspectivas, las torres del World Trade Center sí eran un símbolo. Para los terroristas, las torres eran sin duda un símbolo del perfil urbano de Nueva York y, con el Pentágono, simbolizaban el poder financiero y militar global de Estados Unidos —lo cual evidencia que una perspectiva externa y hostil puede poseer una definición más clara de los símbolos de una identidad grupal que los propios miembros de ese grupo. Llama la atención también que los daños del Pentágono nunca llegasen a ser un símbolo muy extendido de la solidaridad estadounidense tras el 11-S, ni tampoco los heroicos pasajeros que lucharon con sus secuestradores y murieron evitando otro impacto. En ninguno de estos casos surgió un proceso de construcción de estatus simbólico como el que hizo de los bomberos emblemas de la solidaridad y el coraje de los Estados Unidos.

La experiencia de los espectadores se sitúa en un estrato diferente de la realidad social. Al transformar a los bomberos en héroes, la atención de la gente converge sobre aquel grupo de personas con mayor nivel de EE, confianza y sentido de propósito; de ese modo hacen de ellos emblemas de su propia solidaridad colectiva frente al desastre: aclamarles es su manera de participar de la experiencia junto a ellos. Los espectadores combinan varios emblemas: la enseña nacional, los iconos de la ciudad de Nueva York³⁰ y los bomberos. Durante las semanas y meses siguientes, esos símbolos aparecen unidos repetidamente en los rituales masivos que empiezan a oficiarse —en encuentros deportivos, conciertos, o actos políticos. Al llegar a este punto, esos símbolos circulan ya por una cadena de RI que se autorrefuerza: la presencia de los símbolos, frescos en la memoria y henchidos de emoción, motiva y facilita la creación de nuevas concentraciones ceremoniales, y cuando el público que asiste a ellas concentra su atención sobre los símbolos los recarga con una emoción renovada, preparándolos así para que puedan ser reutilizados en un nuevo ciclo.

Este vídeo documental, junto con noticias emitidas con posterioridad, documentan los sucesivos niveles de efectos, a corto y largo plazo, de los RI: primero está la experiencia bruta, que hemos podido ver desde dos perspectivas, la de la multitud de los espectadores y la de los bomberos movilizados; a continuación ocurre la transformación de esas experiencias en símbolos —los diversos tipos de participantes escogieron aspectos diferentes de su experiencia a la hora de convertirlos en emblemas de conmemoración emocional y solidaridad grupal. Lo primero es intersubjetividad situacional, transitoria; lo segundo, la prolongación y re-creación de la experiencia a otro nivel, como intersubjetividad cristalizada simbólicamente. Algo más distante, en el tiempo y en los tipos de redes sociales involucradas, hay un segundo orden de circulación de estos símbolos recién creados entre personas nada próximas a las experiencias iniciales. Más adelante, a medida que los nuevos símbolos se sedimentan sobre el horizonte de los viejos símbolos que ya eran parte de la rutina social normal, su utilización reflexiva deviene cada vez más artificiosa, más condicionada por las contingencias prácticas de la escenificación de

30. El más personalizado de todos estos símbolos fue el alcalde Giuliani. En este caso el poder transformador de un RI intenso se revela asombroso. Antes del 11-S el alcalde era muy impopular entre los neoyorquinos a causa de su predilección por el uso de tácticas policiales agresivas en su política de seguridad ciudadana y era opinión general que su carrera política estaba acabada.

las ceremonias y más entreverada con tácticas de autopromoción personal y de ventajismo faccioso. En este contexto de uso más amplio, la intensidad emocional que en su frescura primera poseyeran aquellos símbolos empieza a ajarse, pues, como les sucede a todos los símbolos, su vida depende de la intensidad de las concentraciones en las que se les vuelva a invocar.

Reglas para desenmarañar símbolos

El mundo está lleno de símbolos. Unos nos son propios, aquellos que, en mayor o menor medida, nos resultan significativos. Otros nos son ajenos, demarcan otros grupos, en forma claramente visible cuando remarcan su frontera frente a extraños de quienes desconfían o a enemigos, o cuando asertan la exclusión de los de arriba o los de abajo del rango que se siente como propio. Otros símbolos se perciben sólo episódica y confusamente. Nos circunda un dilatado espectro de símbolos e identidades grupales, unos vivos, otros agonizantes, otros muertos; y, entre los vivos, los hay cuyas significaciones son invisibles desde nuestras posiciones, al no estar lo bastante próximos como para llegar a sentir lo que transmiten.

Tomar literalmente un símbolo, como si su significado no fuese más allá del que tiene para los participantes, sería engañarse, algo tan ingenuo como el niño pequeño que cree que '¿Cómo estás?' le invita a informar acerca de su salud o como el adolescente lerdo que interpreta un 'Y, dime, ¿cómo te van las cosas?' como petición de alguna respuesta tranquilizadora y no como pie para proponer un tema de conversación. No estaríamos en mejor posición si tratásemos a los símbolos religiosos como si fuesen una explicación autosuficiente de las acciones de quienes los invocan.

Las tribus del valle de Baliem, en las tierras altas de Nueva Guinea, dicen que no luchan de noche porque los espíritus de los muertos salen tras el ocaso y los vivos deben permanecer en sus cabañas (Garner 1962), explicación que resulta insatisfactoria en el marco de los usos normales de unas tribus que, enzarzadas en inacabables venganzas de sangre con sus vecinos y en incursiones y batallas concertadas en sus fronteras, limitan sus contiendas de muchas maneras: las suspenden cada vez que hay un muerto o un herido grave, eventualidad que conlleva celebrar toda un rosario de ceremonias en las aldeas; acuerdan también, tácitamente, treguas de descanso a lo largo de un día de batalla, incluso cuando nadie ha resultado herido todavía; si llueve no se lucha, porque la lluvia es-

tropearía sus pinturas de guerra; y no atacan mientras el enemigo se encuentre celebrando una victoria o un funeral. La mención de los espíritus de los muertos como explicación de por qué no pelean de noche pertenece a un repertorio más amplio de justificaciones y acuerdos rutinizados que limita el grueso de sus choques a unos determinados lugares y tiempos. Las reuniones de las tribus para hacerse la guerra son los rituales de membresía más intensos e importantes para estos grupos, y es a partir de, y en torno a ellas que se forman y mantienen otras representaciones simbólicas. Los presuntos espíritus noctívagos juegan en su universo simbólico un rol análogo al del espíritu del guerrero más recientemente abatido por el enemigo, cuyo desasosiego, según la cultura tribal, mueve a sus conmlitones a regresar al campo de batalla en busca de venganza. Dicho a las claras: sus combates se enristran uno tras otro como una cadena de rituales que reafirman la membresía por medio del antagonismo; sus símbolos religiosos son mementos de las emociones sentidas en las lides —y, especialmente, en los momentos culminantes en que alguien es herido de muerte— y que sirven para reinvocar/convocar el siguiente ritual de la cadena.

La evidencia contemporánea confirma que las creencias religiosas dependen de la interacción social (Stark y Bainbridge 1985). Normalmente, las personas que se unen a un culto religioso minoritario no suelen estar muy familiarizadas, ni comprometidas, con las creencias que éste predica y su atracción por él nace de un contacto propiciado por amigos, parientes o conocidos; sus creencias se desarrollan al hilo de su participación en las actividades cúllicas. Ocurre también en las denominaciones principales que los feligreses más adeptos a sus doctrinas son aquellos que tienen más amigos que también son correligionarios; los lazos sociales favorecen la participación ritual y ésta la creencia. Quienes carecen de lazos personales en un culto o una iglesia tienden a abandonarla, tras lo cual sus creencias van difuminándose hasta desaparecer.

El análisis del contenido de un elemento cultural nos permite describir algunos de los aspectos cognitivos de alguna cadena de situaciones sociales. El marco cultural, o justificación nativa de la acción, es, en el mejor de los casos, una explicación *ad hoc* del hecho: '¿por qué los Tales hacen tal cosa?' - 'Ellos dicen que porque X; o porque así es como se hacen las cosas en su parte del mundo'. Estas respuestas pueden constituir una etapa en el camino hacia una explicación, pero son inadmisibles como meta final de una teoría sociológica.

En apoyo del enfoque cultural suele citarse la máxima de Garfinkel (1967) que proclama que las personas no son 'marionetas de

sus juicios' (*judgemental dopes*). Si con esto se quiere decir que los individuos no van de aquí para allá simplemente a impulsos de sus reglas culturales compartidas, nada hay que objetar; pero si se interpreta en el sentido de que las personas son conscientes de las fuentes de su conducta, y hasta de sus pensamientos y emociones, entonces caben pocas dudas de que sea incorrecto. En el cotidiano discurrir de nuestra vida fundamos nuestras actuaciones en la atracción o repulsión emocional que nos hacen sentir ciertos pensamientos y situaciones; rara vez reflexionamos sobre ello y, cuando lo hacemos, nuestras conclusiones suelen ser muy inexactas.

La acción social tiene un inmenso componente inconsciente, que lo es, precisamente, porque al centrar nuestra atención en un objeto de acción colectiva, o en los símbolos derivados de él, el proceso social con el que, al obrar así, entramos en consonancia queda fuera de nuestro campo de atención. Por descontado, hay ocasiones singulares en que podemos pasar al 'modo observador' y hacer objeto de atención a la misma acción social en que antes estuvimos irreflexivamente incardinados, pero eso nos coloca en una situación diferente —la de un observador de-segundo-orden— en la que ya no somos actores.³¹ La acción en sí limita la reflexividad e induce a creer en los símbolos y los objetos simbólicamente enmarcados que, en ese instante, ocupan nuestra atención.

Para concluir, vamos con algunas reglas para desenmarañar símbolos. La investigación sociológica opera mejor cuando puede partir de los RI y observar cómo la intensidad y el foco de la interacción engendran símbolos de los que se echará mano en interacciones sucesivas; pero en ocasiones confrontamos símbolos ya consolidados. ¿Cómo abordamos la interpretación de su sentido social?

Para empezar, estimemos la intensidad simbólica del objeto. ¿Recibe un trato de respeto, como un objeto sacro o un ámbito aparte de la vida corriente? ¿Se le consagra una zona espacial separada, una ubicación física particular a la que hay que aproximarse siempre con miramiento? ¿Hay especificaciones especiales relativas a

31. Esto es, ya no somos actores-de-primer-orden, cuyas pautas de acción social resultan conscientemente perceptibles ahora porque las estamos observando conscientemente. Al mismo tiempo, y en tanto que actores/observadores-de-segundo-orden, quedamos fuera del foco de este segundo nivel de acción intelectual. Podríamos, claro, adoptar otra perspectiva observacional y proceder a una sociología del pensamiento, un análisis de la actividad social de una persona en el 'modo de observador intelectual', etc. En suma, podemos llegar a ser intelectual y reflexivamente conscientes de cualquier cosa que un ser humano pueda hacer, pero no podemos ser conscientes de todo —la acción y su observación reflexiva— simultáneamente. Véase una caracterización de los niveles de observación como posiciones dentro de redes sociales en Fuchs (2001).

quién puede acceder a él y a quién se excluye? ¿Se lo defiende con fiera vehemencia y con fe absoluta en la justicia de tal defensa? A la inversa, ¿atrae a críticos furibundos que sienten igualmente justificadas sus diatribas? ¿Se lo considera algo cuyo valor trasciende lo personal, y que es, o debería ser, ampliamente compartido? ¿Se lo cree inconmensurable con los valores meramente utilitarios? La atribución de un valor trascendental es propia tanto de los símbolos positivos como de los negativos; la carga de aquellos símbolos que son positivos para unas personas y negativos para otras es especialmente intensa.

Nuestro análisis se siente atraído por los símbolos más cargados en este respecto, pero debemos atender también a los que parecen símbolos periclitados, santos lugares abandonados o vestigios de emblemas antaño atrayentes y hoy en decadencia, como esos monumentos de los parques públicos, cubiertos de deyecciones de paloma o desfigurados por las pintadas —la superposición de un emblema sobre otro.

El siguiente paso consiste en reconstruir lo mejor que sea posible los RI que circunían a ese emblema. ¿A quiénes congregaba, en qué número, con qué frecuencia y con qué programa? ¿Qué emociones se expresaban; qué actividades eran foco de atención; cuál era la intensidad de la efervescencia colectiva generada? ¿En qué medida los individuos participantes salían cargados de EE; qué acciones les movía ésta a emprender? ¿En qué consistían las barreras a la participación de otros: quién quedaba ritualmente segregado de quién? ¿A quién situaba por encima de quién?

Estas cuestiones se proponen compilar una historia de la participación ritual en torno a símbolos que han sobrevivido hasta hoy, pero también de aquellos que, en olvidadas lontananzas por donde ya nadie viaja, asoman semienterrados de las arenas de la interacción social. A veces esa reconstrucción histórica no puede ser nada más que un ideal pero, cuando es inevitable, hay que proceder a una historia conjetural, porque incluso un esquema hipotético de quién ofició qué acción ritual es mejor guía, a efectos de conceptuar el significado de los símbolos, que considerarlos entes autosuficientes e independientes de los procesos sociales. Excepto para épocas históricas remotas, las reglas para desenmarañar símbolos son, en general, el camino real hacia un mejor programa de investigación.

Pero la tarea no acaba con la reconstrucción de aquellos momentos primordiales en que el ritual esplendía en toda su paroxística intensidad. Es necesario trazar también la circulación secundaria de los símbolos. ¿Quién usa esos emblemas —incluyendo sus

representaciones verbales y otros emblemas-de-emblemas— en otras situaciones interaccionales, más allá de la propia concentración del grupo de participantes rituales? ¿En qué abanico de situaciones circulan estos símbolos? ¿Se convierten en objeto de sucesivas conversaciones con conocidos, de integración por parte de otros ceremoniales públicos, de debate con antagonistas opuestos a esas prácticas rituales? En resumen, hay un primer dominio, propio de los rituales vivos y de los símbolos que cargan de significación, y un segundo dominio en el que esos símbolos se circulan en los RI que componen las redes sociales circundantes, se los trate como emblemas positivos o negativos, o, reflexivamente, como meras noticias, cotilleos o información reputacional. Así devienen representaciones de grupos localmente lejanos o ausentes.

Por último, los símbolos pueden también circular ulteriormente por un tercer orden: que es lo que hacen con ellos los individuos en sus soledades, cuando se ven libres de la presencia de los demás. ¿Llevan los símbolos consigo a todas partes, físicamente, o acceden a ellos en solitario, como la persona religiosa que viste un emblema visible o visita un santuario? El nivel de circulación más íntimo está dentro de la mente individual, en las conversaciones internas, fantasías que constituyen el pensamiento y el ser interior. El acceso a este tercer orden de circulación simbólico es aún más ímprobo que al segundo, pero, puesto que estoy delineando un programa máximo, un ideal al que debería tender la sociología de los rituales y de la vida simbólica, no hay ningún mal en incorporarlo a la lista, aunque sea casi enteramente inalcanzable en el estado actual de nuestras investigaciones. Podría decirse que ésta es una sociología que sólo puede soñarse y, de hecho, comprende una sociología de los sueños, pues no en vano los sueños se componen de imágenes, interiorizadas o sintetizadas a partir de fragmentos interiorizados, extraídas de los símbolos que circulan en los otros dos órdenes de interacción social y del pensamiento que acaece en la mente durante la vigilia. Llevemos nuestra ambición hasta el final: una sociología plena de la circulación simbólica sería una sociología de las vidas interiores de los seres humanos, no menos que de sus vidas externas. El plan de investigación debe partir de la evidencia disponible sobre símbolos públicos intensamente cargados y avanzar en la elaboración de historias, cada vez más completas y numerosas, de su creación y circulación.

Concluiré con un breve ejemplo. En las postrimerías del siglo XX, en los Estados Unidos de América, la cuestión de la posesión de armas por parte de ciudadanos civiles atrajo considerable atención

pública. Ambas partes del debate conceden a las armas un respeto y un estatus especial. Muchos partidarios de su tenencia se conducen con ellas de un modo que, de acuerdo con los criterios antes expuestos, coincide exactamente con el que nos haría considerarlos objetos simbólicos —o lo que es lo mismo, como parte de un culto a las armas—; por ejemplo, les asignan lugares destacados en sus hogares y vehículos: colgadas en algún lugar prominente de una pared, en armarios armeros o en panoplias. Sus oponentes las tratan igualmente como algo anormal, pero negativo, como emblemas del mal; no obstante, su mismo afán por guardarlas bajo llave, los gatillos amordazados y fuera del alcance de los menores, tiene como efecto recalcar más aún su carácter especial y el estatus distintivo de quienes pueden acceder a ellas. No hay duda de que todas esas restricciones y la clausura física de las armas, en tanto que prácticas de seguridad, suelen estar conscientemente motivadas por consideraciones utilitarias; pero a menudo las justificaciones utilitarias encubren prácticas simbólicas, a las que no debilitan sino refuerzan.

Mucho se ha dicho para justificar la tenencia de armas y para criticar esas justificaciones: que es un derecho consagrado por la Constitución, que es parte de la herencia libertaria estadounidense y constituye un baluarte frente a la creciente ingerencia del Estado, que se emplean para el tiro deportivo y la caza, y que son medios de defensa contra la delincuencia, un refuerzo bienvenido por las fuerzas del bien que luchan contra las bien armadas fuerzas del mal. La sociología del ritual no admite estos argumentos literalmente. Aparte la inconsistencia de los argumentos, y de las prácticas mismas,³² las razones que se ofrecen de una conducta o práctica vigente, sobre todo en ocasiones de debate y justificación pública, no son explicaciones sociológicas. Más bien deberíamos inquirir por qué ciertas personas llegan a creen en esas razones o, más bien, en qué circunstancias apelan a ellas. ¿Es porque tales eran sus creencias que resolvieron que al fin debían tener armas o las adquirieron primero —inducidos por amigos y conocidos, que ya las poseían, si las prácticas religiosas sirven aquí de indicio— y se hicieron con sus justificaciones verbales más tarde?

Debemos preguntar asimismo: ¿qué hacen con ellas sus dueños; es su actividad tan intensamente ritualista como para calificarlos de miembros de un culto a las armas (o, de hecho, de diversos cul-

32. Es un hecho que muchos propietarios de armas las emplean en actividades deportivas o cinegéticas; pero también que muchas otras —los rifles automáticos y las ametralladoras— son demasiado potentes para ser útiles de caza. Véanse las diversas líneas de argumentación y evidencia en Wright y Rossi (1994) y Cook y Ludwig (2000).

tos a las armas)? ¿Son las armas el centro de atención de reuniones grupales que transpiran un estado anímico compartido? Podemos investigar en este caso los rituales primarios que acontecen en las ferias de armas, en las galerías de tiro y en las armerías y analizar los aspectos ritualistas de la caza paralelamente con los protocolos y tradiciones peculiares de la acampada masculina. A medio camino en el continuo de la exclusividad y la identificación se situarían los parques temáticos dedicados a las armas o los ejercicios de fantasía con pseudo-armas (como los juegos de guerra con armas neumáticas que disparan pintura). El culto más férvido es el de los grupos paramilitares y sus maniobras de guerra.

Habremos de estudiar también la circulación de segundo orden de símbolos de las armas. Al nivel más banal, ¿cuándo y con quién habla la gente sobre armas?³³ La forma de hablar sobre ellas de quienes tienen armas, es decir, de quienes participan en rituales primarios en torno a las armas, ¿es muy distinta de la de quienes no las poseen? En un círculo más externo aún de circulación simbólica se sitúan los modos y maneras como los medios informativos, las alocuciones de los políticos y, por supuesto, los medios de entretenimiento de masas, difunden representaciones emblemáticas de las armas,³⁴ preconcebidas para recircular por los circuitos conversa-

33. La ocasión más asequible para observar una conversación sobre armas es escuchar cómo un vendedor habla a su cliente, sacando a colación temas como qué tipo de arma necesitaría en una situación peligrosa o cuál sería idónea para intimidar a un allanador desafiante y amenazador. El discurso que acostumbra a tener lugar en la armería evoca usos imaginarios de armas en situaciones dramáticas, muy alejadas de las situaciones características del propio culto a las armas. Ese contenido dramático es una forma de charlatanería, pero los clientes lo toman muy en serio, y quizá los vendedores también. De hecho, lo que están comprando es el contenido de esa fantasía. Al igual que ocurre con la pornografía, comprar un arma es principalmente comprar una oportunidad para fantasear.

34. Las armas que aparecen en películas y series televisivas puede considerarse como puntos focales de rituales vicarios. Típicamente, el recurso a las armas es un punto culminante del drama (sin importar si el *crescendo* emocional ha seguido el formato argumental de la acción-aventura o del misterio-suspense), proporciona un potente foco de atención y, a menudo, un distintivo de membresía implícito que demarca a quienes van armados de los meros circunstantes. Multitud de investigaciones cuantifican la exposición a las armas de los televidentes y su efecto, o ausencia de él, sobre el nivel de violencia en la sociedad. La TRI se pregunta si la experiencia ritual del entretenimiento televisivo induce a la gente a comportarse de forma violenta; podría suceder que su contenido rara vez trascendiera los circuitos secundarios de circulación simbólica —otro tema de conversación popular o que los niños representan— actúan en sus juegos emulativos. La cuestión crucial para el investigador es si, y cómo, esa circulación simbólica secundaria llega a articularse con el primer orden del culto a las armas y, más aún, si participar en ese culto conduce a las personas a usar sus armas

cionales inmediatos de quienes las poseen, conformando o reforzando los ecos emocionales que sus armas despiertan en ellos. En general, es de esperar que la existencia de un discurso público de carácter exaltado —en la controversia política a favor y en contra de las armas— intensifique la división entre las facciones: la oposición externa fomentará un sentimiento de membresía todavía más fuerte en el interior del culto a las armas, quizás convirtiendo a algunos cazadores a la antigua en partidarios más intensamente ritualistas de las armas como emblemas simbólicos.³⁵

Por último, hay un tercer nivel de circulación de símbolos: el uso individual privado y solitario. Algo de esa circulación es observable en forma de acción ritualista, siempre que se trate de manipular un objeto físico: mucha gente dedica tiempo a empuñar sus armas, desmontarlas, limpiarlas y montarlas de nuevo, a mirarlas y admirarlas. Muchos de los individuos más intensamente aficionados a las armas dedican buena parte de sus ocios a rellenar munición; en las ferias de armas las herramientas y repuestos necesarios para recargar vainas vacías con explosivo y bala ocupan una extensa superficie. Esta práctica no está desprovista de sentido utilitario, ya que recargar uno mismo los proyectiles es más barato que comprarlos nuevos, pero las muchas horas que los devotos de las armas dedican a recargar munición sugiere que se trata de una afirmación ritualista de su membresía —algo parecido a la oración privada que el miembro de un culto religioso pronuncia en contacto directo con algún objeto sagrado, como las cuentas de un rosario, por ejemplo.

En el nivel más íntimo de circulación simbólica intentaríamos descubrir quién piensa en armas y por medio de conversaciones

cotidianamente —al margen de las rutinas del propio culto— contra otros seres humanos: contra o por parte de criminales, contra familiares o conocidos (accidental o intencionadamente), a causa de una discusión iracunda o del agravamiento de algún otro conflicto, etc. No cabe duda de que estos usos de armas 'de-la-vida-real' son mucho más caóticos que los ordenados rituales del culto a las armas. Podría ocurrir que los diferentes sub-ámbitos de uso tuvieran poco que ver entre sí.

35. Así fue como, en los Estados Unidos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el movimiento por la temperancia (prohibición del alcohol) robusteció las identidades sociales de ambas partes y la frontera que las separaba. Según el análisis de Gusfield (1963), el movimiento prohibicionista fue una ofensiva dirigida contra el bar como lugar de reunión ritual de los varones inmigrantes, en particular por parte de blancos protestantes de origen anglosajón, o noreuropeo (WASP), rurales autóctonos y mujeres de clase alta y media. La imposición de la prohibición fomentó a su vez un contra-movimiento aún mayor en el que las fiestas etílicas se convirtieron en emblema de las personas deliberadamente modernas, juveniles y liberadas sexualmente. En resumen, los marcadores simbólicos atraviesan un desarrollo histórico que está conformado tanto por sus participantes como por sus conflictos.

interiores o situaciones imaginarias de qué estofa. ¿En qué CRI se incardinan estas ocasiones-cogitaciones? Y, ¿qué consecuencias tienen tales pensamientos internos y tales escenarios de ensueño? ¿En quiénes, en qué tipos de CRI las armas permanecen inofensivas en su interior y en qué otras cadenas de interacciones internas y externas los símbolos de las armas resurgen y entran en acción? Un caso extremo serían las tristes y obsesivas lucubraciones que llevan a un adolescente a comparecer en su instituto armado para vengar un agravio, poniendo en práctica acciones previamente ejercitadas en la galería de tiro.

Estas cuestiones son difíciles de investigar pero, desde la perspectiva de la TRI, no imposibles. Los pensamientos se interiorizan a partir de los símbolos de rituales de primer y segundo orden y su carga de EE procede de cuanto va acaeciendo, un momento tras otro, en el correr de la cadena que constituye una personalidad individual. Una sociología del pensamiento no es más que otro de los problemas —bien que particularmente dificultoso— que constituyen una sociología de las CRI.

Casi toda la experiencia simbólica de la vida cotidiana es menos dramática que los ejemplos esbozados, pero nuestra meta se mantiene siempre idéntica: que el análisis de la dinámica de los RI ocupe siempre el centro de atención, sea ésta expeditamente observable o debamos reconstruirla a partir de cualesquiera indicios disponibles. Así lo haremos luego —con los ejemplos de la formación de símbolos sexuales en el capítulo sexto y de símbolos del tabaco en el octavo— y podremos observar la creación de prácticas simbólicas, su auge y su decadencia.