

Varia

Artificios de la autenticidad

Gonzalo ABRIL*

(Abstracts y palabras clave al final del artículo)

Propuesto: 12 de junio de 2008

Aceptado: 20 de junio de 2008

DE LO QUE NACE, SE HACE Y SE PACE

El llamado saber popular distingue dos fuentes de identidad formuladas en términos de un dilema: si la identidad o condición de que se trate “nace o se hace”. Innatismo y constructivismo no serían dos posiciones epistémicas nacidas de la *episteme*, del campo del conocimiento especializado, sino probablemente dos perspectivas arraigadas en la *doxa* y en el conocimiento común. Tanto el saber especializado como el popular distinguen perspectivas intermedias: el hacerse, la *performance* de una identidad y/o de un sujeto puede estar condicionada, poco o mucho, por su nacer, su origen o lugar nativo. Por ejemplo, en la lingüística moderna el generativismo ha propugnado que un conocimiento previo, arraigado en disposiciones innatas, la *competencia*, sustenta la posibilidad de ejercicio de la actuación lingüística, la *performance*.

Los modelos científicos de la reproducción sociocultural parten de un esquema análogo: procesos como la *socialización* o la enculturación (por ejemplo, para el modelo “cultura y personalidad”), no consistirían sino en el tránsito desde el estado nativo del *infans*, el que aún no habla, a la adquisición de unas competencias previa y colectivamente determinadas por virtud de las cuales el sujeto humano se constituye en alguien dotado de disposiciones más características y específicas para el comportamiento y la interacción social. En otros modelos, por ejemplo, el del psicoanálisis, el ingreso en el orden simbólico, con la asignación de las funciones de sujeto enunciativo, supondría el momento competencial originario, marcado, claro está, por una escisión también originaria entre el dominio de la enunciación y el del

* Doctor en Filosofía y Catedrático de Periodismo en la Universidad Complutense. Ha ejercido la docencia en diversas universidades de España y América Latina y su actividad investigadora versa sobre semiótica, comunicación y teoría de la cultura. Es autor, entre otros, de los libros: *Análisis crítico de textos visuales: Mirar lo que nos mira*; *Cortar y pegar: La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo*; *Presunciones, Presunciones II: Ensayos sobre comunicación y cultura*; *Teoría General de la Información: Datos, relatos y ritos*; *Análisis del discurso: Hacia una semiótica de la interacción textual* (en colaboración con C. Peñamarín y J. Lozano).

enunciado, por una irreductibilidad entre los lugares de esa subjetividad que se expresará ulteriormente en la acción lingüística y extralingüística.

En la tradición filosófica occidental el modelo conjuntivo “nacer + hacerse” encuentra precedentes tan nobles como la teoría de la potencia y el acto de Aristóteles, o la teoría del *habitus* que, mucho antes de Bourdieu, fue propuesta por Tomás de Aquino, tras los pasos de Aristóteles: la fe se cifra en una constancia de las disposiciones de ánimo, una habitualidad actitudinal que se asemejaría más a una competencia semántico-pragmática moderna que a una *hypostasis* o sustancia medieval. Por otro lado, igual que en la *praxis* aristotélica, la disposición precede a la acción, pero ésta actúa retroactivamente sobre la disposición: “El hábito virtuoso se forma mediante actos buenos, y facilita la ejecución de actos subsiguientes para el mismo fin” (Copleston, 1989: 393).

El mismo esquema que sostiene el concepto de identidad religioso-credencial en Aquino se ha aplicado en numerosos momentos y contextos a la génesis de las identidades étnicas o sexuales: en éstas últimas el doblete *sexo-género* vendría a expresar también el tránsito desde unas disposiciones biológicas y fisiológicas nativas, el momento propiamente sexual, a un conjunto de actitudes, expectativas de rol y comportamientos de género. Si bien un culturalismo radical podría invertir exactamente los términos, como hacía Edmund Leach, (1970: 14), al afirmar:

[Worsley] se equivoca al suponer que el género en francés se equipara al sexo y que *sobre esta base* es palpablemente absurdo suponer que existe “algún significado conceptual y social interno para la clasificación francesa de todas las cosas en masculino y femenino”. El género *no* se equipara al sexo; el sexo es una de las “cosas” clasificadas por el género.

La teoría de la identidad de clase de raíz hegeliana que se infiere del pensamiento de Marx y Engels, propone el tránsito de un momento originario y competencial, la *clase en sí*, determinada por el enclave en unas relaciones históricas de producción, a una *clase para sí*, sujeto revolucionario que se adueña reflexiva y dialécticamente de una identidad previamente dada y negada, o que, por decirlo sartreanamente, recorre el proceso de llegar a ser lo que (ya desde siempre) es.

Pero además del modelo conjuntivo “nacer + hacerse” se da el performativismo, la primacía del hacer, y no sólo en los términos del *giro performativo* posmodernista: puede ser que el hacerse preceda al nacer, que la identidad o la subjetividad se hagan antes de ser como son, se hagan antes de ser. En efecto, el saber popular propugna que primero se nace y luego se hace, pero también que “se nace donde se paca”, argumento que impugnaría y de hecho sirve frecuentemente para impugnar el etnicismo de algunas identidades políticas nacionalistas.

Algunas teóricas feministas y de estudios *queer*, como destacadamente Judith Butler, (1990 y 2004), han definido el género en términos de *performance*, término vinculado a la mimesis teatral y también a una modalidad moderna de espectáculo, pero que encuentra un precedente filosófico en la teoría del lenguaje performativo (vs. constatativo) de Austin, (1971). El concepto ha alcanzado su éxito hermenéutico por servir para “desnaturalizar la diferencia sexual y poner fin tanto a los debates entre esencialismo y constructivismo, como a los de la igualdad y la diferencia, que

habían ocupado la escena del feminismo durante los años 80” (Preciado, 2008). Se trata, en fin, de negar el esencialismo y cualquier fundamentación naturalista (como la del de sexo biológico) a la identidad individual o de grupo. Las identidades serían simulacros que no poseen original, que se reelaboran en nuestros cuerpos, en nuestras narrativas personales, en la ropa, en el lenguaje corporal y en el conjunto de las prácticas significantes (Monteiro, 1998).

MERODEOS POR LO ORIGINARIO

No intento presentar un cuadro sistemático sobre la autenticidad, la originalidad y el hacer performativo. Más bien estos temas se entrelazan algo rapsódicamente para suscitar una cierta mirada sobre los procesos semióticos y culturales, o si se prefiere, sobre los procesos culturales en tanto que semióticos. Mi pregunta de partida es ésta: cómo ciertos lugares supuestamente “originarios” o “primeros” han de considerarse contruidos, secundarios, “performados”, y cómo las performances en cuestión borran sus huellas, produciendo efectos de grado cero, de neutralidad (*ne-uter*: ni de un lado ni de otro), en fin, más o menos velados y subrepticios “efectos de verdad”, que conforme a una vieja tradición de sospecha crítica cabe considerar “ideológicos”.

“Origen” (y sus derivados: originalidad, originario) proceden de *orígo* y este de *oriri*, ser oriundo y “salir los astros” (*Diccionario Etimológico* de Corominas). El intertexto etimológico de la salida de los astros es una imagen notable: el hacerse visible presupone y remite a un invisible previo, un lugar o protolugar oscuro que ulteriormente podrá servir de coartada a cualquier metafísica del origen: el *ex nihilo* positivado, la nada fecunda (como en la imagen calderoniana de la gruta de Segismundo, de cuyo centro “nace la noche/pues la engendra dentro”) resultará finalmente inobjetable, como condición formal o genética de lo originado, como más depurado origen; la metafísica del origen presupone el nihilismo como marco ontológico: el origen requiere la nada como sustrato originario, bien en la asunción paradójica de la existencia metafísica (“la nada existe” o al menos “existía” cuando “Dios creó el mundo de la nada”) bien en alguna otra asunción igualmente paradójica: “¿Qué hay debajo de las siete tortugas que sostienen el mundo? Más tortugas”.

Me parece que algún tipo de nihilismo es inherente al pensamiento culturalista y/o lingüístico, del que participamos la mayoría de los practicantes de las antes llamadas ciencias del espíritu: pues nada queda de explicable o de pertinente fuera del marco de las representaciones y categorías de una cultura, nada fuera de los límites del lenguaje que lo son de mi mundo. Como Wittgenstein afirmó, la historia del pensamiento es la colección de las heridas que ese pensamiento ha acumulado precipitándose contra las fronteras de la lengua.

Los astros mismos, esos que la etimología pone en juego en la evocación del origen, proporcionan un buen ejemplo del nihilismo inherente a todo constructivismo cultural, de la idea de que en último término, “la naturaleza es producto de la sociedad”, como escribe Flusser, (2005: 141-142): los astros surgieron por primera vez, *originariamente*, como mitos primordiales de la civilización occidental, representando fuerzas generalmente viriles, un principio masculino, por encima de la tierra,

que a su vez representaba la feminidad. Como ritualización de esos mitos, el cielo estrellado de los pitagóricos y ptolomeicos vino a suministrar posteriormente el repertorio simbólico de la perfección. En el renacimiento y el barroco, prosigue Flusser, los astros fueron piedras, y en los siglos posteriores se transformaron en moléculas vinculadas por la gravitación, cuyo comportamiento era matemáticamente ritualizado. Actualmente se mueven en un campo gravitacional y electromagnético curvo. “Qué son los astros en sí”, es una pregunta errónea. Como el resto de la naturaleza los astros no son nada en sí.

Tampoco el “salir de los astros” como acción o acontecimiento supone ningún hecho cosmológico, ni en rigor ontológico: se trata de un puro efecto epistémico, perceptivo, enunciativo, que habla más del *locus* desde el que un sujeto mira el mundo (asignando los lugares relativos de un determinado firmamento y del lugar y el momento de aparición de una estrella) que de un espacio en que brotan los seres del mundo, o de su comportamiento “objetivo”. En fin, no hay origen sino para una mirada que lo inquiere, no hay origen que no suponga, al menos parcialmente, un efecto de mirada, un efecto enunciativo.

Por ejemplo, el discurso etnicista o ancestralista, para instituirse y legitimarse, ha de crear o recrear un espacio de enunciado anterior al aquí-ahora del momento histórico de la enunciación: un momento anterior a la historia, o a la modernidad, o a la constitución del estado, que permita autorizar la propia palabra como eco o réplica de una palabra fundante, cuando no heroica, la de la coíné precursora, que se nos presenta ahora como “enunciación enunciada”, por ello mismo “elaborada” conforme a la retórica retrospectiva de la citación.

En el *Tesoro* de Covarrubias (1998 /1611: 840), se dan dos acepciones de “original”: una se refiere al pecado así adjetivado, la otra a “la escritura primera y auténtica de donde se pueden copiar otras, como processo original”. La paradoja es también digna de atención, pues presenta la escritura, es decir un artificio semiotécnico producido históricamente para la traducción visual del lenguaje, o para la reproducción de otras inscripciones, como expresión paradigmática de la “función” de origen: se trata, claro está, de la acepción jurídica de la práctica escritural (escrituras contractuales, notariales, registrales), en que la producción discursiva de un lugar original, descargado de toda otra pertinencia que esa valencia de originalidad, vigente sin significado, es la condición misma para la producción contrastiva de valores y sanciones como lo autenticado, lo plagiado, lo falsificado, lo apócrifo, lo adulterado, etc. Momento límite que manifiesta una primera figura de la producción artificiosamente necesaria de un punto cero, de un lugar neutro a partir del cual, en el orden normativo (moral, jurídico o político), una gran Excepción taciturna permita sancionar, una vez que se han producido, las eventualidades regulares y las irregularidades, la normalidad y la excepcionalidad. Ahora bien, a su vez sólo desde ellas puede afirmarse un sentido originario. Agreguemos: no hay sentido sin desplazamiento, sin alteración. Mejor aún: un sentido no es sino un desplazamiento o una alteración que produce alguna diferencia. Así que “sentido originario” es un oxímoron si no se refiere a una operación retrospectiva. Es la alteración la que produce el origen alterado. Es el desplazamiento lo que produce la fijeza del lugar de origen. El origen es, entonces, *efecto de sentido*, necesariamente retrospectivo, al servicio quizá de una arbitraria coartada, en cualquier caso

necesaria para las instituciones que reclaman la autoridad del origen. Pascal lo expresó de manera admirable en sus *Pensamientos*:

El más prudente de los legisladores decía que, para bien de los hombres, hay a menudo que deslumbrarles con trampa; y otro, buen político: “cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur”. Hay que evitar que sienta la verdad de la usurpación; se introdujo antaño sin razón, pero ahora ha llegado a ser razonable; es menester hacerla considerar como auténtica, eterna, y ocultar el comienzo, si se quiere que no acabe pronto (...) Las cosas más insensatas del mundo llegan a ser las más razonables a causa del desarrollo de los hombres. ¿Qué menos razonable que elegir, para gobernar un Estado, al primer hijo de una reina? Para gobernar un navío no se elige al pasajero procedente de la mejor casa. Esta ley sería ridícula e injusta; pero como lo es y lo será siempre, llega a ser razonable y justa, porque ¿a quién se elegirá como más virtuoso y como más hábil? Henos aquí inmediatamente llegados a las manos, pues cada cual pretende ser éste el más virtuoso y éste el más hábil. Vinculemos, pues, esta cualidad a algo incontrovertible. Es el primogénito del rey; esto es claro y no hay discusión. La razón no puede obrar mejor, porque la guerra civil es el mayor de los males (Pascal, 1940: Sección IV).

La “revelación” es el artificio teológico que funda la originalidad constitutiva del texto sagrado para todo texto o práctica semiótica posterior. No podemos sino sospechar de ese subtexto, de esa matriz teológica de la escritura originaria del Libro Sagrado como sentido latente de la “escritura auténtica” de Covarrubias. Acaso de toda acepción de la “originalidad”. Ese es quizá el sentido más profundo que se podría atribuir al “pecado original” evocado en la segunda acepción de Covarrubias: no se trata tanto de que una falta inaugural haya marcado el destino ulterior de la humanidad y de sus comportamientos, sino más bien de que éstos requieran la coartada de un origen: el pecado consiste en la ficción (por lo demás, probablemente imprescindible) de un estado de inocencia nativa.

Lo originario puede ser leído en tres ejes de significación, obviamente interconexos:

- 1, en un eje *ontológico*, como lo contrapuesto a reproducido o copiado, por ejemplo, original frente a réplica, enunciación primaria frente a citación o traducción...
- 2, en un eje *epistémico y moral*, como lo contrapuesto a falso, en tal sentido como lugar de verdad o autenticidad, a saber, auténtico *versus* falso, original frente a apócrifo...y
- 3, en un eje *pragmático*, como contrario a simulado, fingido, actuado; en suma, lugar de “realidad” frente a ilusión, de acontecer primigenio frente a parodia o mascarada. Recuerda Zielinski, (2006: 27), que el filósofo y sociólogo Dietmar Kamper “acostumbraba a insistir en que el verbo *illudere* no sólo significaba ‘fingir’ o ‘simular alguna cosa’, sino que también incluía el sentido de la asunción de riesgo en relación a alguna cosa, tal vez incluso en relación a la propia posición o convicciones”. No olvidamos la densidad cognitiva y afectiva de lo ilusorio, ilusionante, iluso, puesta de manifiesto por expresiones como “hacerse ilusiones”, “de ilusión también se vive”...

Habría que explorar, por otra parte, la dimensión temporal implícita en todas estas cualificaciones: en efecto, en cualquiera de los supuestos anteriores el lugar de lo originario remite a un *tiempo originario*, ya sea un tiempo “menos uno” de la sucesión histórica (el de la publicación del texto del que se reproduce un facsímil, el del acontecimiento cronológicamente datado que se conmemora, etc.) ya un tiempo “cero” netamente mítico, que cifra una emergencia, una fundación, una nominación institutiva.

MASCARADAS

He aquí un breve relato sin título de la escritora Mariela Álvarez (en *Obligado*, 2001):

Recuerda: ella dice que el ritual del amor exige máscaras.

Lo que no dice, pero es fácil deducirlo, es que si en ese instante nos las arrancáramos, el universo mismo quedaría paralizado ante tanta cantidad de cosa desnuda.

La mujer lo sabe. Por eso acumula papeles de colores, yeso, óleos y maquillaje, enormes cantidades de aire.

Entonces, cuando no exuda o babea o se trepa por las cortinas de su casa para espiar a las arañas, la mujer recrea los disfraces de siempre. Y es que abajo está la cara. Y no importa cuánta ropa nos cubra, ni todo el esfuerzo de millones de generaciones por disimular con telas y pieles el animal con frío, porque abajo está la cara, que es la parte más desnuda del cuerpo.

Y apenas lo hemos afirmado ya sabemos que, sorpresa encerrada en otra sorpresa, hay un grado más alto de desnudez que ese par de agujeros húmedos que flotan debajo de nuestra frente, y a los que nada puede tapar.



En uno de sus extraordinarios autorretratos, la fotógrafa Claude Cahun mira al espectador antepuesta al contrastado trasfondo de un telón negro, un ciclorama teatral. Un collar, un brazalete, el conjunto de su indumentaria, sugieren los modos de la representación dramática. En lo alto del telón, no lejos de su rostro, cuelga una máscara aparentemente femenina (facciones suaves, labios pintados), y el rostro de la fotógrafa, por metonimia, parece adquirir la cualidad artificiosa de la máscara: la mirada igualmente fija y expresivamente inexpresiva, la frente igualmente cortada (por efecto de un pañuelo muy ceñido). Claro que, en la misma medida en que el rostro de la mujer verdadera parece “enmascarado” por esa proximidad inquietante de la máscara, ésta adquiere la no menos inquietante, incluso siniestra, cualidad de un verdadero rostro humano, la “rostridad” de un rostro femenino maquillado. Y entonces: ¿cuál es el rostro y cuál la máscara? Y aún más allá de esa recíproca trama interpretante que traduce máscara a rostro y rostro a máscara, ¿hay “un grado más alto de desnudez” como el que conjetura Mariela Álvarez?, ¿un momento de monda y lironda “nudez” como el expresado y negado por la *des-nudez* etimológica que suscita, precisamente, la imposibilidad de un grado cero, de una “nudez” primordial? La máscara hace el rostro. El rostro “auténtico” es una máscara trabajada en un decurso de tiempo tal que las huellas del trabajo rostrizante se han borrado.

No hay posibilidad de desvelamiento (del tipo del que propone la metafísica del género), sino —y esto es lo que revelaría el ejemplo en Cahun— de advertir un juego de máscaras “que se apoyan unas sobre otras en articulación oposicional, y el “espaciamiento entre máscara y máscara” como dice Beatriz Preciado, un trabajo del intersticio entre interioridad y exterioridad, entre propio y ajeno, mismo y otro, intervalo generalmente indecible, incluso paradójico, cuando deriva precisamente de la negación previa de los términos duales contra cuya metafísica se ha reivindicado. Preciado evoca a la psicoanalista heterodoxa Joan Rivière, que había definido a finales de los años 20 la feminidad como “mascarada”, como representación teatral, como superficie en la que se proyectan signos. Y tal definición no parece ajena al contexto de la vida y la experiencia femenina en la sociedad industrial:

Lo que interesa a Rivière es una triple disociación entre el sexo anatómico, las prácticas sexuales y las prácticas culturales de la feminidad. La mujer intermedia de Rivière (...) no es otra que la nueva mujer del siglo XX, la mujer de las nuevas sociedades industriales de Occidente (...) Rivière acaba de dinamitar la ontología psicoanalítica cuando a la pregunta por la distinción entre la verdadera feminidad y la feminidad como mascarada responde: “No existe tal diferencia”. Esta respuesta nominalista de Rivière deja entrever las lecturas que de este texto, renegado por la tradición psicoanalítica, harán feministas como Judith Butler o Teresa de Laurentis en los 90. El género será descrito entonces como una máscara tras la que sólo se oculta otra máscara, una imitación detrás de la que se esconde otra imitación. El original aparece así como una naturalización retrospectiva de la máscara. Una naturalización que no es sino el efecto de un proceso político de normalización. La matriz sexo-género reposa sobre un número indefinido de máscaras que giran sin otra fijación que la producida por la ansiedad y el temor político (Beatriz Preciado, 2008).

Si el original es “una naturalización retrospectiva de la máscara”, entonces la relación nacer/hacerse es retroperformativa, y más precisamente la ocasión de una retrodefinición ideológica tendente a normalizar y a naturalizar los resultados de un proceso en los términos de su origen inventado o imaginado.

La explicación de Preciado concuerda, obviamente, con el modelo posmoderno de la baudrilleardiana “precesión del simulacro”, en que el momento segundo del simulacro precede al que supuestamente es el contenido primero u objeto de representación simulado.

Y en consecuencia, no hay grado cero, no hay espacio o lugar neutro a partir del que puedan establecerse los espacios determinados por alguna marca, diferenciados, interpretados, dotados de sentido, como momentos de una gradación. O mejor, si se da un grado cero es como un momento igualmente marcado, interpretado y significado como grado cero, un efecto de sentido. Si hay momento neutral es como resultado de operaciones especialmente construidas, diríamos artificiosas y arbitrarias, de neutralización. Especiales y artificiosas quiere decir, ni más ni menos, renuentes a la reflexividad, falaces, ideológicas.

LA IDEOLOGÍA CON EL MITO: UNA VISITA MÁS

La ideología no ha de entenderse como una costra de falsa conciencia superpuesta a la realidad, a un sentido de la realidad neutro, sino una dimensión semiótica de su propia conformación en cuanto trama para el conjunto de las representaciones efectivas y posibles en una determinada sociedad: la realidad es tan sólida o tan frágil como lo sea la arquitectura de un orden simbólico que contiene representaciones compartidas del tiempo y el espacio, los marcos categoriales y tipificaciones básicas, los símbolos de la identidad colectiva que rigen las asignaciones del sentido de lo propio y lo ajeno. Que es antes que nada el conjunto de la “forma del contenido”, por nombrarlo con Hjelmslev, vigente para una comunidad semiótica, o “la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales”, por decirlo con Berger y Luckmann, (2003: 123-124). Invisible, reacia a la mirada justamente en la medida en que es ella la que conforma la visibilidad, la que configura las condiciones de la mirada.

Lévi-Strauss, quien afirmaba que la ideología de las sociedades modernas es el equivalente de los mitos en las sociedades arcaicas, escribió también: “Los mitos significan el espíritu que los elabora por medio del mundo del que forma parte él mismo. Así pueden simultáneamente ser engendrados los mitos mismos por el espíritu que los causa, y por los mitos una imagen del mundo inscrita ya en la arquitectura del espíritu” (Lévi-Strauss, 1968: 334).

Si treinta y tantos años antes, y según el análisis de Kracauer, la obra de Kafka había desvelado “la prohibición de la verdad a los hombres” y el temor ante aquel mundo “sin dioses ni profecías”, desrealizado por la racionalización y el desencantamiento, el mundo moderno del que hablaba Max Weber (Traverso, 1998: 54-55), Roland Barthes en sus *Mitologías* de los años cincuenta ya no intentaba formular un diagnóstico frente al declive del mito: si finalmente iban a vencer el sentido, y más

específicamente el sentido de la realidad ínsito en los grandes relatos sapienciales, o sólo el miedo que su retroceso había precipitado sobre el mundo. Barthes planteaba, en fin, que el mito ya había penetrado las estructuras de la vida común y corriente. Pero no ya un mito de la misma estirpe que los extirpados por la modernización, sino el mito “bastardo” producido industrial y mediáticamente para la naturalización fraudulenta del orden, un “lenguaje robado”, un “habla despolitizada” en beneficio exclusivo del acomodo pequeñoburgués a las normas establecidas, al general consenso en torno al orden dominante, a la pérdida de todo horizonte de crítica y de cambio social.

El gesto teórico y crítico de Barthes desafiaba ya por entonces la misma realidad que hoy se nos obliga a vivir, incluso aún más eficazmente, sin una exterioridad reconocible a esa clase de mito, y por tanto, frente al que las estrategias de la verdad devienen paradójicas, incluso sarcásticas. “Reclamo —escribía Barthes— vivir plenamente la contradicción de mi tiempo, que puede hacer de un sarcasmo la condición de la verdad” (Barthes, 1980: 9). Hoy, para colmo, las estrategias irónicas pueden propiciar el sometimiento más fácilmente que la emancipación, y el ajuste a la resemantización mercantil y consumista de la ciudadanía política antes que la resistencia democrática. Acaso porque, ya como una matriz de la condición moderna, antes que posmoderna, las estrategias de normalización se sustentan en un régimen del “decir de más o de menos”. Como escribimos en otro lugar,

estamos acostumbrados a que el lugar de referencia no exista *sino en tanto que aludido por un defecto o por un exceso* (...) La regla, para nuestra época, no es algo que *se dice* (que se enuncia o se publica en una gramática, en un código), sino más bien algo que *se muestra*, que se ofrece presupuesto por la expresión excesiva o defectiva. Las normas no tienen una existencia separada de sus contextos de uso (“no actúan a distancia”, escribió Wittgenstein), y así parece como si vivieran cada vez más de su ser ironizadas o sobreactuadas en los contextos (...) “irónico” y “humorístico”. Como si su ser mismo fuera el “ser burladas” (...) invocadas en falso (Abril, 2003: 133).

El mito, pensaba Barthes, es un nivel de significación de los relatos masivos (anuncios, imágenes de prensa, espectáculos, etc.) orientado a naturalizar las visiones del mundo históricas, convencionales e interesadas de las clases dominantes. En tanto que “sistema semiológico ampliado”, presenta la estructura de un signo estructurado sobre otro signo, secundario en su forma, pero no en su sentido, pues la inteligibilidad misma está ya atravesada por el mito, y la denotación traspasada y precedida por la connotación: como “el sentido segundo” de la conducta, según el análisis de Freud, el sentido segundo del mito (mediático, masivo) es su “sentido propio” (Barthes, 1980:211). Lo aparentemente secundario desde el punto de vista de la significación es lo primario desde el punto de vista del sentido, y una parte fundamental de la eficacia ideológica reside en hacer efectiva esa inversión del significado de lo aparente.

A una inversión análoga invitaba hace años la crítica de la denotación formulada por Eliseo Verón, conforme a la cual el sentido connotativo de las expresiones precede al significado denotativo:

lo que llamamos “significado denotativo” no es una especie de nivel “primero” —o, por así decirlo, “natural”— que está presente en el lenguaje y “sobre” el cual cabalgarían otros sistemas o niveles de significación (...) Es un caso especial (y particularmente artificial) de producción (y efecto) de sentido, a saber, aquel determinado por una serie de operaciones comunicacionales que tienden a reducir al mínimo (mediante un conjunto de restricciones) la influencia no explícita del “contexto” (Verón, 1971: 262-263).

El punto de vista de Verón puede ayudar a corregir una concepción excesivamente representacionista o cognitivista de la “ideología”, pues da a entender que lo ideológico no es sólo un “nivel de significación” o de representación preconstituido, sino más bien un proceso que implica prácticas comunicativas y discursivas específicas.

En Marx “la dimensión ideológica está intrínsecamente fijada dentro de la realidad, que la oculta como una característica necesaria de su propia estructura”, recuerda Jameson, (2003: 311). La ideología es, pues, a la vez real e imaginaria, o quizá real en cuanto imaginaria: su misma imposibilidad de realizarse es lo real en ella. Una concepción que de forma más estrictamente semiótica aparece también formulada en la teoría del lenguaje de Nietzsche, cuando niega con contundencia un “grado cero” del lenguaje que pudiese anteceder a las operaciones o “desviaciones” retóricas: “No hay ninguna ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas”, el lenguaje es retórica, y es *doxa* mucho antes de poder servir a una *episteme* (Nietzsche, 2000: 91-92).

LA PERFORMATIVIDAD

En el principio fue el sustantivo. No había verbos. Nadie decía: “Voy a la casa”. Decía simplemente “casa” y la casa venía a él. Nadie decía “te amo”. Decía simplemente “amor” y uno simplemente amaba.

En el principio era mejor.

(Isidoro Blastein: “El principio es mejor”, en *Obligado*, 2001)

En más de un lugar (por ejemplo, Abril, 2003: 20-21) hemos comentado una historia ejemplar: la sorprendente conversión del romano Ginés al cristianismo, proceso en el que una *performance* inicialmente descreída y simulatoria del bautismo acaba produciendo la creencia y la identidad del cristiano, del más genuino cristiano primitivo, santo, confesor y mártir. Según el relato del *Santoral* de Alonso de Villegas, San Ginés, patrón de los actores, y buen candidato para personificar alegóricamente la construcción de cualquier identidad, era un actor pagano, a lo que parece bastante arribista, que quiso halagar al emperador Diocleciano, perseguidor de cristianos, representando ante él una parodia del bautismo. Para este fin, y con indudable celo actoral, Ginés había observado los rituales de los devotos de la cruz. Pero hete aquí que en el transcurso de la propia representación ante el emperador pagano, por el efecto combinado de la performatividad litúrgica, de la inesperada gracia divina y de la consiguiente contrición, se convirtió en verdadero, ya no fingido, cristiano. Así lo narra el santo en el relato hagiográfico:

al tiempo que yo pedí el bautismo, dentro de mí mismo sentí un remordimiento de conciencia acerca de mi vida, gastada toda en maldades; (...) y al tiempo que desnudo me quisieron echar el agua sobre mi cabeza, y me preguntaron, si creía lo que los cristianos creen, levantando los ojos a lo alto, vi una mano, que bajaba del cielo sobre mí... (Martínez Arancón, 1978: 271)

En el momento central del drama el actor debió de encontrarse en el umbral entre la impostura del histrión y la fe incondicional del converso, y finalmente dio el paso de uno al otro estado. Su representación resultó, cómo no, tremendamente convincente. Y Diocleciano, tan entusiasmado como ignorante de la milagrosa conversión, le invitó a sacrificar a la pagana diosa Venus. Ante su negativa, el emperador impío le recompensó con la ingratitud milenaria de los poderosos para con los artistas: convirtiendo en mártir a este conspicuo precursor del método stanislawskiano.

Tratando de la ficción teatral, (Schaeffer, 2002), habla de tres grados de mimesis, que aquí pueden tomarse como tres formas posibles de eficacia performativa: el “teatro actuado”, el “teatro vivido” y la “posesión”, momentos de intensidad creciente en un comportamiento performativo en el que decir es hacer y en el que hacer es llegar a ser. El actor San Ginés había estudiado meticulosamente los rituales de los cristianos para reproducirlos y parodiarlos de forma verosímil (teatro actuado). Su propio proceso de mimesis actoral lo arrastró al teatro vivido, y la gracia sacramental, performativamente eficaz al menos para la comunidad de creencia de la que procede el relato (momento de la posesión) le permitió acceder al estatuto identitario del cristiano.

Por lo demás un esquema similar permite explicar los usos piadosos de la performatividad que tan magistralmente fueron explicitados por Pascal cuando prescribía a los endeblés de fe:

Trabajad, pues, no en convenceros aumentando las pruebas de Dios, sino disminuyendo vuestras pasiones. Queréis llegar a la fe y no conocéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y solicitáis el remedio: aprended de quienes han estado atados como vosotros (...) Seguid la manera como han comenzado; haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. (Pascal, 1940: Sección III)

En este precepto se presupone que “el ritual ‘externo’ genera performativamente su propio fundamento ideológico”. O lo que es lo mismo, encontramos buenas razones para creer porque ya creemos, y no al revés (Zizek, 2004: 20-21).

Mucho más cerca de nosotros, y bien ajustada a la episteme posmoderna, la Encíclica *Spe Salvi* del Papa católico Benedicto XVI, 2007, actualiza el espíritu pascaliano invitando a entender el mensaje cristiano no sólo como “informativo” (una comunicación sobre cosas que se pueden saber) sino como “performativo”, que reclama acción y cambio de vida. También la fe es “performativa”, porque no sólo es una tendencia hacia algo ausente que ha de venir, sino que “nos da ya ahora algo de la realidad esperada” y “atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es el puro ‘todavía-no’”.

LAS TRAMAS SOCIOCULTURALES DEL DISCURSO PERFORMATIVO

La lógica implícita en lo que el Papa actual denomina “la fe y el mensaje performativos” puede extrapolarse, más allá del marco doctrinal vaticano y de sus posibles efectos movilizados sobre la feligresía católica (es decir, más allá del marco teológico-político) al funcionamiento del conjunto de los procesos de creencia y comunicación en el espacio público y mediático contemporáneo.

Así distinguíamos (en Abril, 2005: 287 y ss.), en los discursos de los medios masivos, una “performatividad de primer grado”, o del enunciado, y una “de segundo grado” o de la enunciación.

La performatividad de primer grado consiste en la producción autoconfirmativa de verdades: en el discurso mediático, como en las arengas del capitán Bellman, de *La Caza del Snark* de Lewis Carroll, “lo que digo tres veces es verdad”. Conforme al dispositivo del “enunciado incontrovertible”, inicialmente descrito por Evans-Pritchard respecto al oráculo de los Azande, una aseveración sostenida por la creencia tiende a autovalidarse y a confirmar a posteriori la vigencia del marco credencial inicialmente presupuesto: por ejemplo, el ciclo de las supuestas revelaciones sobre la conspiración de los atentados del 11-M propaladas por el diario *El Mundo* pudo prolongarse por varios años mucho más allá de las evidencias judiciales, pero en firme conformidad con las expectativas credenciales de un sector de la población española.

La performatividad de segundo grado, variante normativa de la primera, puede reconocerse en aquellas formas de discurso que cumplen performativamente las acciones a que se refieren sus enunciados. O, en otras palabras, y siguiendo la formulación austiniana y benvenistiana, en las cuales la enunciación hace lo que el enunciado dice: lo que es enunciado en el ámbito público como normal y/o dominante tiende a instituirse en normal/dominante; la publicación produce un efecto de normalización y actúa como una “profecía autorrealizadora”.

Quizá vaya más allá de lo anecdótico el que, según Benveniste, 1983: 27, el término *augur*, que remite a la promoción de acontecimientos por parte de los dioses y su correspondiente manifestación a través de un presagio, se emparenta en la etimología indoeuropea con *auctor* y *auctoritas*, a partir del verbo *augeo*, aumentar, incrementar algo que ya existe. La autoridad y la autoría, etimológicamente, remiten a tomar la iniciativa, fundar, pero no en cuanto creación *ex nihilo*, obviamente, sino como “producir fuera del propio seno”, dice Benveniste, hacer surgir algo de un medio nutricional y, añadiremos, propicio. Esta acepción nos dará pie, enseguida, para defender un performativismo no decisionista en el que la actividad instituyente cuenta necesariamente con condiciones y competencias previas.

El performativo “funciona” en la medida en que “saca partido de –y enmascara las convenciones constitutivas que lo movilizan” dice Judith Butler, (2004: 91), desmintiendo en este enunciado el decisionismo que en ocasiones se le ha imputado. Recuperando el análisis de MacKinnon sobre la performatividad de la pornografía, Butler afirma que el discurso porno produce aquello mismo que representa, crea la realidad social de la pornografía y promociona, a la vez, una mirada masculina despótica y brutalizadora que sustentará la demanda y la reproducción del imaginario pornográfico, construyendo así su propio contexto social. Podría añadirse, como

alguna vez ha señalado Beatriz Preciado, que el porno suministra modelos y pedagogías de la sexualidad. Aun cuando la pornografía no se limita a reflejar o representar sin más una estructura social misógina y la subordinación sexual de la mujer, como expresamente afirma Butler, tales condiciones se dan por presupuestas y a la vez reforzadas en el proceso (Butler, 2004: 112-113).

La *performance* supone competencias, claro está, y por ello mismo determinados sujetos y estructuras de subjetividad. Ahora bien, las “marcas de subjetividad” que pueden hallarse en los discursos, ya sean sapienciales o pornográficos, institucionales o populares, remiten a una red de instancias enunciativas a las que el análisis difícilmente puede poner límite: las “voces” discursivas se superponen como una trama de ecos, de citas o de referencias intertextuales cuya urdimbre, como la dada por los “horizontes socioverbales” bajtinianos, es un proceso, un devenir histórico.

Tramas y urdimbres no se expresan solamente en los términos abstractos de una comunidad ilimitada y abierta, como la *community of investigators* de Peirce. Las hablas y los sujetos sociales pertenecen a determinadas *coínés* históricas que conforman modalidades del sujeto discursivo como la que Butler identifica en el trasfondo de las expresiones racistas:

el insulto racial es siempre citado desde algún lugar, y, al hablar de él, uno se une a un coro de racistas, produciendo en aquel momento la ocasión lingüística para una relación imaginaria con una comunidad de racistas históricamente transmitida. En este sentido, el discurso racista no se origina en el sujeto, aunque necesite del sujeto para su eficacia (Butler, 2004:138).

El insulto racista funciona como la cita virtual de un insulto anterior y en ese sentido establece “una comunidad lingüística con una historia de hablantes” (*ibid.*: 91). El sentido de un texto o enunciado no dimana nunca exclusivamente de una decisión del hablante o enunciadador individual. Su efectividad en tanto que acción social, su “fuerza pragmática”, no puede derivarse en exclusiva del “poder soberano” de un enunciadador que produciría un efecto ilocutorio intencionalmente. Ni siquiera de dos o más “coenunciadores” implicados en una acción enunciativa conjunta. Negando expresamente el individualismo enunciativo, Butler presupone también la insuficiencia de alguna “topología trascendental” de la subjetividad como la de las teorías estructuralistas clásicas:

Cuando Foucault define determinaciones tales como la muerte, el deseo, el trabajo o el juego, no las considera como dimensiones de la existencia humana empírica, sino en primer lugar como la cualificación de plazas o de posiciones que harán mortales o moribundos, o deseosos, o trabajadores, o jugadores a quienes las ocupen (Deleuze, 1984: 572-573).

El acto discursivo no sólo ocurre “dentro de” o como expresión peculiar de un lugar enunciativo o de una práctica, sino que es en sí mismo una figura práctica y un operador de localización.

También vale la pena advertir que, en esta perspectiva, la acción discursiva presenta un cierto componente citacional, que no remite sólo a una “intertextualidad”,

al espejeo y la recurrencia de unos textos sobre otros, de la activación de redes e historias textuales, etc., sino también al eco sobre la presente de anteriores acciones. En palabras de Butler, el acto discursivo acumula la fuerza de la autoridad repitiendo o citando prácticas anteriores de autoridad.

Por eso nos interesa creer, como dice Isidoro Blastein, que “en el principio era mejor”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRIL, Gonzalo (2003): *Presunciones II. Ensayos sobre comunicación y cultura*. Salamanca. Junta de Castilla y León.
- (2005, 2.^a ed.): *Teoría general de la información. Datos, relatos y ritos*. Madrid. Cátedra.
- AUSTIN, John L. (1971): *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires. Paidós.
- BARTHES, Roland (1980): *Mitologías*. Madrid. Siglo XXI.
- BENEDICTO XVI (2007): “Carta Encíclica *Spe Salvi*”. Librería Editrice Vaticana.
- BENVENISTE, Émile (1983): *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid. Taurus.
- BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas (2003): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu.
- BUTLER, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversin of Identity*. Nueva York, Routledge.
- . (2004): *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid. Síntesis.
- COPLESTON, Frederick (1989): *Historia de la Filosofía, vol. 2*. Barcelona. Ariel.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, (1998 / 1611): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Barcelona. Ad Litteram.
- DELEUZE, Gilles (1984): “¿En qué se reconoce el estructuralismo”, pp. 567-599, en Châtelet, F. (dir.): *Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas, Tomo IV*. Madrid. Espasa Calpe.
- FLUSSER, Vilém (2005): *A História do diabo*. São Paulo. Annablume.
- JAMESON, Fredric (2003): “La posmodernidad y el mercado”, en Zizek, S. (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires. FCE.
- LEACH, Edmund (1970): “Introducción” a VVAA., 1970: *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires. Nueva Visión, págs. 7-22.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1968): *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México. FCE.
- MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana (1978): *Santorial extravagante. Una lectura del Flos Sanctorum de Alonso de Villegas*. Madrid. Editora Nacional.
- MONTEIRO, Marko (1998): “El Pos-estructuralismo en los estudios de género”, <http://www.artnet.com.br/~marko/elpos.htm> (consultado en febrero de 2008)
- NIETZSCHE, Friedrich (2000): *Escritos sobre retórica* (Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós). Madrid. Trotta.
- OBLIGADO, Clara, ed. (2001): *Por favor, sea breve. Antología de relatos hiperbreves*. Madrid. Páginas de Espuma.
- PASCAL, Blas (1940 / 1669): *Pensamientos*, Madrid. Espasa Calpe, reproducido en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/03698408677936517554480/index.htm>

- PRECIADO, Beatriz (2008): "Género y performance. 3 episodios de un cybermanga feminista queen trans...", <http://arteleku.net/4.1/zehar/54/beatrizgast.pdf> (consultado en febrero de 2008)
- SCHAEFFER, Jean-Marie (2002): *¿Por qué la ficción?* Toledo. Lengua de Trapo.
- TRAVERSO, Enzo, (1998): *Siegfried Krakauer. Itinerario de un intelectual nómada*. Valencia. Edicions Alfons el Magnànim-IVEI.
- VERÓN, Eliseo (1971): "Hacia una teoría del proceso ideológico", en Verón, E. (ed.): *El proceso ideológico*. Buenos Aires. Tiempo Contemporáneo.
- ZIELINSKI, Siegfried (2006): *Arqueología da mídia. Em busca do tempo remoto das técnicas do ver e do ouvir*. São Paulo. Annablume.
- ZIZEK, Slavoj (2004): "Introducción. El espectro de la ideología", en Zizek, S., comp., *Ideología. Un mapa de la cuestión*. FCE. Buenos Aires: 7-42.

RESUMEN

El autor revisa la genealogía de dos conceptos de la autoría y la identidad anclados tanto en el saber popular como en muy diversas tradiciones y evoluciones del conocimiento, como son la identidad innata y la identidad construida o formada. Rastrea desde conceptos filosóficos hasta antropológicos, religiosos e ideológicos donde halla esta distinción hasta los mismos estudios feministas y del género en los que esta distinción cobra otra vez importancia central. La concepción performativa en la que "haciendo se es", halla en las teorías constructivistas culturales y en las mismas teorías informativas un valor básico, de acuerdo con el cual, sólo la construcción constante produce una esencia inamovible o innata, uniendo ambos contrarios. La expresión literaria y artística expone muy bien la unión de los dos contrarios, como en la expresión teatral, que es a la vez esencia y construcción ilusoria, o en la estética femenina y su carácter. Todo ello conduce a la idea de que superando ambos planos de contradicción puede estudiarse cualquier manifestación humana, de la social a la filosófica o ideológica, como fenómenos en los que lo aparentemente secundario desde el punto de vista de la significación es lo primario desde el punto de vista del sentido, y una parte fundamental de la eficacia ideológica y comunicativa en general reside en hacer efectiva esa inversión del significado de lo aparente. Finalmente reflexiones como éstas llevan al autor hasta el análisis de las variedades del poder performativo en los mismos discursos informativos y en la construcción de la realidad social.

Palabras clave: identidad, acto performativo, arte, teatro, cultura, innatismo, constructivismo, ideología, comunicación.

ABSTRACT

The author of this text analyses a double conception of Identity, deeply rooted in popular and in scientific and philosophical traditions of knowledge, such as identity as innate and identity as a performative and progressive work. Deepening into various of these traditions he finds how the concept of performative identity has been essential in cultural anthropology, in constructivists social theories and even in feminist and queer studies. Also the Arts have exposed clearly how there is a contradiction of realities in which essential identity and creative and constructive identity are united in a superior phenomenon in theatre, poetry or even ideological theory. Women's expression is also deeply linked with this union of the contraries, as it is also communication theory, which explains the process of meaning as a difference which sets a continuity. From these rich points of view the author considers how performative discourse has a deeply rooted strength which can be better analysed and identified if we have in mind its whole nature and modes of activity.

Key words: Identity, innatism, constructivists theories, ideology, performative acts, theatre, culture, communication, female expression.

RÉSUMÉ

L'auteur départ d'un double concept de l'Identité, en tant que pre-donnée et essentielle, ou en tant que construite et formée par les actes. Chacun de ces deux concepts a leur tradition dans le savoir populaire où bien dans les traditions de la connaissance philosophique, religieuse, anthropologique où dans la théorie sociale. Même le concept performatif de l'identité a une grande valeur dans les récentes théories féministes et "queer". Le théâtre et la poésie, et les arts en général, expriment plus profondément comment ces deux concepts opposés s'unissent dans un plan supérieur, et même la théorie de la communication nous rappelle comment c'est le faire que construit l'être mais en se fondant sur l'être même, et que c'est la différence que construit la continuité. En arrivant au discours idéologique et au discours performatif dans les media et dans la structure sociale, l'auteur nous montre comment le pouvoir de ce phénomène doit être considéré pour comprendre mieux la nature et les modes d'agir des divers discours sociaux.

Mots clé: Identité, innéisme, constructivisme, idéologie, actes performatifs, théâtre, culture, communication, expression des femmes.