

LENGUAJE Y ESTIGMA SOCIAL. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE A LA NOCIÓN DE ESTIGMA.

Language and social stigma. An approach from perspective of philosophy of language to notion of stigma

José Alhambra Delgado

jalham01@ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

En las páginas que siguen exploraremos la relación que puede existir entre la marginalidad social y el lenguaje como un mecanismo de acción y valoración social. En primer lugar, desarrollaremos la noción de estigma a partir de los trabajos en este campo de Erving Goffman. Después introduciremos y nos apoyaremos en algunos conceptos de la filosofía de L. Wittgenstein, así como en la teoría de los actos de habla de John L. Austin. E intentaremos integrar estas dos perspectivas, lenguaje y estigma, en un marco más general valiéndonos del trabajo que Pierre Bourdieu desarrolla en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Finalmente, a modo de conclusión, haremos una valoración del itinerario seguido a lo largo del trabajo y expondremos algunas posibles dificultades.

Palabras clave: Estigma, marginalidad social, actos de habla, E. Goffman, L. Wittgenstein, J. L. Austin, P. Bourdieu.

Abstract:

In the following pages we will explore the relationship that may exist between social marginality and language as a mechanism of action and social valuation. In the first place, we will develop the notion of stigma from the investigations in this field of Erving Goffman. Afterwards, we will introduce and rely on some concepts of L. Wittgenstein's philosophy, as well as on John L. Austin's speech acts theory. And we will try to integrate these two perspectives, language and stigma, in a more general frame using the work that Pierre Bourdieu develops in *Language and Symbolic Power*. Finally, by way of conclusion, we will make an assessment of the itinerary followed throughout the work and we will expose some possible difficulties.

Key-words: Stigma, social marginality, speech acts, E. Goffman, L. Wittgenstein, J. L. Austin, P. Bourdieu

El vínculo político que articula la relación entre los diferentes grupos o comunidades que constituye el espacio social puede no ser, y de hecho así sucede en sociedades como la nuestra, con una historia cultural más o menos aquilatada sobre la base de conflictos pasados y presentes, un vínculo homogéneo, proyección directa de los mitos de origen del contractualismo moderno. La heterogeneidad y asimetría en que se distribuye el poder, entendido a la vez como posesión (conjunto de disposiciones y atributos que gozan de un cierto prestigio o ascendente en la sociedad en y para la que son producidos) y como virtualidad (capacidad de hacer valer o reproducir, en tanto que imponer y ser aceptadas, esas mismas cualidades en el mercado en potencia de lo social), convierte este vínculo, más que un contrato entre iguales, en una imagen o reflejo de los procesos de dominación en los que ciertas posiciones adquieren, en función del lugar que ocupan en el espacio en disputa, mayor o menor relevancia simbólica, así como otras pueden quedar, por lo mismo, directamente apartadas de él. Es el caso de los colectivos que ostentan lo que se ha denominado un *estigma*, mecanismo de exclusión que, a la manera de un símbolo de alarma, pone en cuarentena o bajo sospecha a quien lo posee, tanto a los ojos de la comunidad en general como a los del propio individuo estigmatizado, cuya personalidad se constituye en torno a las dinámicas que su situación marginal genera. Analfabetos, prostitutas, enfermos mentales, presidiarios (y ex-presidiarios), personas con algún tipo de discapacidad física o pertenecientes a determinadas etnias, colectivos LGBTI (en algunos países), etc., relegados a posiciones marginales por su identidad, quedan apartados del vínculo político que se escenifica en el terreno de lo legítimo. De un modo similar, las asimetrías que se producen en la distribución social del poder se pueden producir y reproducir al nivel de los intercambios lingüísticos. Ciertos ámbitos de interacción pública estarían dominados por una lengua¹ legítima, cercana o solidaria a posiciones privilegiadas y cuyos productos tendrían mayores efectos sobre la realidad social, mientras que otras quedarían excluidas, parcial o totalmente, como hablas marginales cuyo valor sería inversamente proporcional al poder simbólico de la lengua dominante. Estas últimas poseen lo que podríamos denominar un valor político negativo, es decir, son índices de la identidad del individuo y, dado que esta puede estar desacreditada públicamente, carecerían de la legitimidad de la lengua oficial; o lo que es lo mismo: podrían funcionar como verdaderos estigmas.

El estigma

¿Qué es un estigma? Podríamos decir, por adelantar una definición provisional, que un estigma es un cierto atributo, rasgo o cualidad que descalifica al individuo o grupo de individuos que lo poseen, con independencia del resto de peculiaridades que puedan reunir. La ostentación de este marbete es suficiente, en la interacción entre agentes conscientes de él, para incluir a su poseedor en la clase de los indeseables y para atribuir a todo el conjunto de individuos pertenecientes a esta clase una serie de características estereotipadas que, como si del síntoma de una enfermedad se tratase, predisponen a una cierta actitud con respecto a ellos. Pero el estigma así concebido puede llevarnos a equívocos. Podríamos pensar que su constitución, el carácter negativo que exhibe o la fuerza con la que se nos impone como criterio de clasificación son características que residen en la propia marca como realidad física o natural patente. Nada más lejos de la realidad. Para evitar este error debemos tener en cuenta que se trata de una noción de carácter relativo o relacional. Veamos en qué sentido.

¹ De aquí en adelante utilizaremos «lenguaje» para hacer referencia al fenómeno del intercambio lingüístico en general y reservaremos los términos «lengua(s)» y «habla(s)», como se suele hacer, para referirnos al código y al uso lingüístico respectivamente. No obstante, como defenderemos la concepción según la cual el lenguaje está ligado a unas prácticas sociales concretas, en ocasiones hablaremos de él en plural y describiremos la diferencia entre lengua y habla, no como una distinción de naturaleza, sino como dos géneros de uso lingüístico que, de *facto*, han adquirido un grado distinto de consolidación.

Las diferentes categorías en las que clasificamos a los individuos que nos salen al paso comportan una génesis genuinamente social. Es la sociedad, entendida como una estructura de relaciones entre agentes grupalmente caracterizados², la que constituye estos modos de clasificación, su cantidad y el estatus asociado a cada uno de ellos en relación al resto. Cuando interactuamos en el medio social no lo hacemos en calidad de «recién llegados», por decirlo de algún modo³, sino que incorporamos una serie de preconcepciones o expectativas, adquiridas a lo largo de nuestra biografía, que nos permiten anticipar una batería de potenciales atributos con respecto a los individuos que encontramos en nuestro día a día; ciertas características, como la complexión corporal o determinados rasgos faciales y estilísticos, pueden indicarnos, por ejemplo, la nacionalidad de un individuo, su clase social o sus cualidades morales, es decir, un conjunto de rasgos «imputados» a partir de los directamente percibidos. Estas expectativas adquieren paulatinamente carácter normativo, lo que nos lleva a exigir, más o menos inconscientemente, cierta coherencia al asociar unas notas con otras. A este tipo de apreciación del *otro* socialmente adquirida Goffman la denomina *identidad social virtual*, que a su vez se relaciona con la *identidad social real*, esto es, «la categoría y los atributos que, de hecho, según puede demostrarse, le pertenecen»⁴. Cuando nos encontramos con un varón de mediana edad, de complexión delicada, acento neutro, blanco y con unos modales «correctos», probablemente no le atribuyamos cualidades morales reprobables, como un historial criminal o una especial tendencia a la deshonestidad (esto suelen ponerlo de manifiesto las típicas declaraciones de asombro de los vecinos del recién descubierto asesino); por el contrario, cuando pensamos en la apariencia de un carterista o de un estafador nos resulta más fácil imaginarlo con los atributos propios de las clases humildes⁵.

Esta especie de coherencia entre las dos dimensiones de la identidad se ve alterada por el estigma. Cuando un signo negativo nos lleva a modificar la clasificación que en un principio habíamos hecho de un extraño y nos obliga a ubicarlo en una categoría inferior decimos de él que posee un estigma, esto es: «aquellos signos especialmente efectivos para llamar la atención sobre una degradante incongruencia de la identidad, y capaces de quebrar lo que de otro modo sería una imagen totalmente coherente, disminuyendo de tal suerte nuestra valoración del individuo»⁶. En relación de oposición con respecto a este carácter excluyente del estigma se define a «los normales», aquellos individuos en los que no existen discrepancias (negativas) entre identidad social virtual e identidad social real. Que se descubra un pasado oscuro ligado, por ejemplo, a la prostitución es una vergüenza para una mujer que ahora cumple el rol de madre de una familia de clase media; es una mancha en la biografía de un individuo haber pasado por un hospital psiquiátrico, y en ciertas sociedades la homosexualidad es considerada un deshonor. Goffman alude, en una enumeración que no pretende ser exhaustiva, a lo que podríamos denominar tres familias de estigmas. Por una parte están las «abominaciones del cuerpo», como la invidencia, las deformidades faciales o la sordera; por otro lado menciona los defectos del carácter: falta de voluntad, dogmatismo o deshonestidad, y, por último, los «estigmas tribales», como raza, nacionalidad, religión, etc.

² «La naturaleza de un individuo, tal como él mismo y nosotros se la imputamos, es generada por la naturaleza de sus afiliaciones grupales [...] aquello que el individuo es, o podría ser, deriva del lugar que ocupa su clase dentro de la estructura social»: E. Goffman: *Estigma. La identidad deteriorada*, *óp. cit.*, pp. 134-135.

³ Tampoco lo hacemos, podríamos decir, por seguir con la metáfora, en calidad de «últimos por llegar», es decir, a la vez que heredamos estas formas de categorizar las modificamos (y las consolidamos) parcialmente en la interacción

⁴ *Ibíd.*, p. 12.

⁵ La utilización de la tercera persona del plural, aunque aquí nos sirva para hacer los ejemplos más claros, debería ser puesta bajo sospecha.

⁶ *Ibíd.*, p. 58. No obstante, no toda discrepancia es necesariamente estigmatizadora, aunque aquí nos centremos en las de este tipo; existe la posibilidad de reclasificaciones que no impliquen connotaciones negativas e incluso que, por el contrario, supongan una revalorización de la identidad social real con respecto a la identidad social virtual

Cabe hacer hincapié, de nuevo, en el carácter relativo y relacional del estigma⁷. Lo que en un determinado contexto y para una identidad social virtual concreta puede constituir un estigma, para otra es un atributo totalmente coherente. Un familiar me contó que en una ocasión, mientras trabajaba de pastor, un paseante con aspecto de hombre de ciudad se le acercó y, al verle leer un libro, se interesó por qué clase de literatura era; al descubrir que se trataba de una obra de «rango culto» (al menos, por supuesto, en relación a la identidad social virtual de su portador), dio muestras de un buen intencionado entusiasmo, recomendándole autores y lecturas posibles del mismo tipo, sin percatarse que esta buena voluntad podía ser percibida, y así lo fue, como un insulto disimulado. Goffman cita un caso parecido: «a un muchacho de clase media no le produce ningún remordimiento que lo vean camino a una biblioteca pública; sin embargo, un criminal profesional escribe lo siguiente: “recuerdo que en el pasado y en más de una ocasión, por ejemplo, al dirigirme a una biblioteca pública cercana al lugar donde vivía, miraba por encima del hombro un par de veces antes de entrar, solo para tener la seguridad de que ninguno de mis conocidos anduviera por allí y me viese”»⁸. De esta manera, lo que al comienzo podía parecer una característica degradante por sí misma ahora se nos revela como el resultado de la interacción entre individuos socialmente desiguales en un medio que genera las categorías a través de las cuales es, a su vez, aprehendido. El estigma exhibe la naturaleza de un símbolo corporeizado, es decir, arraigado en la expresión corporal, que transmite una información de carácter social sobre las cualidades permanentes de un individuo y, como tal, reclama una interpretación por parte de sus interlocutores.

Llegados a este punto es necesario tener en cuenta una característica importante, a saber, la diferencia entre el «desacreditado» y el «desacreditable». El desacreditado es aquel individuo cuyo estigma es conocido, de *facto*, por el público y que, por ende, se ve obligado a lidiar con la tensión que, como venimos viendo, causa la discrepancia entre las dos perspectivas de la identidad en el contexto de la interacción. El individuo estigmatizado puede tener varias formas de reaccionar ante esta situación. En ciertas ocasiones le será posible intentar subsanar lo que considera la base objetiva de su deficiencia, como es el caso, por ejemplo, del ex-presidiario que realiza trabajos sociales para limpiar su imagen o quienes se someten a cirugía para eliminar marcas faciales, hacerse implantes cocleares o eliminar algún tipo de malformación; cuando esto no es posible cabe una corrección indirecta, es decir, ejercitando áreas de actividad vetadas, en apariencia, a su «deficiencia», como el ciego que aprende a bailar o el adulto de clase humilde que realiza estudios superiores; otra opción es utilizar el estigma para obtener beneficios secundarios, aprovechando la actitud condescendiente de los «normales»; o simplemente resignarse, hacer de la necesidad virtud y utilizar la desgracia como una «buena» enseñanza, como ponen de manifiesto los relatos de autosuperación que, a la vez que pretenden ayudar al individuo a asimilar su situación, consagran y naturalizan el estigma.

Pero, por otra parte, también cabe la posibilidad de que la persona estigmatizada pueda, en diferentes grados y esferas de interacción, ocultar su marca y pasar desapercibido, en cuyo caso diríamos que se trata de un desacreditado en potencia o, lo que es lo mismo, un individuo desacreditable que, en vez de tener que vérselas con el desprestigio que genera su defecto, tiene que administrar en cambio la información que quiere o pretende que los demás reciban, con los riesgos que eso puede generar, como pone de manifiesto el testimonio de esta prostituta: «cuando voy a una fiesta siempre echo una ojeada por la habitación. Nunca se sabe. Una vez me topé con dos de mis primos. Estaban con dos prostitutas, y ni si quiera me saludaron. Me di por enterada, deseando que estuvieran demasiado ocupados como para reparar en mí. Siempre me pregunto qué haría en el caso de tropezarme con mi padre, ya que acostumbra rondar por esos lugares»⁹. Mientras

⁷ Esto precisamente hace que en la actualidad algunos de los casos presentados por Goffman carezcan de la «fuerza» que en la sociedad estadounidense de la década de 1960 debían tener; por ejemplo con el caso de la homosexualidad y del racismo. Aunque, no obstante, no habría que subestimar, por la misma razón, la capacidad estigmatizadora de estas notas

⁸ *Ibid.*, p. 13

⁹ *Ibid.*, p. 95.

que en el caso del desacreditado hablábamos de incongruencia entre identidades sociales, aquí se trata de la relación entre la identidad social y la identidad personal en torno a la cual se condensan la historia vital del individuo, es decir, su biografía.

Habría que añadir que, al igual que ocurre con el estigma, tanto la figura del desacreditado como la del desacreditable son de carácter relacional. El mismo estigma puede convertir a su poseedor a la vez en una persona desacreditada y desacreditable, siempre y cuando varíe la audiencia y el conocimiento que de él se tiene: el padre de familia que oculta su pasado como enfermo mental es desacreditado en relación a sus compañeros de infortunio y desacreditable con respecto a la esfera de quienes le conocen en su papel de respetable *pater familias*; un hombre de clase baja puede escabullirse de las miradas acusatorias de sus pares para recibir clases de ballet o leer poesía, evitando de esta manera la vergüenza y el descrédito que esta información le granjearía en circunstancias normales, o el emigrado que vuelve a su tierra natal puede no querer desvelar su paso por la cárcel para conservar la identidad personal anterior a su partida.

Esto abre un espacio entre el individuo estigmatizado y su propio estigma que permite cierto margen de maniobra a la hora de controlar la información suministrada a los demás. Así surgen, por un lado, las técnicas de encubrimiento, esto es, los métodos que el sujeto tiene para ocultar su mancha a los demás y, por otro, las técnicas de enmascaramiento, que son las formas de atenuar o disimular el defecto que los demás no ignoran. Como ejemplo de estas últimas tenemos al individuo de clase baja que torpemente infla su discurso con clichés expresivos de un registro *culto* que no domina, al ciego que utiliza gafas oscuras para ocultar la falta de contacto visual con su interlocutor o la chica musulmana que evita llevar el hiyab para suavizar la obstrucción de la interacción que ello supone en ciertas esferas de algunos países occidentales. Por lo que se refiere a las técnicas de encubrimiento podemos mencionar, por ejemplo, a quienes dividen su mundo (o biografía) en dos esferas aisladas, o al menos parcialmente aisladas, la una de la otra: es el caso de la prostituta del ejemplo anterior o de quien evita, como se dice popularmente, «salir del armario», una expresión que refleja muy bien lo que tratamos de explicar; otro recurso es explotar la ayuda de confidentes más o menos fiables, como la mujer que miente para proporcionar una coartada a su marido con problemas de alcoholismo o los antiguos compañeros de internado que disimulan al reconocerse mutuamente; también están quienes ocultan sus marcas, ya sea las señales de la jeringuilla en antiguos toxicómanos o las cicatrices en antebrazos que delatan un intento de suicidio, o directamente silencian su defecto, evitando hablar en público o reduciendo su expresión al mínimo necesario si tienen un acento marcado o, como veremos, cuando se trata de hablas marginales en contextos dominados por la lengua legítima.

Para completar este acercamiento a la noción de estigma hemos de dar algunos apuntes entorno a la apreciación que el individuo estigmatizado tiene de sí mismo, para lo que conviene que expliquemos en qué consiste la «identidad del yo». Goffman la define como «el sentido subjetivo de su propia situación, continuidad y carácter que un individuo alcanza como resultado de las diversas experiencias sociales por las que atraviesa»¹⁰, es decir, mientras que la identidad social y la personal eran consideraciones del individuo en tanto que objeto social de observación, cada una en diferentes dimensiones y esferas del proceso de socialización, la identidad del yo es la estimación que aquél hace de sí mismo a través, por supuesto, de las categorías constituidas e incorporadas en el mismo proceso de socialización. Un individuo estigmatizado puede definirse a sí mismo como un ser humano más, con los mismos derechos y obligaciones que los demás, pero al mismo tiempo percibir y estimar su condición marginal y su pertenencia a un grupo desfavorecido, lo que puede generar tensiones (Goffman caracteriza esto como «alienación endogrupal y exogrupal»). Cuando la pertenencia a dicho grupo se convierte, por ejemplo, en militancia activa en favor de los derechos que la condición de estigmatizados les niega, ambas posiciones pueden polarizarse de tal modo que la normalidad reivindicada se aleje aún más, por lo que el estigma refuerza su efectividad al menos temporalmente, como sucede a me-

¹⁰ *Ibíd.*, p. 126.

nudo con las luchas contra la discriminación racial; también puede ocurrir que la consciencia de pertenecer a ambos grupos (el estigmatizado y la sociedad en su conjunto) no esté mediada por la militancia consciente, en cuyo caso pueden darse distintas reacciones, como la vergüenza: «...después de todo, [el individuo estigmatizado] apoya las normas del resto de la sociedad, pero su identificación social y psicológica [...] lo mantiene unido a lo que rechaza, transformando la repulsión en vergüenza, luego la vergüenza en algo de lo cual se siente avergonzado. En síntesis: no puede ni aceptar a su grupo ni abandonarlo»¹¹.

Lenguaje y acción

Como señalábamos al comienzo, el objetivo de este trabajo es explorar las relaciones que puedan existir entre el fenómeno del estigma, considerado desde la perspectiva de la interacción, y el lenguaje. Pero nos surge un problema ¿desde qué concepción del lenguaje podemos abordar estos paralelismos?, ¿cómo articular la relación entre hechos de *carácter* lingüístico y fenómenos sociales como los que acabamos de ver? Si partimos de la perspectiva de la lingüística clásica la relación que proponemos resulta más bien confusa. La distinción entre lenguaje (capacidad común a todos los seres humanos en tanto que seres comunicativos), lengua (sistema o código ligado a una comunidad lingüística determinada), y habla (uso concreto e individual que cada hablante hace del sistema), así como la sentencia de Saussure de que en lingüística «hay que situarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla por norma de las demás manifestaciones del lenguaje»¹², relegan las relaciones sociales vinculadas al uso del habla a un papel residual, centrando el foco de atención en el estudio de la lengua como sistema, es decir, en el código. Si aceptamos el planteamiento del problema en estos términos, nuestro trabajo entraría en el ámbito del estudio de las formas del habla, pero tendría poco que ver con todo aquello que atañe a la lengua, sustraída de esta manera de los avatares de la interacción social. Nuestro propósito, sin embargo, no es este, sino más bien el de intentar dar algunas pinceladas para una orientación en sentido contrario, a saber, para explorar la integración de la lengua como sistema lingüístico en el marco de la sociedad en y para la que surge, considerando las diferentes hablas no como derivados concretos e individuales suyos, sino más bien como potenciales oponentes y, por ende, complementarios a ella. En este sentido nos pueden ser útiles, de entrada, algunas nociones¹³ en torno al lenguaje que Wittgenstein desarrolla en sus *Investigaciones filosóficas*.

En la primera parte de esta obra el autor intenta desmontar algunas de las tesis centrales de la concepción tradicional de la filosofía del lenguaje, en concreto la de Frege, Russell y algunas nociones que él mismo había defendido en el *Tactatus*. El predominio de la función descriptiva o representacional, la exactitud del significado fundamentada en la correspondencia objeto-nombre y en la combinación sistemática de nombres en la oración¹⁴, la existencia de reglas abstractas en la mente de los agentes que «guían» el uso y determinan la comprensión o la existencia de sentidos «autónomos» (Frege) eran algunas de las nociones que sustentaban dicha concepción tradicional. Una de las estrategias que utiliza Wittgenstein para poner de manifiesto la inconsistencia de estas tesis no es demostrar su falsedad, sino señalar su parcialidad, es decir, poner de ma-

¹¹ *Ibíd.*, p. 128.

¹² F. Saussure: *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984, p.22.

¹³ Obviaremos aquí el carácter problemático de intentar extraer nociones o tesis de los textos de Wittgenstein y nos tomaremos la licencia de adoptar algunos de los ítems (o tópicos) que puedan condensar lo que podríamos denominar el «espíritu» de su obra, que anticipan o presuponen una genuina concepción del lenguaje: significado como uso, juego del lenguaje, modo de vida, aire de familia, etc.

¹⁴ Cf. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Gredos, 2009, proposiciones 3.203 y 3.23 hasta la 3.26.

nifiesto cómo el teórico del lenguaje (el filósofo), partiendo de casos (usos) concretos, realiza una idealización, a partir de la cual intenta describir el todo del lenguaje. Y para hacer esto recurre al símil del juego.

Wittgenstein utiliza la noción de «juego del lenguaje» (*Sprachspiel*) no como un concepto teórico, como era, por ejemplo, la idea de «análisis lógico de la proposición» en el *Tractatus*, sino más bien como una herramienta, por utilizar una de sus metáforas, que posee diferentes empleos: un juego del lenguaje es un experimento mental en el que se explora cierto aspecto del uso del lenguaje en un contexto reducido para poder «dominar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras» (5§)¹⁵, como es el caso del peón que, cuando el oficial se lo ordena, debe identificar cierta pieza de construcción y llevársela, pues pone de manifiesto, entre otras cosas, que el esquema objeto-nombre no sirve para explicar los numerales o las órdenes; pero también tiene el aspecto, nos dice, del juego por el que el niño aprende a nombrar los objetos, o de algo así como protolenguajes o lenguajes primitivos. En cualquier caso, lo que a nosotros nos interesa es que en todos estos casos el lenguaje está estrechamente entreverado con las prácticas que los agentes llevan a cabo en un contexto social: «llamaré “juego del lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido» (7§), y más adelante, al hablar de la multiplicidad en las formas de empleo de «lo que llamamos “signos”, “palabras” y “oraciones”», nos dice: «nuevos tipos del lenguaje, nuevos juegos del lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan; [...] hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida (*Lebensform*)» (23§). El significado de una palabra o de una oración está vinculado a las reglas de su uso, es decir, a su funcionamiento en un contexto cultural concreto, y no puede ser explicado por el recurso a la combinación sistemática y abstracta de términos simples definidos, en este caso, por ostensión, entre otras razones porque ésta es equívoca y oscura fuera del propio contexto del nombrar. A su vez, la precisión conceptual, en vez de ser concebida como una condición de posibilidad para la propia significatividad de las palabras, adquiere una función práctica vinculada a las reglas sociales del uso del lenguaje: los conceptos agrupan en diferentes grados de claridad casos que guardan entre sí lo que Wittgenstein llama «parecido de familia» (*Familienähnlichkeit*); por poner un ejemplo: no significa necesaria y exactamente lo mismo la palabra “perro” para un pastor que para un biólogo, aunque puedan tener muchos rasgos comunes. Y lo mismo ha de ocurrir con la propia noción de lenguaje: «en vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos [...], sino que están emparentados (*sie sind verwandt*) entre sí de muchas maneras diferentes» (65§). Pero si es el vínculo con las prácticas concretas de los hablantes lo que provoca esta especie de explosión de multiplicidad en oposición a la univocidad de los modelos clásicos, es también su origen social, cabría señalar, el que estabiliza y limita tanto una posible arbitrariedad, fruto de la ausencia de trascendencia, como una multiplicidad caótica de usos del lenguaje, taras ambas que en casos límite tienden a converger.

Algo similar ocurre con respecto a las reglas. No se trata de normas abstractas de codificación y decodificación que los agentes tiene en mente y por las cuales crean y comprenden los informes que reciben a través de los mensajes formulados en la lengua común, sino de pautas o disposiciones prácticas de carácter público que los agentes incorporan, a través de la exposición habitual a usos lingüísticos (lenguajes o lenguas, como queramos llamarlos), en el proceso de socialización. Una regla existe «solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre» (198§). El *aprender-cómo* del lenguaje (su uso) no es cualitativamente distinto de los procesos por los que aprendemos e integramos formas de expresión corporal, como determinados rictus faciales, tonos de voz, acentos, estilos corporales, etc., por más que, *de facto*, aquel haya sido en muchos casos codificado y estos no, lo que, a su vez, modifica la relación práctica que tenemos con respecto a la lengua; todo ello forma parte, como vimos con el estigma, de un complejo entramado de información social corporeizada que no puede ser abstraído y comprendido al margen del modo de vida en el cual cumplen un rol determinado. El posible abuso o error de la perspectiva del código no es tanto abstraer ciertas normas que

¹⁵ L. Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas*, *óp. cit.*: a partir de ahora la citas referentes a esta obra se harán mencionando el párrafo entre paréntesis en el cuerpo de texto.

en la práctica no existen como tal, cuanto hacer de ellas reglas regulativas de los intercambios lingüísticos, para lo que, en primer lugar, han de desvincularlas de su significado y génesis social y, en segundo, meterlas en las cabezas de los hablantes como si se tratase de algoritmos mentales; podemos utilizar aquí, salvando las distancias, lo que dirá Goffman acerca de las categorías a través de las cuales el agente percibe su identidad del yo: «el mero deseo de obrar de acuerdo con la norma [...] no es suficiente, porque en muchos casos el individuo no tiene un control inmediato del nivel en que sustenta la norma [...]; es un problema de ajuste, no de sumisión»¹⁶. Wittgenstein criticará tanto la idea de que las reglas, entendidas como entidades abstractas, determinan por sí mismas la conducta, como la posibilidad de un lenguaje privado como base de la comunicación, en el cual el individuo definiría *sus propios* términos.

Tomando como punto de partida esta *concepción* del lenguaje se empieza a vislumbrar cómo puede este, en determinados contextos, funcionar como estigma. Al estar vinculada a la acción (e interacción) de los individuos en espacios sociales, la lengua no es, *per se*, de naturaleza distinta de los fenómenos que veíamos en el apartado anterior; igual que aprendemos e incorporamos en nuestras relaciones, como criterios públicos y comunes, las categorías en función de las cuales percibimos y clasificamos los atributos de las personas (y los grupos) con las que interactuamos, también aprendemos e incorporamos como disposiciones o técnicas prácticas las reglas del uso del lenguaje, sus lógicas propias (ahora en plural): ambos fenómenos aparecen formando parte del mismo proceso de socialización. Por ello, no existe, como tal, un sistema de la lengua neutro que funcione como marco común para la comunicación entre agentes lingüísticamente competentes, sino usos del lenguaje más o menos sistematizados que, solidarios con el tiempo y las dinámicas sociales, han adquirido la orografía de la cultura en la que se han gestado, esto es: el código existe y, en cierta medida, obliga, pero como producto social y político¹⁷, no como condición de posibilidad (abstracta) de la comunicación, y menos de carácter privado. Pero eso no es todo, cabe reparar en una cualidad que hasta ahora hemos asumido implícitamente, ¿qué ocurre «si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *un solo* modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos» (304§) y lo consideramos como un tipo de acción, una acción que posee una fuerza que puede, en determinados contextos, ejercer un poder efectivo sobre la realidad y, especialmente, sobre los otros? Para entender esta cualidad e integrarla en la perspectiva que estamos elaborando nos será útil detenernos y explicar, aunque sea esquemáticamente, algunos planteamientos que J. L. Austin realiza en *¿Cómo hacer cosas con palabras?*

En la primera de las conferencias que componen esta obra y tomando como punto de partida la crítica de lo que llama «falacia descriptiva», esto es, la creencia de que la función exclusiva (o al menos central) del lenguaje es la descripción de estados de cosas, Austin introduce la noción de oración *realizativa*: aquellos casos en que «expresar la oración [que gramaticalmente tiene el aspecto de un enunciado tradicional] no es describir ni hacer aquello que se diría que hago al expresarme así, o enunciar que lo estoy haciendo: es hacerlo»¹⁸. A diferencia de las proposiciones descriptivas o, como él las denomina, constatativas, que funcionan, en palabras del Wittgenstein del *Tractatus*, como pinturas (*Bild*) de la realidad, este tipo de expresiones son acciones que constituyen el hecho que mencionan, por lo que no son susceptibles de ser saturadas por ningún estado de cosas, o lo que viene a ser lo mismo: no son verdaderas ni falsas. Austin pone varios ejemplos. La expresión “sí, juro” pronunciada cuando se asume un cargo, la de “bautizo este barco *Queen Elizabeth*” mientras se rompe una botella contra la proa de un barco, la cláusula “lego este reloj a mi hermano” en un testamento o la oración “te apuesto tres pesos a que mañana lloverá” en el contexto de hacer una apuesta, son todas ellas oraciones realizativas; cuando juro, nombro, lego o apuesto estoy *haciendo* cosas con palabras, el lenguaje no refleja la realidad, sino que incide sobre ella. Ahora bien, para que este tipo de expresiones sean efectivas «además de pronunciar las palabras correspondientes [...] es menester como regla general que

¹⁶ E. Goffman: Estigma. La identidad deteriorada, óp. cit., p. 150.

¹⁷ Cf. P. Bourdieu: ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos, Madrid, Akal, 2001, pp. 18-31.

¹⁸ J. L. Austin: Cómo hacer cosas con palabras, óp. cit., p. 6.

muchas otras cosas anden bien y salgan bien»¹⁹: se deben dar las circunstancias apropiadas (*condiciones de felicidad*) para que el realizativo tenga éxito, de lo contrario fracasará y se convertirá en un *infortunio*, como ocurre, por otra parte, con cualquier acción, a las que nunca calificaríamos de verdaderas o falsas. Así, condiciones de felicidad e infortunio constituyen un criterio paralelo al principio de verificabilidad de los enunciados constatativos. Ya que es fundamental atender a estas «circunstancias apropiadas» para comprender la naturaleza de la teoría de Austin, merece la pena que veamos cuales son:

«A. 1) Tiene que haber un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional; dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias. Además,

A. 2) en un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea,

B. 1) El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta y

B. 2) en todos sus pasos,

Γ. 1) En aquellos casos en que, como sucede a menudo, el procedimiento requiere que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada, y, además,

Γ. 2) los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad»²⁰

Las reglas A y B forman un conjunto separado de las Γ: el incumplimiento de estas no malogra la acción, aunque ello la haga en cierto modo defectuosa (*abuso*), mientras que si no se cumplen aquellas el realizativo pierde su efectividad y se convierte en un infortunio (*desacierto*). Por lo que se refiere a las primeras, las reglas B establecen los criterios de corrección y de completud que, en el caso de infortunio, son consideradas *malas ejecuciones*, y las A el de convencionalidad, *malas apelaciones* si se incumplen. No obstante, la característica que más llama la atención de estas condiciones de felicidad es la preponderancia de la regla A. 1) sobre las demás. Para que el realizativo tenga éxito ha de existir, antes que nada, un procedimiento convencional o una institución extralingüística que respalde la emisión de la oración (para lo que, como veremos, tal institución debe ostentar un determinado poder simbólico sobre el cuerpo social); la oración “yo os declaro marido y mujer” que da carta de validez al vínculo matrimonial es posible y exitosa porque existen la institución aceptada de la iglesia y la convención que establece que, en el contexto de la ceremonia del matrimonio, tales palabras, emitidas por tales personas, tienen unos efectos determinados. Esto daría lugar a lo que se ha denominado un «convencionalismo fuerte», que se opondría a concepciones que, como la de H. P. Grice, hacen un mayor hincapié en las intenciones del hablante a la hora de considerar tanto el éxito de los realizativos como la significatividad de los constatativos²¹. Antes de continuar con el problema de la convencionalidad de los actos del habla, que no es otro que el que venimos viendo de la imbricación del lenguaje en el contexto social, debemos considerar la reformulación (*fresh start*) que Austin realiza de su planteamiento al final de la séptima conferencia.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 11

²⁰ *Ibíd.*, p. 11.

²¹ *Cf.* A. Blanco Salgueiro: *Palabras al viento. Ensayo sobre la fuerza ilocucionaria*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 59-64. Hemos de señalar que, en lo que tiene de oposición a la consideración del lenguaje como conjunto de reglas trascendentales, innatas, abstractas, etc., de codificación semántica, este «hacer hincapié en las intenciones del hablante» a que nos referimos sería compatible con la orientación que pretendemos esbozar aquí, pero integrando a su vez, a la manera de Goffman, las pautas intencionales en un esquema relacional que dé cuenta de su posición en el espacio social.

La distinción entre realizativos y constatativos empieza a hacerse cada vez más problemática a medida que se profundiza en ella. Expresiones tales como “clasifico”, “sostengo” o, lo que es más paradójico aún, “enuncio que...” cumplen en apariencia el criterio del éxito y el infortunio, mientras que, por el contrario, algunas oraciones realizativas parecen depender de (inferir, presuponer...) la verdad o falsedad de ciertas proposiciones, como aquellas que enuncian el cumplimiento de las reglas o las que describen la ejecución del propio acto. Austin realiza varios intentos, sin resultados favorables, para mantener estas categorías. Busca criterios gramaticales o léxicos que sustenten una lista de verbos genuinamente realizativos; propone varios test prácticos para poder distinguirlos, o diferencia entre realizativos explícitos (aquellos que especifican la acción y su fuerza mediante la *forma realizativa*, es decir, utilizando el verbo en primera persona singular del presente del indicativo en la voz activa: “prometo”, “ordeno”, “determino”, etc.) y primarios (que no conllevan tal explicitación) e intenta reducir estos a aquellos, a la vez que introduce una hipótesis histórica en la que los realizativos implícitos serían los más primitivos. Finalmente, en lo que parece a la vez un fracaso y la radicalización del planteamiento inicial, desecha la distinción decir/hacer y defiende que incluso cuando enunciamos un hecho estamos realizando un acción: un acto de habla. El lenguaje queda de esta manera completamente integrado en la inter-acción de unos individuos que *hacen cosas* con él. De lo que se trata ahora es de distinguir aspectos de este *hacer*: «el acto lingüístico total, en la situación lingüística total, constituye el único fenómeno real que, en última instancia, estamos tratando de elucidar»²². En este contexto se ensayan, a modo de nuevos criterios de clasificación, varios sentidos en que podemos decir que hacemos cosas con palabras; criterios que, no obstante la presentación esquemática que haremos nosotros, exhiben la mayoría de las veces un característico matiz tentativo.

En primer lugar están los «actos locucionarios» (*locutionary act*), que son propiamente los que realizamos *de que* decimos algo. Este «decir» que es un «hacer» puede adquirir, a su vez, varios sentidos, por ejemplo: (i) realizamos un «acto fonético» cuando emitimos ciertos ruidos (*phone*), (ii) si esos ruidos se articulan de cierta manera, formando palabras y oraciones (*pheme*), el «acto es fático», y (iii) cuando usamos esas palabras y oraciones con un «sentido» y una «referencia» (*rheme*) estaríamos realizando un «acto rético». Por otra parte, nos dice Austin, «realizar un acto locucionario es, en general, y *eo ipso*, realizar un acto ilocucionario (*illocutionary act*)»²³, en la medida en que el acto *de* decir algo conlleva, comúnmente, el acto que realizamos *al* decir ese algo, o dicho de otro modo: el acto ilocucionario es la manera en que usamos el lenguaje. La «doctrina de las fuerzas ilocucionarias» sería, por ello, una disciplina que se ocuparía del estudio de las diferentes clases de funciones que adquiere el lenguaje como una forma de acción en contextos convencionales. Vemos, por lo tanto, que lo que en Wittgenstein era algo así como una apología de la multiplicidad adquiere en Austin un sentido teórico y programático más claro²⁴. Finalmente habría que mencionar los «actos perlocucionarios», que son los resultados que se siguen de utilizar el lenguaje en la acción, esto es, las consecuencias de un acto ilocucionario que es también, como hemos visto, una locución.

El sentido en que decimos que «alguien hace algo con el lenguaje» que nos interesa aquí es el del acto ilocucionario. Este no es una mera consecuencia de la locución (ni esta, cabría subrayar, un mero efecto físico), sino que hace «referencia a las convenciones de la fuerza ilocucionaria en cuanto gravitan sobre las circunstancias especiales de la ocasión en que la expresión es emitida»²⁵, esto es, para que un acto de habla tenga fuerza ilocucionaria no es suficiente con pronunciar las palabras, se deben cumplir unas condiciones de felici-

²² J. L. Austin: *Cómo hacer cosas con palabras*, óp. cit., p. 97.

²³ *Ibíd.*, p. 64.

²⁴ Esto se aprecia más claramente en el intento de realizar, en la última conferencia, una taxonomía de las fuerzas ilocucionarias a partir de los verbos que antes constituían la forma del realizativo explícito. De esta manera establece, de modo provisional, cinco clases de verbos: (i) los judicativos, (ii) los ejercitativos, (iii) los compromisorios, (iv) los comportativos y (v) los expositivos. Cf. *Ibíd.*, pp. 98-108.

²⁵ *Ibíd.*, p. 75.

dad como las que veíamos en el caso de los realizativos. Sin embargo, Austin no precisar en ningún momento qué entiende por «convenciones de la fuerza ilocucionaria» ni, más en general, por convención. Desde el punto de vista que proponemos aquí, el acto ilocucionario no haría necesariamente referencia a algo así como un contrato entre individuos conscientes que instauraría una serie de normas explícitas y vinculantes para esos mismos individuos²⁶, de la misma manera que no era necesario un cálculo en las cabezas de los hablantes según reglas definidas que garantizaran futuras aplicaciones, sino que tendría como trasfondo un tipo de saber práctico incorporado a través del proceso de socialización. Es en el espacio de interacción entre agentes socialmente desiguales pero con un bagaje cultural común que comporta, como hemos visto con Goffman, una determinada categorización de la realidad, donde los actos de habla encuentran su punto de apoyo «extralingüístico» (si es que tiene algún sentido hablar de extra o intra lingüístico, al menos en el sentido tradicional, desde el momento en que desechamos la distinción decir/hacer). Así, el concepto de convención sobre el que se sustenta el acto ilocucionario sería reformulado de manera que, por un lado, incorporase la necesidad de concretar una esfera de acción en el espacio social que permitiese, como vimos cuando hablamos del estigma, considerar la noción de fuerza desde una perspectiva relacional y, por otro, que introdujese el enfoque de la estructura o, más propiamente, de la dominación en la consideración de los actos de habla. Una reformulación así evitará el planteamiento del problema de la convención en términos de un vínculo político entre sujetos abstractos y, por ende, nos libraría de caer en las «robinsonadas» individualistas que, no sin ironía, Marx reprochaba al contractualismo de los economistas clásicos que les llevaba a proyectar la noción moderna de individuo cuando intentaban explicar el origen de la producción económica²⁷.

Los planteamientos de Wittgenstein y de Austin que hemos expuesto hasta ahora nos han ayudado a considerar el fenómeno lingüístico en un doble movimiento: por un lado, al hacer hincapié en la dimensión práctica del lenguaje nos permiten comprender el hecho de que, en general, la forma de hablar puede configurar la identidad (social, personal y del yo) de un individuo, o de un grupo de individuos, en el sentido que vimos con Goffman y, precisamente por ello, nos pondría en condiciones de poder defender una concepción más amplia de la «fuerza de las palabras», para lo que cabría hablar, en vez de «acto lingüístico total, en la situación lingüística total», de acto lingüístico social, en una situación lingüística social. En este sentido, en el siguiente apartado intentaremos coordinar estas nociones en el marco sociológico que desarrolla P. Bourdieu en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*.

Lenguaje, estigma y dominación simbólica

Como apuntábamos antes, considerar el modelo general de la lengua como el fundamento último de todos los actos de habla puede escamotear no solo una posible genealogía de las categorías en las que este se articula, sino además la misma posición del modelo dentro de la estructura social. El código no es el marco neutral sobre el que se ejecuta un intercambio de información entre agentes desinteresados o, al menos, con intereses ajenos al propio intercambio, sino que constituye una forma de legalidad que arraiga en prácticas sociales atravesadas por unas determinadas relaciones de poder entre grupos dominantes, económica y simbólicamente, y grupos dominados. Desde esta perspectiva la distinción -en el doble sentido de separación e importancia- entre lengua y habla(s) se torna una distinción con fundamentos sociales y políticos: «es en el proceso de constitución del Estado cuando se crean las condiciones de la creación de un mercado lingüístico unificado y dominado por una lengua oficial»²⁸. Así, este «mercado lingüístico unificado» que supone la estructura del

²⁶ Para una exposición de la convención en este sentido según el planteamiento de D. Lewis, cf.: A. Blanco Salgueiro: *Palabras al viento. Ensayo sobre la fuerza ilocucionaria*, óp. cit. p. 54.

²⁷ Cf. K. Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970, p. 247.

²⁸ P. Bourdieu: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, óp. cit., p. 19.

Estado y sus instituciones, como la administración, el sistema educativo o los diferentes tipos de ceremonias oficiales -lo que podríamos denominar, más genéricamente, *esferas del espacio público constituido*- está regulado por un criterio de corrección o una «ley de precios» que establece el valor simbólico objetivo de lo que ahora, después del proceso de unificación, son variedades dialectales, diastráticas, diafásicas, etc., por su relación con respecto a la lengua legítima. Esto, ciertamente, marca un «adentro» y un «afuera» lingüísticos, pero no en función de diferencias codificadas en la lengua, ni siquiera de unas mayores capacidades técnicas, sino en relación al estatus de los hablantes. De esta manera, el acceso a este mercado no es homogéneo, sino que presupone una distribución desigual de los medios de producción y reproducción lingüísticos, esto es: parte de, y a la vez consolida, una determinada jerarquía.

Una teoría de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla ha de tener en cuenta estas características de la realidad social que en la ambigua noción de convención no quedaban explícitas. Dos o más agentes que interactúan en una de esas esferas del espacio público, pongamos por caso una institución universitaria, tienen tantas más posibilidades de validar una forma de hablar, es decir, pueden hacer más o menos cosas con palabras, cuanto más adecuada sea su situación con respecto a la que marca la norma. Dominar la lengua oficial en esos contextos supone tener a favor la ley de precios que regula «el mercado» y, por ende, tener la capacidad de valorar y hacer valorar objetivamente los propios productos lingüísticos en el intercambio con otros agentes cuyos productos no cuentan con esa garantía. Entonces todo marcha sobre ruedas, el viento sopla a favor. El individuo, como representante de un grupo privilegiado, obtiene así una serie de beneficios y acumula un mayor poder simbólico, es decir, no sólo posee una posición dominante dentro de la estructura social, sino que además recibe el reconocimiento de aquellos que carecen de esos mismos beneficios por pertenecen a grupos desfavorecidos.

Esto puede generar distintas dinámicas en la correlación que se establece entre la «lengua de Estado» y la posición que ocupa el grupo del hablante. Bourdieu pone algunos ejemplos. El vínculo que mantienen con el código algunas posiciones intermedias de la escala social suele estar marcado por el fenómeno de la hipercorrección lingüística: debido a su situación, los miembros de la pequeña burguesía están en condiciones de percibir, por un lado, las pautas que marca la lengua legítima y, por otro, la distancia que les separa con respecto a ellas, por lo que, en un intento por conseguir mayores cuotas de poder simbólico, se ven forzados a salvar esa distancia mediante un sistemático esfuerzo de corrección. Por el contrario, con respecto a las clases dominantes se produce un fenómeno de hipocorrección, es decir, su posición privilegiada les brinda la posibilidad o el lujo de «hablar mal» y que esto sea percibido, no como una transgresión de la norma, sino como una forma de distinción. Así se generan lo que Bourdieu denomina «estrategias de condescendencia», que consisten en «beneficiarse de la relación de fuerzas objetiva entre las lenguas que en la práctica se enfrentan [...] en el acto mismo de negar simbólicamente esa relación, es decir, la jerarquía entre esas lenguas y quienes las hablan»²⁹. Para ilustrar esto pone el ejemplo del alcalde de Pau, una aldea del sur de Francia, que en una ceremonia en honor a un poeta de la región pronunció unas palabras en bearnés (variedad del gascón, idioma que se habla en algunas zonas del sur de Francia), a lo que un diario en lengua francesa escribía: «este detalle conmovió mucho a los asistentes»; para que esto sea considerado un detalle conmovedor, comenta Bourdieu, por personas cuya lengua materna es el bearnés, se debe dar por supuesta, aceptada y para nada cuestionada, la relación de subordinación de esta lengua con respecto al francés. Por otro lado, podríamos añadir que la improbabilidad sociológica del movimiento contrario, es decir, que alguien que pertenece, no ya a la clase media, sino a un grupo con una forma de hablar considerada un estigma en el ámbito de la esfera pública intente adoptar públicamente la lengua legítima para obtener beneficios simbólicos, mueve más a risa que a emoción. La literatura picaresca abunda en ejemplos de este tipo³⁰.

²⁹ *Ibíd.*, p. 42.

³⁰ Cf. E. López Castellón: *Evocación de Quevedo y guía para la lectura de "El buscón"*, en: F. de Quevedo: *El buscón*, Madrid, P. P. P., 1984.

Las condiciones de felicidad de los realizativos que veíamos en Austin apunta, creemos, en esta dirección: un juicio emitido por un niño o un adulto ebrio, una promesa hecha por alguien que ostenta la marca de la traición, el juramento del matrimonio dentro de una obra de teatro o, más significativo aún, la opinión política de ciertos grupos marginados de la esfera pública, son casos evidentes de infortunio debido a la distribución desigual de roles sociales. No obstante, apelar a «convenciones del acto ilocucionario» o al «acto lingüístico total, en la situación lingüística total» puede hacernos entrar por la puerta de atrás en el mismo embrollo del que pretendíamos salir invocando las convenciones; de la misma manera, apelar a éstas sin más especificaciones puede dejar fuera de consideración dinámicas sociales que no forman parte explícita de una institución oficial, como ocurre con las estrategias de condescendencia, sino que presuponen una jerarquía de relaciones entre grupos e individuos no siempre manifiesta, pero aceptada implícitamente, que determina eso que hemos llamado la probabilidad o coherencia sociológica. En este sentido, cabe señalar que los procesos que venimos viendo no son concebidos necesariamente por los agentes que forman parte de ellos a la manera de normas o leyes explícitas -precisamente una de las claves de su eficacia simbólica es que funcionan como creencias y no alcanzan el nivel de la consciencia. Como vimos cuando hablábamos de Wittgenstein, se trata más bien de una forma de conocimiento práctico, incorporada a través de la relación del individuo con el mundo social y marcada, por ende, por la posición de aquel y de su grupo en este; esto es algo similar, simplificando mucho, a lo que Bourdieu denomina *habitus*. Ahora, a la luz de esta perspectiva, hemos de volver a considerar el estigma.

Como vimos en el primer apartado, el estigma es el símbolo que manifiesta una tensión (negativa) entre la identidad social virtual y la identidad social real de un individuo o grupo de individuos; identidades que son, a su vez, formas de clasificación socialmente constituidas. Pero ¿qué significa esto? El conjunto de atributos o cualidades que asociamos a una determinada identidad presupone, en primer lugar, la posibilidad de agrupar esos mismos atributos de diferentes maneras y, por ende, exige una coherencia que los legitime como conjunto, algo que, por otra parte, sólo puede venir dado en la relación de oposición con respecto a otros conjuntos de atributos, esto es: las identidades y los grupos que estas pueden generar se constituyen en constante diálogo o lucha con el resto de la estructura social. De esta manera, una cierta cualidad se convierte en un estigma para un individuo cuando delata su pertenencia a una categoría o grupo excluido, total o parcialmente, de la esfera de interacción en la que, ilegítimamente, se encuentra, lo que le degrada o provoca una reclasificación a una identidad inferior en la jerarquía social.

Ciertamente, el estigma es una noción de carácter relacional, ya que toda identidad tiene una esfera de interacción en la que el agente es relativamente «normal»: el atracador entre sus compinches, la prostituta con sus compañeras, el enfermo mental, el expresidiario o el recluta con sus camaradas de reclusión, etc. Pero, sin embargo, esto no nos debe hacer olvidar que, aunque el estigmatizado encuentre *su lugar*, este lugar es excluyente con respecto a las esferas de interacción donde realmente se juega el prestigio y en las que los grupos dominantes tienen la identidad correcta y aquél, en cambio, se encuentra expuesto a la tensión que provoca su marchamo. Las identidades que son adscritas a un estigma forman parte, con respecto al conjunto de la sociedad, de la clase de los dominados, por lo que los agentes que las ostentan se ven impedidos, en lo que antes llamábamos esferas del espacio público constituido, para obtener cualquier tipo de beneficio simbólico: puesto que no pueden satisfacer algunas «condiciones de felicidad» debido a la posición de su grupo en el espacio social, sus palabras valen muy poco en las decisiones que conciernen a lo más noble o sagrado de la sociedad, como la política: no tienen voz ni voto. Esto puede dar lugar a una de las formas más sutiles de censura, que consiste en dar la palabra públicamente a quien, por su estatus, carece de ella: sería algo así como permitir al soldado, en un momento dado, dar órdenes a sus superiores para intentar mostrar ceremonialmente que la jerarquía «no es lo más importante», cuando precisamente en ese “permitir dar órdenes” cabe todo lo que oficialmente se quiere poner en suspensión. Hechas estas apreciaciones que en Goffman no quedan del todo claras, atendamos a algunas situaciones en las que ciertas características del modo de hablar pueden funcionar como marcadores del estigma.

En primer lugar, una buena muestra de ejemplos de lo que podríamos denominar, teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, *estigmas lingüísticos* la podemos encontrar en la obra *Lumpen, marginación y jerigonza*, del escritor Alfonso Sastre. Aunque el autor no vincule explícitamente las formas de expresión con una determinada estructura de relaciones sociales, ni problematice lo que tiene que ver con las esferas de interacción (víctima, nos parece, de un justo espíritu reivindicativo), algunos de sus apreciaciones nos serán útiles para ilustrar los fenómenos que estamos explicando. En este peculiar ensayo dedicado al estudio de algunos tipos de habla marginales («hablas calientes»), Sastre describe los sistemas de las lenguas, en el sentido saussureano, como «lenguas imperiales» o imperialista diseñadas para reducir cualquier forma de expresión alternativa o «habla marginal» a la uniformidad del código. Todo lo que no pase por este filtro queda excluido y tachado, con connotaciones cuasi morales, de error, fallo o incorrección lingüística. Esta característica impositiva hace, por ejemplo, que un hablante del gallego o un andaluz «llegue a pensar que *habla mal*» y que los argots, «hablas ilegales» propias de ambientes de marginalidad, «puedan llegar a dar miedo y asco». El usuario de una de estas hablas queda descalificado, a los ojos de los demás y a los suyos propios, si utiliza estas formas de expresión («pronunciar palabras en esa lengua te arroja al cubo de la basura»), por lo que se ve abocado al disimulo cuando se encuentra en la esfera pública: «una bella lengua puede convertirse en una expresión para la cocina, para el retrete familiar; en una expresión que teme al sol de la calle y que se borra, como un vergonzoso atavismo, del plano de la cultura: de las escuelas, de las publicaciones, del teatro (donde pervive en forma de grosero sainetón), de la radio y del cine»³¹. La característica principal de estas hablas marginales o argots, nos dice Sastre, es que respetan por lo general la sintaxis de la lengua oficial, pero varían significativamente su léxico, y ello principalmente de cuatro maneras: (i) se sustituyen voces por otras procedentes de un código ajeno (e.g. romanó o caló): “bato” por padre, “chai” por prostituta, “chanelar” por entender, “randa” por ladronzuelo o “najarse” por huir; (ii) se modifican palabras del código oficial (apócope, paragoge o sufijos, trueques de letras o de sílabas, etc.): “cará” por carajo, “mesuna” por mesón, “fondela” por fonda o “jermu” por mujer; (iii) sustituciones poéticas (metáforas, sinédoques, metonimias, etc.): “cigüeños” por guardias civiles, “alondra” por albañil, “blancosa” por sábana o “filoso” por cuchillo; y (iv) introducción de voces más o menos arbitrariamente inventadas³².

No obstante, a este tipo de características descritas por Sastre en función de categorías *propia*mente lingüísticas nosotros habríamos de añadir que existe todo un abanico de cualidades vinculadas a los modos de expresión, como tonos, acentos, formas de articulación, cadencias discursivas, volumen de la voz, formas de gestualidad e incluso posiciones corporales, que funcionan como marcadores corporeizados de información social acerca de las cualidades permanentes de un individuo, es decir, delatan su identidad y, por ello, pueden convertirse en estigmas. Cuando esto ocurre y uno o varios de esos factores, que forman parte de ese saber práctico del uso del lenguaje adquirido en el contexto de un modo de vida, se convierten en estigmas, ponen al individuo en situación de recurrir, para ocultar o disimular el descrédito que su marca produce en la esfera del espacio público, a lo que antes denominábamos técnicas de encubrimiento y de enmascaramiento, una maniobra que no hace sino reflejar una forma de dominación simbólica: «nunca se manifiesta tan claramente como en las correcciones -coyunturales o constantes- que los dominados, por un desesperado esfuerzo hacia la corrección, llevan a cabo, consciente o inconscientemente, sobre los aspectos estigmatizados de su pronunciación, de su léxico -con todas las formas de eufemismo- y de su sintaxis; o en la angustia que les hace “perder los nervios” incapacitándoles para “encontrar las palabras” como si súbitamente se vieran desposeídos de su propia lengua»³³. La propia forma de hablar, en contextos dominados por la lengua oficial, puede causar vergüenza y, con facilidad, provocar el silencio. El individuo piensa y ciertamente sabe, pues ha heredado, a modo de creencias inconscientes, esas formas de clasificación constituidas en relación a la escala social, que su habla le sitúa en una posición desventajosa, reconoce, antes o incluso sin que la tensión del

³¹ A. Sastre: *Lumpen, marginación y jerigonza*, Madrid, Legasa, 1980, p. 102.

³² Cf. A. Sastre: *Lumpen, marginación y jerigonza*, Madrid, Legasa, 1980, p. 1109-110.

³³ P. Bourdieu: ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos, óp. cit., p. 26.

estigma llegue a manifestarse de *facto*, que ese no es su sitio. Podríamos añadir, además, que la posición de un individuo configura, a través de ese conocimiento práctico incorporado, el universo de sus posibles expectativas. Esta situación la podemos apreciar muy claramente en el siguiente caso.

En un estudio realizado en los años sesenta, el antropólogo noruego Harald Eidheim describe el modo en que convivían las comunidades noruega y lapona del Finmarken, al norte de Noruega. El pueblo lapón era una etnia con unas señas de identidad fundadas en una tradición y una lengua propias, sobre todo en las regiones del interior donde aún mantenía un tipo de vida nómada con una economía ligada al pastoreo de renos. Sin embargo, en las comunidades de la costa, en la zona de los fiordos, los lapones habían adoptado un modo de vida similar al de los noruegos, basado en la pesca, la agricultura y en el mantenimiento de pequeñas granjas familiares, sustituyendo los campamentos móviles por casas estables y abandonando las tradiciones de sus pares del interior. En estas comunidades Eidheim observa que, en las esferas de interacción pública, dominadas por pautas culturales noruegas, la identidad étnica lapona funcionaba como un estigma. Esto exponía a los individuos lapones a un dilema entre su propia identidad y la convivencia en una comunidad que, en parte, los marginaba: «para obtener los bienes materiales y sociales que aprecian, y para compartir las oportunidades existentes en la sociedad, esta gente se ve obligada a suprimir o a encubrir las características sociales que los noruegos toman como signos del lapón»³⁴. Mientras que en las esferas de interacción privadas los agentes interactuaban sin ningún tipo de restricción, comentando abiertamente los quehaceres cotidianos y las relaciones con otras comunidades laponas, existía un acuerdo tácito o, mejor dicho, una predisposición acerca del comportamiento en los espacios públicos, donde se desplegaban una serie de técnicas de enmascaramiento de la propia identidad, como huir de los enfrentamientos en público con alguien de etnia noruega o pasar desapercibido en la medida de lo posible, tratar de contrarrestar los tópicos que los noruegos tenían de ellos, por ejemplo acerca de la higiene, demostrando constantemente cuán limpias tenía sus casas o, por supuesto, evitando hablar en público en su propia lengua, lo que era considerado una ofensa aunque hubiera mayoría de lapones en la interacción: «fuera de los hogares, el lapón era un medio de comunicación en todo el distrito, pero la conducta en relación al lenguaje es de tal índole que el dialecto lapón está considerado como un lenguaje en clave o secreto y se habla regularmente sólo en situaciones donde participan identidades laponas confirmadas»; a los lapones «les preocupaba no hablar perfectamente el noruego y el menosprecio y ludibrio al que frecuentemente estaban expuestos por este y otros motivos en interacciones con los noruegos»³⁵. El idioma y todas las características asociadas a una forma de expresión funcionaban, en contextos públicos, como los indicadores de una identidad degradada; en los casos en que otras cualidades no demostraran lo contrario, poder manejar el estigma suponía una mayor integración en la comunidad y, por ello, mayores beneficios simbólicos (y posiblemente económicos); en cambio, cuando esto no era posible, pasar desapercibido siempre era una manera de atenuar el efecto transgresor de su defecto y conseguir un menor rechazo.

Así, como venimos viendo, una situación de desventaja produce y se reproduce a través de una serie de conductas y de formas de categorizar, entre las que se encuentra el uso del lenguaje. Las maneras que cada agente tiene de hacer cosas con palabras no son homogéneas, sino que están atravesadas por este tipo de relaciones sociales que les aportan su sentido práctico. En definitiva, la fuerza y el uso de las palabras no puede ser disociado de estas dinámicas sociales sin correr el riesgo de distorsionar fenómenos prácticos intentando explicarlos a partir de categorías ajenas a ellos.

³⁴ H. Eidheim.: «Cuando la identidad étnica es un estigma social», en: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, F. Barth (comp.), México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 58.

³⁵ *Ibíd.*, p. 57.

Conclusiones

Como hemos venido viendo, el vínculo político que articula la relación entre los diferentes grupos que constituyen una comunidad no es homogéneo. Lo que tradicionalmente se intentó racionalizar mediante la metáfora del contrato social entre individuos equivalentes y equiparables, y que en sociedades occidentales con sistemas políticos democráticos tiende a consolidarse como el relato institucional oficial, adquiere ahora, a la luz de lo que hemos dicho sobre el estigma, unas características distintas. La colectividad marca, ciertamente, un espacio que podríamos denominar de «objetividad política», donde se representa y consolida el lazo entre los agentes que participan del juego social y de donde, como vimos, se derivan ciertos beneficios simbólicos. Las instituciones del Estado, o lo que hemos venido llamando genéricamente «esferas de interacción del espacio público constituido», funcionarían así como fuentes de legitimidad social. Ahora bien, esta legitimidad, respaldada por la práctica y la conducta de los agentes, está relacionada con una distribución desigual, en cuanto al prestigio, de las categorías o identidades que constituyen la colectividad. Precisamente el estigma, señal de una identidad social deteriorada, presupone un «afuera» relativo de ese marco de neutralidad que representa el espacio público y una jerarquía en el reparto de los recursos para acceder a él. Los actores sociales que poseen estas marcas y que, como el resto, han adquirido en el proceso de socialización unas determinadas formas de categorizarlas, se ven apartados, total o parcialmente, del vínculo político, expuestos en la interacción con otros agentes a unas dinámicas que confieren un significado nulo a sus acciones o, como lo denominamos en la introducción, un valor político negativo. Aunque cada identidad tiene adscrita, en función de su posición en la escala social, una esfera de interacción en la que el individuo encuentra su lugar (está en *su sitio*), en el caso de las identidades estigmatizadas este *topos* es marginal con relación al conjunto de la sociedad y, por ende, con respecto a las esferas del espacio público en las que se escenifica «lo político».

Partiendo de esta perspectiva, el objetivo de nuestro trabajo era, como dijimos, explorar algunas claves para una posible orientación que nos permitiese integrar una multiplicidad de modos de expresión o maneras de usar el lenguaje en el contexto de la interacción entre individuos que ostentan identidades sociales con distinto grado de legitimidad. Para ello hemos sometido a crítica la concepción según la cual el lenguaje funciona como un sistema de reglas formales de codificación semántica, lo que supondría otorgar a la lengua el papel de condición de posibilidad de la comunicación y abstraerla, por ende, del contexto social en el que opera, desalojando así el problema de la práctica al ámbito residual del habla (en el sentido de la lingüística clásica). Por el contrario, hemos defendido que el lenguaje está ligado a unas prácticas sociales concretas, en las que desempeña un rol y en virtud de las cuales adquiere su significado. Esto nos ha permitido defender que hablar es actuar. Y actuar, además, en contextos convencionales (o sociales), lo que nos ha acercado a la noción de «acto de habla». Por utilizar el slogan austiniano, «hacemos cosas con palabras» y este «hacer» reviste una fuerza ilocucionaria o, lo que creemos es lo mismo, una efectividad social que está estrechamente vinculada a la posición del hablante. El valor de las palabras, su fuerza, tiene que ver con la identidad a la que se las adscriba y el espacio que esta ocupe en la escala social; si una determinada forma de expresión está ligada a posiciones marginales, utilizarla en contextos públicos «te arroja al cubo de la basura», por utilizar la expresión de Sastre. Así, las diferencias sociales se producen y reproducen también en el ámbito de los intercambios lingüísticos. Un modo de hablar puede funcionar como un verdadero estigma, es decir, como un marbete que pone de manifiesto la identidad degradada de un individuo, lo que le aleja, a él y a su grupo, del vínculo político que se escenifica en ese espacio de objetividad que aludíamos antes, y le priva de los beneficios simbólicos que de él se derivan; por decirlo con otras palabras: el contrato social está expresado en una determinada lengua, considerada la lengua legítima, a la que no todos tienen el mismo grado de acceso.

De esta manera hemos realizado un movimiento en un doble sentido: buscando relacionar lenguaje y estigma nos hemos apoyado en concepciones que vinculan el uso del lenguaje con la acción y, al hacerlo, hemos interpretado esas mismas concepciones desde la perspectiva que nos proporciona el estigma y la interacción social. No obstante, esta maniobra no está exenta de dificultades. En primer lugar, habría que tematizar más

en detalle las dinámicas que se establecen entre la estructura social y la constitución de la identidad, lo que nos pondría en una mejor posición para realizar una hipotética genealogía del estigma. Por otra parte, para comprender con más precisión la manera en la que incorporamos las disposiciones prácticas ligadas a la identidad social, entre las que hemos identificado el uso del lenguaje, deberíamos especificar su estatuto a la hora de explicar la conducta de los agentes, es decir, habría que elaborar una teoría de la acción que nos permitiese conceptualizar los contenidos intencionales de un sujeto como constitutivamente dependientes de estas dinámicas prácticas. Por último, deberíamos pertrecharnos de unas mejores herramientas conceptuales que eliminasen las ambigüedades al abordar los fenómenos del lenguaje desde la perspectiva de la interacción social³⁶. No obstante, los límites espaciales y temporales impuestos a este trabajo y a quien escribe, obligan a posponer una posible solución de estos problemas a un impreciso futuro.

Bibliografía:

- AUSTIN, J. L.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1998.
- BLANCO SALGUEIRO, A.: *Palabras al viento. Ensayo sobre la fuerza ilocucionaria*, Madrid, Trotta, 2004.
- BOURDIEU, P.: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 2001.
- EIDHEIM, H.: «Cuando la identidad étnica es un estigma social», en: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, F. Barth (comp.), México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1976.
- GOFFMAN, E.: *Estigma. La identidad deteriorada*, trad. Leonor Guinsberg, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006.
- KENNY, A.: *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- KRIPKE, S.: *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, trad. A. Tomasini Bassols, México D. F., U.N.A.M., 1989.
- MARX, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. J. Merino, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970.
- QUEVEDO, F. DE: *El buscón*, Madrid, P. P. P., 1984.
- SASTRE, A.: *Lumpen, marginación y jerigonça*, Madrid, Legasa, 1980.
- SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984.
- SEARLE, J. R.: *¿Qué es un acto del habla?*, en L. M. Valdés Villanueva: *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1999.
- WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*, trad. A. García Suarez y C. Ulises Moulines, Madrid, Gredos, 2009.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Gredos, 2009.

³⁶ Véase, *infra*, nota 1.