

La efervescencia social como problema de investigación*

Nicolas MARIOT

1.

Francia, mayo de 1995. Jacques Chirac es elegido Presidente: una muchedumbre entusiasta ocupa la parte baja de los Campos Elíseos, festejando hasta la madrugada. El pueblo de izquierda se aglutinó en la plaza de la Bastilla el 10 de mayo de 1981, el de derecha puede finalmente devolverle la mano: el nuevo jefe de Estado se detiene en los semáforos, los tiempos cambian. La celebración de la victoria ha sido organizada en la plaza de la Concordia, lugar especialmente escogido para inspirar el comentario de los mejores especialistas de los episodios emblemáticos de la historia de Francia, o al menos de los especialistas de la trayectoria del General De Gaulle.

12 de julio de 1998. Francia gana, en “su casa” y en “la periferia”, su primera copa mundial de fútbol. Otra vez y durante dos días la “avenida más bella del mundo” ha sido invadida: el acontecimiento ocasiona una celebración mediática y política asombrosa, termina siendo “la epopeya de los Azules” y el símbolo de una Francia abigarrada. La lección es la siguiente: la “integración republicana”, tan deteriorada según algunos, se ofreció no obstante a la mirada de todos con ocasión de un triunfo elíseo alegre y multicultural. *Le Nouvel Observateur* titula: “Nos hemos amado tanto”.

* Texto traducido por Daniela Cuadros Garland y Stéphanie Alenda.

5 de mayo 2002. Jacques Chirac es reelegido en la segunda vuelta de la elección presidencial frente al líder de la extrema derecha Jean-Marie Le Pen, luego del fracaso electoral del candidato socialista en la primera vuelta. La multitud se agolpa en la plaza de la República. Sin embargo, el lugar no recuerda en nada lo que fue la celebración siete años antes: el electorado se concertó para apoyar masivamente esta elección contra la xenofobia y las imágenes televisivas muestran una multitud claramente más popular que burguesa, manchada con banderas argelinas, marroquíes o palestinas. Desde hace varias semanas todo el mundo sabía, sin embargo, que los franceses de origen árabe, sobre todo los jóvenes, hubiesen preferido escupir en vez de aplaudir al Presidente. ¿Será ésa la razón del largo silencio televisivo que precedió los cortos y tímidos comentarios de los aguerridos profesionales de la exégesis política, quienes teóricamente debían estar en el mejor pie verbal para opinar sobre esta verdadera cumbre del campeonato político?

2.

Todas las marchas en los Campos Elíseos, las concentraciones, los desfiles excepcionales (la lista de las formas de ocupación de la avenida es evidentemente bastante más larga) son por excelencia acontecimientos que se prestan para los comentarios que, habitualmente y casi por reflejo, son engalanados por periodistas, políticos o expertos: en efecto, ¿quién puede resistir el placer de manejar el símbolo, de transformar la bandera en tótem originario, de evocar el espesor semántico del instante o de invocar los grandes momentos de la historia (es bien sabido que los reyes disfrutaban también del triunfo, del mismo modo que el pueblo gustaba de la congregación)? Más aún ¿quién resiste el placer de magnificar la comunión nacional (o partidaria) puesta en escena en esas ocasiones?

Espero que esta inflación simbolista sólo figure aquí como pregunta de investigación. En cambio, me centraré casi exclusivamente en un aspecto de estos acontecimientos (o mejor dicho de sus relatos) que al parecer peca de obviedad: el hecho que la multitud se encuentre en ellos, según las interpretaciones, entusiasta, expresiva, alegre, (sobre)excitada o delirante; en fin: que el alborozo sea total.

3.

En los resúmenes malintencionados presentados más arriba, hay un aspecto de las cosas que cumple una función esencial aunque desapercibida: si estos acontecimientos multitudinarios suelen tener tantas consecuencias “unificadoras”, suscitar tantos comentarios “integradores” o expresar con tanta facilidad su “poder performativo”, es primero que nada porque identificamos en ellos comportamientos motivados por algo específico, en los cuales parece ciertamente posible apoyarse para construir un comentario sobre los estados de ánimo de los participantes.

En cada uno de los ejemplos anteriores, los relatos de los acontecimientos siguen el mismo tipo de secuencia: comienzan dando cuenta del comportamiento de la gente presente (estaba entusiasta, emocionada, reivindicativa, etc.) y luego infieren de esta descripción conductual (salvo en el caso excepcional –y por lo mismo interesante– de la plaza de la República en la tarde de la reelección de J. Chirac en el 2002) conclusiones respecto al estado de ánimo de la multitud. En todos los casos, la certificación de la efervescencia es la protagonista central de la unión de los cuerpos congregados. Como bien dice un periodista de *L'Aurore*, comentando una visita del General De Gaulle, “ahí están los hechos”:

“Conservo la imagen de las largas avenidas de Toulouse, de las plazas donde multitudes compactas y cariñosas se amontonaban. El calor de la acogida aumentaba a medida que el sol subía en el cielo despejado. Por la tarde, el calor reventó alegremente en la ciudad universitaria debido a una juventud ardiente, y al atardecer, en la plaza del Capitolio, debajo del balcón adornado de terciopelo escarlata, donde el General De Gaulle hablaba, la multitud era incalculable; aclamaba generosamente al jefe de Estado y cantaba con él una *Marsellesa* intensa. Ahí están los hechos y quien dijese lo contrario estaría mintiendo”¹.

La aparente obviedad de la efervescencia: eso fue lo que me intrigó, lo que intenté transformar en problema de investigación. ¿Cuáles son esos hechos, qué atestiguan, de dónde proviene que sea tan natural recurrir a ellos como comprobación; por último y sobre todo, por qué resulta tan difícil cuestionarlos sin ser tachado de mentiroso?

4.

Esta interrogante me pareció prontamente tanto más central, cuanto que ciertas características del campo de estudio relativo a los problemas del comportamiento de la multitud, la levantaban con particular acuidad. Sin embargo, cabe señalar que este trabajo no pretende ser una recolección de acontecimientos de envergadura, dispersos, privados incluso del vínculo comparativo. Trata más bien de la larga historia de una práctica de soberanía: las visitas de los jefes de Estado a las provincias metropolitanas francesas durante los siglos XIX y XX. La función del jefe de Estado sufrió en efecto profundas transformaciones jurídicas y políticas durante este periodo. Se impuso asimismo como la interrogante central de este trabajo. Es decir, la investigación sobre la larga duración [*longue durée*] permite constatar rápidamente que más allá de los cambios de régimen, más allá de los cambios de mayoría parlamentaria o del cambio de etiqueta política del titular de la función, las manifestaciones de “reconocimiento de los hechos” en los relatos de los viajes presidenciales parecen perdurar con una continuidad muy notable. La interrogante se convierte entonces en la siguiente: ¿acaso es precisamente el hecho de recurrir a las muestras de la efervescencia, lo que explica la continuidad de la práctica? ¿Es eso lo que permite dar cuenta de la eficacia de las

1. *L'Aurore* del 16/02/1959.

visitas de autoridades, al menos según la perspectiva de quienes hacen uso del registro preformativo?

Este punto es decisivo, en particular porque permite evitar el argumento del sesgo propagandístico que consiste en presuponer la insinceridad de los informes escritos sobre los viajes presidenciales por individuos proclives a la adulación servil o quienes estarían fundamentalmente preocupados por no desagradar (autoridades locales, prefectorales, policiales, periodistas acreditados). El postulado del ejercicio de una manipulación parece ser el primer reflejo aprensivo, bastante clásico, ante la “oficialidad” de las fuentes utilizadas para estudiar la opinión o la popularidad. Sin embargo, en esta materia la crítica de las fuentes no debe centrarse principalmente en las instituciones que las produjeron, sin antes considerar la lógica misma de la demostración. El análisis exhaustivo de esta lógica debería llevar al observador o al analista a una conclusión que le parecerá paradójal, en un primer momento: a través de un sinnúmero de descripciones y de informes, lo que se hace en forma similar y recurrente es dejar constancia del unanimismo festivo de las visitas presidenciales y, con ello, se atestigua la igual popularidad de los regímenes y de sus valores o de los hombres que gobernaban. Esta sería una primera aproximación al problema de la *opacidad referencial de la aclamación*².

Reconocer que los relatos de viaje no siempre se asemejan a hagiografías principescas conduce a cuestionar el estatus de la argumentación basada en la efervescencia, para interrogar en particular la solidez y la fuerza que le atribuyen, aunque a menudo no explícitamente, quienes hacen uso de ella. Este cuestionamiento implica un trabajo sobre el “idioma ordinario oficial”, que tiene una sorpresiva perennidad en los relatos de los viajes presidenciales. Bastará un solo ejemplo para precisar este punto: la fórmula de los corazones conquistados por la emoción, utilizada entre otros por el subprefecto de la ciudad Béziers el 15 de agosto de 1858: “Honrando [a quienes fueron condecorados con una medalla], el imperio conquistó las simpatías de los más indiferentes y ganó bastantes corazones”³. A principios del siglo XX, un periodista del *Petit Dauphinois* utiliza la misma fórmula para describir el apego a los valores de la República:

“El presidente Poincaré supo hacernos amar, a través de su persona, nuestras instituciones republicanas, suscitando, en sus viajes, aquellos entusiasmos que terminan por conquistar a todos los corazones a favor del gobierno que nuestra Nación se diera libremente”⁴.

2. Esta conclusión sólo es paradójal en relación con la costumbre de recortar los objetos de estudio siguiendo el límite cronológico de los regímenes. Una comparación de las fiestas políticas más allá de las delimitaciones temporales ordinarias conduciría a constatar la recurrencia del argumental de la aclamación e invitaría entonces a interrogar los fundamentos de esta “prueba” más que la capacidad de las fiestas de ser (¿para quién?) un instrumento de medición correcto de la popularidad o de la legitimidad de los viajeros y de las normas que promueven.

3. Informe del subprefecto, Béziers, 17/08/1858, AD Hérault, 1M505 (citado por Hazareesingh, 2003: 559).

4. *Le Petit Dauphinois* del 16/07/1914.

Casi un siglo después, casi en los mismos términos, el prefecto de la región del Jura se refiere a las capacidades del presidente Vincent Auriol para generar adhesión: “el Presidente logró conquistar los corazones de forma unánime”⁵. Estas tres citas son parte de una larga lista y permiten esbozar uno de los métodos utilizados de manera sistemática para el estudio de los viajes presidenciales: la puesta en serie de fórmulas de viaje, tanto gestuales como discursivas. Al mismo tiempo estas citas señalan la dificultad y la fragilidad propia de toda argumentación que procede por ejemplificación. En efecto, ¿cómo dar cuenta del carácter extremadamente repetitivo de las prácticas cuando no es posible como tampoco deseable reproducir todas las ocurrencias en el tiempo de un mismo procedimiento? Por ende, sólo el análisis conjunto de las palabras de la efervescencia y de la gramática que ésta moviliza permitiría entender por qué el viaje presidencial, en tanto maquinaria política, parece satisfacer incansablemente a aquellos que lo promueven y relatan.

5.

Decir que el desplazamiento oficial del presidente en su país es una práctica política que no conoce el fracaso, no significa negar que ciertas visitas hayan sido y sean objeto de gritos hostiles, chiflidos, incluso escupos (en el caso de Jacques Chirac) o de excrementos lanzados al cortejo oficial (en el caso de François Mitterrand). En fin, todo presidente se encontró alguna vez con su lote de “manifestaciones dependientes”⁶ u otros “incidentes” (escrupulosamente fichados por los policías así como minuciosamente anotados e incluso contabilizados por los historiadores). Estas “pruebas de proximidad”, al recalcar la capacidad del jefe de Estado para asumir el riesgo de la cercanía física con la población (riesgo que puede ser mortal si se considera los intentos de asesinato a personalidades), constituyen en sí mismas la razón de ser de la visita oficial: sin amenaza de abucheo, no hay muestra de popularidad. Pero lo cierto es que, salvo en casos rarísimos (los tomates argelinos arrojados al presidente Guy Mollet pasaron a la historia de Francia), estas pruebas son en definitiva simples peripecias que no merman el principio mismo del viaje. Ello esencialmente, y tal como lo señala una de las fórmulas más explotadas por el comentario sobre las multitudes, porque las expresiones de rechazo no logran “aplacar los aplausos y vivas”. Precisamente por esta razón, tanto los escupos como los gritos de tipo “Chirac ladrón” no lograron disuadir las visitas del candidato en territorios hostiles:

5. Carta del prefecto al secretario general militar de la Presidencia, 8/11/1950, AD Jura, 247 W 26.

6. La expresión es utilizada por Olivier Fillieule para referirse al conjunto de manifestaciones provocadas por la llegada de una personalidad política y en la cual los manifestantes ven la ocasión de una publicidad inesperada (Fillieule, 1994, 1: 222-224).

“En realidad, los abucheadores son escasos y el mensaje principal del candidato sobre la inseguridad ha sido efectivamente transmitido en reportajes televisivos. [...] Ante el riesgo de ser insultado, Jacques Chirac ‘demuestra que no tiene miedo’, analiza un miembro de su comando general. “Él, al menos, tiene el coraje de venirnos a ver por aquí”, repetía delante de las cámaras de televisión una habitante de Argenteuil [ciudad periférica y popular cercana a París]”⁷.

Cuando los comentaristas acreditados consideran que no se ha alcanzado la cuota mínima esperada de aclamaciones durante un viaje presidencial, dan en general cuenta de lo mal logrado. Pero ese tipo de relato es escaso, lo cual no significa que el gesto de la visita no haya sido criticado. Si bien encontramos tanto en los diarios de extrema izquierda como en los de extrema derecha artículos que rechazan fuertemente el principio mismo del viaje presidencial, el blanco de esos ataques tiende a ser el carácter vanidoso de los viajes, cercano al ridículo por cuanto el jefe de Estado estaría imitando los fastos monárquicos (remitimos por ejemplo a las caricaturas de Raymond I (Poincaré) en el diario *L’Humanité* el año 1913). Las críticas apuntan también al costo de los viajes; mucho menos a su dimensión artificial y rutinaria, lo cual resulta significativo para nuestro análisis. Precisamente por estigmatizar tanto el conformismo de las aclamaciones como el carácter extremadamente repetitivo de las visitas de las autoridades, el breve comentario publicado en 1849 en el *Atelier, organe spécial de la classe laborieuse* [el Taller, órgano especial de las clases laboriosas] y titulado “Los viajes presidenciales”, resulta excepcional al respecto:

“¿Qué prueban las aclamaciones más o menos expresivas de las poblaciones diligentes que se encuentran en el camino de los depositarios del poder, cuando éstas se dignan a responder la solicitud de las autoridades locales que sienten la necesidad de mostrar su devoción al orden establecido? Nada, para nosotros no comprueban absolutamente nada. [...] Se trata siempre del mismo programa, del mismo personal, del mismo entusiasmo: acogida por las autoridades del lugar bajo el arco de triunfo alzado para ese efecto, discurso del Señor Alcalde; inspección de la Guardia Nacional; banquete con *toasts* más o menos constitucionales; baile en la alcaldía, etc. Todos quienes han gobernado Francia se cruzaron en algún momento con esas prácticas, durante sus giras. Nada ha cambiado, ni siquiera los voceros de aquellos eventos [...]. Confesemos que todas estas alegrías oficiales nos dejan completamente indiferentes. Recordamos demasiado que, un año antes de su caída, durante el viaje que hiciera al este de Francia, Carlos X vio arrimarse a su alrededor toda la población de las comarcas; sabemos cómo Luis-Felipe y sus numerosos vástagos fueron infatigablemente acogidos; aún escuchamos las expresiones de devoción atajándolos al pasar; ¿cómo podríamos creer que se estarían renovando hoy? Que el viento se las lleve”⁸.

Constatando burlescamente este efecto de rutina, el autor se resiste a considerar las apariciones públicas del jefe de Estado como indicadores

7. *Libération* del 27/03/2002.

8. *L’Atelier, organe spécial de la classe laborieuse*, 1840-1850, vol. 3 oct. 1847-juin 1850, Ed. de París, EDHIS, 1978 (fac. sim.): 387.

de popularidad, salvo si se considera que ésta se comparte igualmente más allá de los hombres y de los regímenes, al menos en las coyunturas políticas ordinarias. Tal vez por ello debiera más bien verse en semejante proposición otra cosa que una paradoja. La comparación entre visitas de "jefes" bastante diferentes *a priori* es un modo específico de demostración, lo que explica que la argumentación desarrollada por este autor no sea reiterada de manera tan sistemática y radical en otras oportunidades, salvo en el caso de la caricatura de prensa.

Otros artículos, por ejemplo los de la prensa local comunista o socialista durante la gira de Charles de Gaulle en los años 1959-1965, utilizarán con gran eficacia el registro de la relativización local (el visitante no atrae más personas que un banal día de feria o que un partido del equipo de fútbol local). Pero escasos son quienes se atreven a comparar a hombres y regímenes, o a develar el carácter repetitivo de las visitas y de sus vivas. Sin duda esta suerte de timidez comparativa implica que cualquier cuestionamiento del carisma reconocido a las personas, aunque sea de forma implícita a través de la equivalencia con el alborozo, sea considerado como un desacato. Pero más profundamente aún, esa timidez da cuenta de una forma de creencia en el gesto del viaje, al menos para sus comentaristas: aun para sus oponentes, menoscabar el fundamento de las visitas hace peligrar las siguientes visitas del jefe de Estado y, sobre todo, tiende a prohibir que las aclamaciones puedan ser consideradas como testimonios de un compromiso ciudadano. Esa es la razón por la cual, cada vez que evocan la multitud de las visitas oficiales de las autoridades, los informes supuestamente "críticos" constatan, al igual que otros, la existencia de aclamaciones. Tienen entonces dos soluciones: asumen una postura de denuncia del "embrutecimiento de las masas", lo que constituye sin duda una opción peligrosa porque la crítica podría devolverseles en contra durante cualquier evento que pretenda convocar sus propios partidarios; o caen en la trampa de la evaluación aclamadora, permaneciendo prisioneros del registro descriptivo de la efervescencia (si una persona aplaude, es porque adhiere). Dicho de otro modo, a partir del momento en que aceptan colocarse en el terreno del comentario sobre la multitud, los críticos también "reconocen los hechos".

6.

Existe un tercer y último discurso que participa de la entrega de certificados de alborozo, sin que tampoco se pueda sospechar en él ninguna complicidad hagiográfica, ni proximidad ideológica respecto a la práctica del viaje oficial. Al igual que los relatos profanos que acabamos de revisar, los análisis especializados dan cuenta a menudo del entusiasmo, y aún más, se sirven de él para sacar conclusiones sobre la eficacia colectiva de este tipo de concentración (cualquiera sea el significado que se le atribuya al vocablo eficacia). La lista de referencias a la efervescencia y al fervor de los cuerpos en la bibliografía sociológica es inmensa. Existe además una diversidad de campos de estudio donde se reafirma la capa-

cidad integradora de los rituales colectivos, en los cuales se cita habitualmente el nombre de los grandes ancestros de la sociología, cada vez que se alude a la evanescencia del vínculo social y de las modalidades regulares y colectivas de su mantenimiento. Tomemos sólo tres ejemplos entre muchos otros. El más famoso es sin duda el Durkheim de las *Formas Elementales de la vida religiosa*, donde se utiliza de manera recurrente la noción de momentos efervescentes⁹, momentos durante los cuales los individuos moldean o recrean aquello que constituye su identidad colectiva, esas “horas de efervescencia creadora” que el autor anhela en su conclusión:

“Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer las horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante un tiempo, de guía para la humanidad; y una vez esas horas vividas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de vez en cuando a través del pensamiento, es decir de mantener su recuerdo por medio de fiestas que revivifiquen regularmente sus frutos (Durkheim, 1991 [1912]: 710-711)”.

Con todo, me interesa específicamente aquí el hecho de que en la obra de Durkheim, siempre es “bajo la influencia del entusiasmo general” o en el seno “de una asamblea donde arde una pasión común” que las cosas “laicas” como son la patria, la libertad y la razón pudieron ser “sacralizadas” (Durkheim, 1991 [1912]: 370 y 377).

A su vez, Marc Bloch en un famoso extracto de *La Extraña Derrota* atribuye un rol central a los “brotes de entusiasmo colectivo” para la integración del pueblo a la Nación:

“Existen dos categorías de franceses que jamás comprenderán la historia de Francia, quienes se niegan a estremecerse recordando el sacro de Reims y quienes leen sin emoción el relato de la fiesta de la Federación. Poco importa la orientación presente de sus preferencias. Su impermeabilidad a los más bellos brotes de entusiasmo colectivo basta para condenarlos. El Frente Popular (el verdadero, el de las multitudes, no el de los políticos) resucitó algo de la atmósfera del Campo de Marte bajo el sol del 14 de julio de 1790. Desgraciadamente, los hombres cuyos ancestros prestaron juramento en el altar de la patria, habían perdido el contacto con sus fuentes profundas. No es casual que nuestro régimen, supuestamente democrático, no supiera dar a la nación fiestas que fuesen verdaderamente de todos” (Bloch, 1990: 198-199).

Por último, en una entrevista donde relata su presencia en un mitin nazi, Norbert Elias también constata el entusiasmo de las multitudes sobrecitadas, aclamando a Hitler:

“Cuando Hitler hizo un discurso en Francfort, lo fui a escuchar. Debe haber sido en 1932 o a principios de 1933. Se había anunciado que haría un gran discurso y yo estaba impaciente de verlo en carne y huesos. [...] Era fascinante... El Führer hizo que la multitud sobrecitada lo esperara durante casi dos horas; se entonaban cantos patrióticos y a veces yo tam-

9. Para un comentario más completo véase Mariot, 2001.

bién tuve que mover los labios, porque no quería ser el único en quedar silencioso. [...] Recuerdo en particular una cosa: el momento en que bendijo a los niños, al final. ¡Nunca antes había vivido algo parecido! Hizo que los niños se acercaran, les puso la mano en la frente y les habló. La multitud estaba loca de entusiasmo" (Elias, 1991: 62).

De estos tres ejemplos, los dos últimos son marginales en la obra científica de los autores. Tal vez sea ésta la razón por la cual el entusiasmo ocupa un lugar tan destacado en estas citas, volviendo estos ejemplos interesantes con respecto a los usos habituales de la descripción de los comportamientos de aclamación en las argumentaciones expertas. En efecto, en ellas estos comportamientos son en general implícitos, vale decir que las afirmaciones sociológicas sobre la eficacia de los agrupamientos colectivos no perciben que las constataciones de entusiasmo les sirven como instrumento para comprobar el entusiasmo, o cuando reconocen su deuda, no cuestionan la validez de la perspectiva, las condiciones bajo las cuales la asociación del entusiasmo con la adhesión puede efectivamente ser considerada como verdadera.

7.

Coronamientos, entradas en función, exequias, victorias electorales, fiestas cívicas, conmemoraciones: en desorden y sin punto final, estos acontecimientos fueron clasificados como rituales o ceremonias políticas, otras veces como constitutivos de una "religión civil". Fue un lugar común para las ciencias sociales contemporáneas pensarlos como momentos colectivos durante los cuales se reafirmarían y reforzarían, o inversamente se discutirían y cuestionarían, los valores, las creencias y las representaciones de determinado grupo social. Dicho de otro modo, en aquellas fiestas y concentraciones se jugaría (de nuevo) o se desenlazaría, a intervalos regulares, el vínculo social. La inmensa literatura científica sobre este tema ha convertido estos rituales tanto en operadores como en testigos de procesos de integración social, dándose así un doble objetivo: por una parte, indicar cuáles son las consecuencias funcionales del rito (¿de qué sirve?); por otra parte, decir cuál es su sentido (¿qué sistema cultural pone en escena?). Calcado en el objeto del cual reproduce (¿fabrica?) aparentemente la supuesta hazaña, el análisis cumple conjuntamente con estos dos objetivos: las ceremonias mantienen (versión débil) o/y recrean (versión fuerte) la cohesión (es su función) porque dan acceso, permiten compartir y, al final, "consumen" los mitos, valores y representaciones colectivas que estas ceremonias se encargan de transmitir (se trata ahí de las premisas culturales del rito). Señalemos, de pasada, la clásica circularidad del razonamiento en materia de explicación de las representaciones por la convergencia: la participación en la concentración colectiva da cuenta del sistema de creencias, el cual, a su vez, explica la participación.

8.

Aquí se asoma la paradoja: en los trabajos ritualistas, el rito no es más que contingente, sirve para mostrar regularidades que se ubican fuera del acontecimiento mismo, incluso a veces, mucho más allá de él. En su estudio sobre las fiestas de San Napoleón durante el Segundo Imperio, Sudhir Hazareesingh indica que los “sujetos centrales de [su] libro” remiten directamente a las fiestas cívicas, pero también, añade, a “lo que las historias revelan de temas más amplios en la cultura política francesa moderna (en particular sobre la construcción del Estado, la formación de la identidad y la politización)”. Más adelante, el mismo autor discute “los clivajes esenciales, los valores y los sistemas de creencias que han estructurado las identidades políticas y sociales a nivel local”, también propone puntos de vista renovados sobre “las características del sentimiento nacional en Francia durante el siglo XIX” (Hazareesingh, 2004: 2 y 19).

En este marco, el ritual es por lo tanto un campo de investigación a la vez escueto (considerando la ambición esgrimida: describir una cultura) y gratificante (se deja toda o casi toda latitud a una exégesis interpretativa de la cual el investigador es único operador y depositario). Sin embargo, es precisamente aquí que surge el problema. En el gran *buffet* de la eficacia integrativa de los agrupamientos colectivos, todo está a elección, porque esa eficacia permite afirmar tanto la identidad de determinado grupo, como la consolidación de sus representaciones compartidas, la popularidad o/y la legitimidad del hombre político, del régimen o de la causa defendida (la lista obviamente no pretende ser exhaustiva). Tanto para los participantes como para el analista, el rito es efectivamente el “código de entrada” (“*key symbols*” en la literatura anglosajona), pero sigue siendo difícil establecer con precisión a qué se accede y cómo, debido a la larga y fluctuante distancia entre el contexto ceremonial y el “sistema de creencias”, reconstruido por el investigador del cual se supone que trabaja escondido en “el bosque de los símbolos” (Turner, 1967). Desde otro ángulo, los símbolos casi siempre son potentes, pero no se sabe muy bien de dónde proviene esa fuerza, ni cómo se manifiesta o se impone a los participantes. Este tipo de hazaña demostrativa se revela con nitidez en una frase como la siguiente: “Todas las revoluciones modernas han sido creaciones o innovaciones de símbolos, mitos y rituales que, con una intensidad variable, confirieron una fuerza sagrada al poder político” (Gentile, 2002 [1993]: 290). “La intensidad variable evoca la actividad de medición que opera la investigación. No obstante, no se sabe ni por qué ni cómo estas prácticas rituales otorgarían por principio poder, menos aún se sabe en qué medida éste debería ser “sagrado”. De hecho, son escasos los trabajos que relacionan el poder de los símbolos en el universo político con elementos que permitirían justificar empíricamente esa afirmación. De ahí el interés de la siguiente propuesta: “Al emplear repetidamente un conjunto limitado de símbolos poderosos, a menudo asociados al fervor emocional, los ritos constituyen un importante crisol de creencias políticas” (Kertzer, 1988: 95). En este pro-

ceso, sólo el “fervor emocional” puede por supuesto confirmar la fuerza evocadora de los símbolos, de la misma manera que la existencia de creencias. En realidad, si la eficacia integradora del rito tiene todas las características del postulado, es porque los registros de demostración que requiere esta afirmación nunca son claramente expuestos como tales, y aún menos discutidos. En ese sentido el objetivo de este trabajo consiste precisamente en intentar pesquisar los procedimientos argumentativos implícitos en los análisis que tienen por supuesto la eficacia de los agrupamientos colectivos.

9.

Estos procedimientos pueden ser agrupados y descritos bajo una propuesta genérica, que ya se pudo vislumbrar en las secciones anteriores. Consiste en nombrar las intenciones del público presente, imputándole razones o motivos de acción a partir de la observación de comportamientos de aclamación. En otras palabras, el intérprete infiere de las manifestaciones de alborozo el mensaje que éstas transmiten y hace que accedan al estatus de testimonios sobre el estado de ánimo de los participantes, según el modelo: “si hacen esto es porque creen este otro”. En 1939, el alcalde de Montpellier pronunció un discurso de bienvenida al presidente Lebrun, que resulta ejemplar de este procedimiento interpretativo:

“Temería ser un intérprete torpe o infiel de esos sentimientos si usted mismo no hubiese visto su expresión a lo largo del recorrido de su cortejo. Señor presidente, esa alegría que usted pudo distinguir en todos los rostros, esas aclamaciones de hombres libres, tienen un eco profundo en los corazones de todos. Son la traducción fidedigna de pensamientos, emociones comunes, afectos sinceros por todo lo que su persona representa hoy día”¹⁰.

En ese sentido, el problema de investigación que la pregunta sobre la efervescencia social levanta puede ser reformulado bajo la forma de una declinación gramatical, propia de las situaciones de alborozo colectivo, del problema general de la intencionalidad. Esta presentación del problema implica el diseño de un estudio de campo dedicado al análisis de una operación de pensamiento. Y su “resolución” consiste entonces en un examen de la fórmula del traspaso de los cuerpos a las almas: ¿en qué ese mecanismo (psico)lógico contribuye al éxito anunciado de la visita oficial? Queda por precisar los contornos y los instrumentos de este examen. Se debe abarcar a la vez la lógica general de la fórmula (¿qué debe entenderse bajo la operación de atribución de una intención a otro?), el contexto específico de su utilización (se aplica a la interpretación de comportamientos que pueden ser calificados, en sentidos muy diferentes, como colectivos), y los diferentes “usuarios” de la fórmula, trátense de comentaristas profanos o de intérpretes expertos.

10. Discurso del alcalde de Montpellier, 2/07/1939, AN 1AG62.

10.

Comencemos por ese último criterio que es esencial por cuanto saca a relucir dos niveles distintos de análisis. Se trata por una parte de mostrar la eficacia social concreta de ese mecanismo y de comprender sus dispositivos internos. Por otra parte se trata de determinar si es legítimo que las ciencias sociales se lo apropien, pero esta vez como motor explicativo para concluir, a instancias de los relatos profanos que toman como objeto, el rendimiento social ejemplar de esos ritos políticos. Porque una cosa es decir cómo funciona una práctica social y otra muy distinta es transformar las lógicas indígenas en elementos constitutivos de una demostración científica.

La respuesta a esta interrogante pasa evidentemente por una conclusión sobre la validez atribuible a los comentarios profanos: ¿dan estos cabalmente cuenta de la participación al considerarla como producto de compromisos interiores? El campo de estudio elegido parece ser particularmente adecuado para el tratamiento de esta pregunta, no sólo porque entrecruza las escalas de observación y los puntos de vista de diferentes protagonistas del mismo evento, pero sobre todo porque permite pesquisar esos puntos de vista en momentos bastante distintos. ¿Qué se debe entender por eso? Una de las preguntas centrales que el trabajo de campo obliga a responder se refiere al estatus que se le atribuye a los comportamientos de aclamación. En ese marco, las huellas de las intervenciones de los representantes del gobierno local (pongamos el ejemplo del alcalde de Montpellier previamente mencionado) conducen a propuestas muy diferentes, por no decir antagónicas según se trate de sus expectativas en materia de preparativos (sometidas al problema siguiente: ¿cómo lograr que el alborozo esté a la altura de la acogida esperada?) o que se privilegie sus conclusiones, *ex post*, en cuanto al desarrollo efectivo de la visita (conclusiones cuya meta es entonces muy diferente: ¿qué demuestra ese alborozo?).

De manera general, una mirada, incluso rápida o ingenua, sobre las fuentes más evidentes del trabajo de campo elegido (la serie AG, Presidencia de la República, del Archivo Nacional francés conserva los archivos de los servicios éliseos para cada viaje oficial) muestra que no existe una práctica homogénea de paseo presidencial, sino viajes y visitas. Estas últimas representan el conjunto de paradas a lo largo del recorrido. Designan un lugar preciso, preparado y transformado para recibir al visitante, lo que implica la instalación del decorado esperado (el alborozo es desde ese punto de vista uno de los cuadros esperados –sólo es uno de ellos–, sin duda más vivo que otros) y supone un trabajo de movilización en el cual participa en particular la labor de asentamiento de márgenes festivos al mismo evento. Estas visitas constituyen lo que podemos llamar la liturgia del desplazamiento.

Por su parte, el viaje sólo existe públicamente, salvo para quienes integran el cortejo oficial, a través de los relatos *ex post* que se hace de él. Así pensado e interpretado “desde arriba”, el viaje oficial se asemeja a un

relato teológico que consiste en decir lo que conviene pensar de la escena del alborozo en cuestión. Una de las razones por las cuales esas exégesis de los viajes permanecen ciegas frente a la liturgia local de las visitas se debe al carácter eminentemente breve del momento cuando unas y otra se cruzan. Porque las interacciones entre el viajero y su público son a la vez siempre presentes y muy cortas, los comentarios que se hacen de ellas, dirigidos al jefe de Estado, a sus aparatos administrativos y a un público ampliado (habitualmente nacional), ignoran las múltiples razones locales de la participación, en particular (y siendo así la justificación eficaz) porque no tienen por qué informar de la visita a quienes no viven en la localidad. Sistemáticamente, los comentarios prefieren conferir al viaje motivaciones interiores o intelectuales que son, más allá de su nobleza, lógicamente más abstractas, pero también y sobre todo perfectamente naturales y en adecuación con los requisitos de las normas de ciudadanía.

En resumidas cuentas: dependiendo del punto de vista adoptado, el alborozo es ya sea un estado por alcanzar, el cual justifica que sean prescritos ciertos comportamientos esperados, ya sea una constatación para ser interpretada y que exige que las voluntades conscientes puedan ser invocadas. En el primer caso, la efervescencia se asemeja a una práctica litúrgica que invita a interesarse prioritariamente en los preparativos del ritual, para sugerir algunas hipótesis sobre el estatus de los comportamientos colectivos. En el segundo caso, la efervescencia remite a un discurso de orden teológico, el cual supone considerar la labor de los comentaristas profanos como una labor de concedores del rito, esta vez para sugerir algunas propuestas sobre las condiciones de comprobación de cierta popularidad.

Ahora bien, hay que señalar la escasez de trabajos que proponen una comparación entre las descripciones mediáticas (vistas desde el cortejo) y las observaciones vistas por los ojos de espectador (desde las barreras). Obviamente, esta ausencia remite al hecho que las fuentes movilizadas para analizar los rituales políticos, incluso aquellas que pretenden ser estudios sobre la "recepción", no son casi nunca materiales que dan cuenta del punto de vista de los espectadores. Trátese de exégesis mediáticas posteriores al evento o de las expectativas de quienes lo preparan o lo promueven, los comentarios consisten siempre en hacer que el público hable, sea para precisar lo que quiso decir, sea para indicar lo que se espera o que se prevé que sienta (el traspaso inconfesado de la previsión a la constatación es una de las figuras corrientes de esa literatura¹¹). En este marco, el artículo pionero de Kurt y Gladys Lang sobre el retorno "triumfal" de MacArthur a Chicago cobra un renovado interés (Lang y

11. Ver por ejemplo el capítulo IV del trabajo ya citado de E. Gentile sobre la religión fascista en el cual lo que se describe como "La liturgia de la 'armonía colectiva'", si confiamos en las fuentes indicadas en las notas, corresponde en lo esencial al hecho que sus promotores desearían ser efectos del encuadre ritual (con excepción de las páginas finales donde el autor relativiza esos efectos por medio de informes de policía, dejando aflorar la lasitud u oposición de una parte de la población).

Engel Lang, 1953: 3-12). Cruzando las observaciones de veintinueve investigadores diseminados a lo largo del recorrido con el punto de vista televisivo sobre la ceremonia, los autores muestran la manera en que la presentación televisiva de un alborozo ininterrumpido fabrica un sentido del acontecimiento al cual sólo los telespectadores pueden acceder. Los informes de prensa, similares a un *collage* de despachos de agencias de noticias cuyo principio de neutralidad descriptiva permite fingir que ninguna efervescencia existió antes o en otro lugar, proceden de igual modo. A imagen de otros miembros del cortejo oficial al cual pertenecen, los periodistas revisan las imágenes de fugaces comportamientos de aclamación e interpretan cualquier otro movimiento como un signo de aclamación, aunque sólo se trate de esfuerzos para “pasar el tiempo” (en el caso de espectadores que “hacen los idiotas” frente a la cámara) o simplemente para lograr entrever al general durante un breve instante¹². En síntesis: como mínimo los autores muestran que no es posible basarse en la representación mediática del acontecimiento para apreciar el estado de ánimo de aquellos que componen el público “primario”.

Volvamos entonces a las modalidades del examen del mecanismo de atribución de las creencias presentadas más arriba. En un primer momento, el análisis de la eficacia social propia de la fórmula (¿por qué se hace uso de ella con tanta naturalidad, por qué parece ser tan apropiada para el análisis de este tipo de situación?) remite, claro está, a desmenuzar un discurso teológico mediante el análisis de su punto de vista, de su vocabulario y de su gramática. Pero en un segundo momento, avanzar en el análisis, respondiendo a la pregunta, implica mostrar que respecto a la liturgia local de las visitas, este discurso propone una interpretación, si no exacta, al menos abusiva (porque es reductora) de las razones de la participación: las ciencias sociales no pueden hacer de este discurso un argumento explicativo, a menos que asuman como propios los postulados del relato profano.

11.

Si el hecho de atribuir intenciones a los comportamientos observados nos parece tan natural, es que como imputación representa un ejercicio bastante habitual de aquello que la filosofía del espíritu ha llamado, por analogía con la física del mismo nombre, la “psicología popular” (*folk psychology*), es decir una operación del pensamiento que utilizamos a diario para interpretar el comportamiento ajeno, confiriendo motivos a quienes nos rodean por intermedio de verbos psicológicos tales como creer, dudar o desear¹³. Ahora bien, esta inferencia práctica funciona bastante bien en terreno conocido: nos permite prever los comporta-

12. Tomé conocimiento de ese artículo a través de la relectura propuesta por Dayan y Katz, 2003: 79-99.

13. Para una presentación de esos problemas véanse a Engel, 1994; Fiset y Poirier, 2000. Sobre sus preguntas a las ciencias sociales inductivas véase a Lenclud, 1994: 1-25.

mientos ajenos sin correr el riesgo de equivocarnos, según un proceso ampliamente inconsciente y tejido de atajos (*short cuts*). En efecto, no necesito considerar que un hombre desee escapar de los policías cuando lo veo correr en la estación de trenes con una cartera al hombro, ni que los policías crean que se trate de un ladrón, ni que tengan la intención de agarrarlo. Sólo veo a un ladrón siendo perseguido por policías. *A priori* es así como funcionan las cosas en un viaje presidencial: los miembros de un cortejo ven efectivamente gente aclamar al presidente (y no a individuos golpeando las palmas de sus manos en ritmo, de los cuales se debiera inferir luego que se trata en realidad de ciudadanos congregados por su compromiso de acoger al jefe de Estado y brindarle su apoyo). No obstante, a menudo los comentarios posteriores de los mismos observadores privilegiados no se limitan a la constatación: escribirán por ejemplo que presenciaron manifestaciones de adhesión o, como hacía el alcalde de Montpellier, que las aclamaciones son testimonios de los pensamientos de los participantes. Dicho de otro modo, estos gestos y gritos serían la realización externa de una conciencia interior. Es dar este paso adicional lo que representa, para sus exegetas, el interés principal de la fórmula; lo cual levanta asimismo los problemas más consecuentes para el análisis, debiendo ser objeto de un examen profundizado.

Para comprender por qué esta vinculación es ampliamente reconocida y aceptada, aún falta apreciar el trasfondo normativo en el cual se produce. Para empezar, la psicología del sentido común, por cuanto presupone una racionalidad mínima en el otro (si tiene tales creencias y deseos, entonces se comportará de determinada forma), representa un ejercicio práctico en perfecta adecuación con el principio de "autonomía de la voluntad" del ciudadano que fundamenta sus actos en una razón "ilustrada"¹⁴. En ese sentido, decir que el aplauso o el viva son la traducción física y visible de una creencia, equivale a respetar el principio de racionalidad del compromiso ciudadano, según el cual todo gesto político es analizado como un posicionamiento idealmente individual, reflexivo y competente. En este marco de referencia, se entiende mejor el carácter perfectamente natural del rechazo a que el aplauso pueda ser, como se sostiene aún en el caso del acto de sufragar, otra cosa que el fruto de un compromiso consciente y motivado (de lo cual los debates sobre la noción de competencia política son un testimonio por cuanto parecen estar condenados a quedarse en la oscuridad esterilizante de un ciudadano tanto más ideal como difícil de encontrar¹⁵). El postulado sobre la deliberación interior también figura en la definición de las palabras "aplauso" o "aclamación". Una descripción "delgada" del aplauso (golpear las palmas de las manos a ritmo continuo) nunca basta para expresar lo que el aplauso representa. Se trata de una moda-

14. Sobre el principio de "autonomía de la voluntad" y más ampliamente sobre la concepción de la ciudadanía véase a Rosanvallon, 1992: 105-112 y a Déloye, 1994: 41-49.

15. Sobre el lugar de la concepción de la politización como "relación personal, informada, abstracta, estable, coherente y activa en el debate público" en las investigaciones sobre el comportamiento electoral desde 1945, véase a Blondiaux, 1996.

lidad descriptiva “gruesa” en la cual la adhesión se encuentra ya encastrada en el lenguaje (lo cual es comparable al hecho de obedecer, que implica un gesto ostensiblemente físico de obediencia –por ejemplo taconear– aunque éste sea siempre insuficiente por sí solo para significarla)¹⁶. Pues bien, sucede lo mismo con la palabra “alborozo” [*liesse*] que implica hoy en día improvisación y espontaneidad, aunque ni la etimología ni los usos históricos de la palabra conlleven tales connotaciones¹⁷. El anclaje de la aprobación en el lenguaje: eso es lo que los diccionarios anexas con sus definiciones. Así, Littré escribe que aclamar consiste en “emitir gritos de alegría o aprobación” o que aplaudir señala el hecho de “1. golpear las palmas de las manos en señal de aprobación. 2. dar aprobación”. Larousse caracteriza al aplauso como “aprobación pública que se manifiesta por golpes de las palmas de las manos, aclamaciones, comentarios favorables (*Larousse*, 1928: 289)”. Las formulaciones utilizadas expresan precisamente la disyunción interior/exterior anteriormente referida: los agentes tienen el deseo de aprobar (primer momento interno); para expresarlo, realizan un movimiento físico (segundo momento externo). El hecho de golpear las palmas de las manos sería entonces una señal, un marcador, una manifestación del sujeto al cual se le atribuye una voluntad de aprobación.

La eficacia de la fórmula para fundamentar la “popularidad” del hombre o de la causa aclamada encuentra ampliamente su base en una filosofía de la conciencia, enquistada en nuestro lenguaje común. Nada nuevo aquí: ya es conocida la ilusión que consistiría en considerar que existen hechos objetivos, alcanzables por medio de descripciones que yacerían vírgenes de toda interpretación (Lenclud, 1995). Por lo tanto el problema no radica en que la descripción implique, ya de por sí, una interpretación (pues siempre es el caso), sino en el tipo de interpretación involucrada: cuando menciono el crepito de los aplausos o de la aclamación, induzco naturalmente la implicación de las conciencias, el compromiso de los pensamientos. Recordé más arriba que cuando los miembros de un cortejo oficial “ven” el alborozo, “reconocen” inmediatamente la adhesión del público. J. Searle señala al respecto que las proposiciones de la psicología popular no son necesariamente hipótesis empíricas, puesto que a veces resulta imposible falsificarlas: no se puede demostrar que la proposición “X teme a Y implica que X no haga Y” sea falsa porque está implícita en el sentido mismo del verbo “temer” (Searle, 1995 [1992]: 93-94). Sucede lo mismo con las proposiciones en materia de descripción de los comportamientos de las multitudes: la proposición “si X aplaude (o grita vivas), es que X aprueba o adhiere”, es infalsificable no porque la adhesión sea innegable (en el sentido de poder ser comprobada por operaciones empíricas de conocimiento), sino porque la creencia o la adhe-

16. Véase a Ryle, 1979: 17-31.

17. Tal como lo señalaba Alain Corbin a propósito del siglo XIX: “El alborozo es una modalidad específica de expresión de un sentimiento. En ese sentido, puede conciliarse con la organización, orquestación, puesta en escena; no exige la improvisación y la espontaneidad” (Corbin, 1994: 37).

sión están ampliamente incluidas en el sentido mismo de las expresiones “aplaudir” o “gritar vivas”. Describir a las multitudes sin presuponer adhesión parece ser entonces un ejercicio casi imposible por cuanto el vocabulario del alborozo involucra rasgos espontaneístas. Podemos resumir diciendo que un alborozo orquestado o puesto en escena, deja de ser un alborozo, es una “bofetada” o una “acogida a la africana” (según las palabras utilizadas por los comentaristas). La orquestación es por ende inconfesable puesto que la aclamación es el resultado innato de una conquista durante el acontecimiento mismo, resultado que, a la inversa de los comportamientos reivindicativos de las teorías de la acción colectiva, no podría ser el fruto de la paciente adquisición de un aprendizaje militante.

Aún queda por mencionar otra forma posible para comprender las modalidades por medio de las cuales opera la vinculación “si aclama, es que aprueba”. Esta última es importante puesto que permite distinguir las totalizaciones electorales o de sondeos de agregación de las multitudes (y explicar por qué las primeras no han sustituido las segundas). H. Becker propone al respecto una “triquiñuela del oficio” interesante para tratar este problema. En sus principios de lucha contra la sobreinterpretación, sugiere un procedimiento que consiste en encontrar la proposición genérica presente en cualquier silogismo tal como el famoso “Todos los hombres son mortales [máxima], Sócrates es un hombre [mínima], por lo tanto Sócrates es mortal [conclusión]”. El interés sociológico de “encontrar la máxima” (Becker, 2002: 234-239) descansa en el hecho que, en el mundo social, ella está habitualmente ausente, es inubicable, está escondida por ser demasiado evidente. Desde luego, la extrañeza de las creencias y de los comportamientos supone a menudo que sea explicada por el descubrimiento de la premisa principal. En el caso que nos interesa aquí, la proposición que queda por explicar es la siguiente: “los espectadores aplauden, por lo tanto adhieren”. Ahora bien, para que valga esta proposición, hay que suponer la existencia de una máxima, la cual sería: “aplaudir equivale a adherir”. Los análisis de psicología común apuntan este fenómeno al recalcar que las generalizaciones elaboradas sólo son válidas según la cláusula “si el resto de las variables se mantienen constantes” o, según una formulación más sociológica, si no se toma en cuenta los malos entendidos propios de las interacciones habituales, posibles aun que (afortunadamente) escasas.

La máxima “aplaudir equivale a adherir” revela un leve desplazamiento en relación con las definiciones del diccionario sobre el cuantificador “todo”, que cumple la función de operador lógico del vínculo entre comportamiento y estado de ánimo. Ahora bien, en este caso, “todo” no introduce una idea de pluralidad, no suma ni enumera nada (a diferencia de los cuantificadores electorales de tipo “un poco”, “mucho”, “una mayoría”, “X% de”). Tal como sucede con el silogismo socrático, el cuantificador universal “todo” aplica distributivamente una cualidad (la adhesión) a los elementos de la clase considerada, y este vínculo distributivo es cierto cualquiera sea el número de elementos considerados: la

mortalidad es cierta para cualquier hombre, así como lo es la adhesión que conlleva cualquier aplauso, independientemente de la cantidad de individuos que aplauden. De este modo se puede deducir de cada aclamación observable la señal de un apoyo: es la distributividad de esa relación lo que importa y lo que da sustento a la eficacia de las pruebas de proximidad y no el hecho que las aclamaciones sean pocas o muy numerosas. Tal vez sea a través de la oposición entre dos lógicas, la lógica sumatoria (contable) y la lógica universal (distributiva) que se comprenda mejor por qué los usos de los sondeos de opinión y de la televisión, para conocer, medir o informar, nunca han convertido la visita presidencial en algo obsoleto: al mostrar apoyos de carne y hueso, la visita presidencial realiza precisamente otra cosa que meras operaciones de conocimiento o de información.

En consecuencia, las características ideológicas, de lenguaje y de lógica de las cuales hemos tratado se conjugan para informar una visión del alborozo que reduce a la multitud a un conjunto de individuos intercambiables, definidos sólo por la semejanza de sus actitudes. Así desligados de sus colectivos de pertenencia, estos individuos atomizados pueden ser objeto de agregaciones diversas basadas en la convergencia formal de sus comportamientos, de aclamación o de protesta, impersonales o transferibles al idéntico en otro tiempo y lugar, exactamente como sucede con los electores a partir de la papeleta de voto o los consumidores a partir de un objeto comprado. Sólo este tipo de encuadre de la visión permite comprender los procesos de politización de los comportamientos colectivos y, por lo tanto, cómo se fabrican, *ex post*, popularidades (de hombres o causas) o agregados sociales (en lo que alude al público). En ese sentido, las imágenes de alborozo concuerdan perfectamente con el funcionamiento normativo del universo político occidental moderno, por cuanto descansa, en particular a través de la figura del ciudadano-elector, en la puesta en escena de individuos separados, desencastrados de sus lazos sociales ordinarios.

12.

La conjunción de estos diferentes elementos permite comprender la profunda eficacia política de la fórmula del traspaso de los cuerpos a las almas. Pero ¿se puede considerar legítimo que las ciencias sociales se apropien de esa explicación sobre la eficacia de las concentraciones colectivas? Me parece que una manera de responder positivamente a esta pregunta consiste en admitir la opinión habitual según la cual el vínculo social nace de (o es reforzado por) la participación colectiva en un mismo acontecimiento: los individuos asisten juntos a una ceremonia; comparten una misma emoción. Las concentraciones serían justamente un vector de socialización porque los individuos están conscientes de vivir lo mismo. La idea que las constataciones de los movimientos en común sean explicadas por una fusión de las conciencias en un mismo sentimiento de pertenencia ejerce un importante poder de seducción. Esta

perspectiva analítica que plantea como equivalencias la semejanza de los comportamientos, el compartir una emoción y la similitud de las conciencias (la cual debe sin duda mucho al análisis durkheimiano de la solidaridad mecánica) alimenta numerosos estudios que se interesan, a partir de terrenos rituales o ceremoniales, en la constitución del “sentimiento nacional” o más ampliamente de “comunidades imaginadas”. Ahora bien, se puede decir de estas interpretaciones que reproducen ampliamente las exégesis de las visitas por cuanto admiten la realidad de los cuadros normativos que acabamos de discutir: adoptan un esquema a la vez atomista (según el cual lo social proviene de una combinación de operaciones individuales) e intersubjetivo (son allí los ajustes mutuos en la acción, entre individuos definidos fuera de todo medio social, los que producen la colectividad)¹⁸. Anotemos de pasada que esta posición tiende a reducir la importancia del vínculo entre el público y el objeto de la ceremonia para hacer que la eficacia social de las concentraciones descansa en las interacciones en el público, entre participantes.

Resalta de esos análisis la centralidad de la pregunta, que habíamos dejado de lado, de lo que usualmente se llama “el escalofrío por la espalda”. Quisiera discutir la relación entre el escalofrío compartido y la conciencia común a la luz de una argumentación de Wittgenstein sobre aquello que llama los verbos psicológicos. Designa bajo esa categoría los verbos que manifiestan una asimetría entre la primera y la tercera persona: “se caracterizan por el uso de la tercera persona sobre la base de observaciones, y no de la primera persona” (Wittgenstein, 1989, t. 1: § 836). Así creer, desear, juzgar son verbos cuyas utilizaciones varían en función de su aplicación a uno mismo o a los demás. En tercera persona su uso responde al juicio sobre signos exteriores y puede ser errado: si digo por ejemplo de un transeúnte, que se encuentra detrás de las barreras en una calle de Cannes, que manifiesta la intención de ver en carne y hueso a las estrellas de cine, el interesado podría preguntarme sobre qué elementos me baso para fundamentar mi aserción. En primera persona no hay ni juicio de valor ni investigación porque el individuo expresa directamente algo: si digo que “tengo la intención de ver pasar a tal actor”, nadie me preguntará si estoy seguro, cómo lo sé o cómo lo puedo afirmar. Wittgenstein agrega además la necesidad de incluir en esta categoría verbos de experiencia como “doler” o “sentir un dolor”, que son igualmente asimétricos del punto de vista de la verificación: uno se puede equivocar al atribuir un dolor a alguien (sobre la base de una mueca); en cambio no tiene sentido decir “dudo o estoy plenamente seguro de que estoy sufriendo”¹⁹. Tener o sentir un escalofrío por la espalda puede ser considerado como un verbo de experiencia. En consecuencia podemos entender la tendencia natural a juntar estos diferentes verbos bajo el alero de la conciencia: “tengo un escalofrío por la espalda” sería un pensamiento de tipo “creo”. Ahora bien, y en eso se encuentra todo el interés del argumento del filósofo, estos verbos difieren fundamental-

18. Véase a Descombes, 2001: 127-155.

19. Para un comentario, véase el capítulo XXIII de Descombes, 2004.

mente aunque estén ligados por la asimetría entre la primera y la tercera persona. Antes que nada, el escalofrío en la espalda es una vivencia del escalofrío, la cual implica estremecimientos, “pelos que se ponen de punta”, sensaciones. ¿Se puede hablar de la misma manera de la vivencia de una creencia o de un asentimiento? Podemos entonces concluir que la creencia o el asentimiento no pertenecen a la conciencia en el sentido del escalofrío en la espalda (en tanto experiencia vivida). Obviamente, no se trata de negar que los participantes puedan “estremecerse” o “sentir”, sino sólo recordar que no se justifica la asimilación o la confusión entre lógica del escalofrío y lógica de la adhesión. En otras palabras, nada permite considerar que estas sensaciones tengan necesariamente que estar ligadas a creencias o a pensamientos, producidos dentro y por la vivencia del acontecimiento, del cual serían la faz “intelectual”.

13.

Otra forma de poner en duda que la explicación de los movimientos de aclamación deba única y necesariamente radicar en la activación de una conciencia interior, puede consistir en mostrar, recurriendo siempre a argumentos provenientes de la filosofía de Wittgenstein, que incluso los exegetas profanos de las visitas oficiales no proceden así en los hechos. No infieren razones ni pensamientos a partir de comportamientos, los ven directamente porque se expresan en los movimientos. En su crítica al postulado cartesiano de la antecendencia de los pensamientos sobre el movimiento (donde se sugiere que “lo interior” se esconde detrás de “lo exterior” que lo resalta), Wittgenstein da el ejemplo siguiente. Separar comportamiento y espíritu remite a la idea según la cual no vemos realmente la alegría, la desgracia o el humor en el rostro de una persona, sino sólo contracciones musculares: “Más allá de la supuesta tristeza de los rasgos de su rostro, ¿percibo también la tristeza de su estado de ánimo? ¿O lo deduzco de su rostro? Digo: “¿Sus rasgos y su comportamiento eran tristes, por lo tanto él también probablemente lo estaba?” (Wittgenstein, 1948-1949: § 767). P. M. S. Hacker comenta esta frase agregando: “Esta idea (...) es tan equivocada como aquella según la cual no vemos realmente árboles en el jardín, sino solamente manchas de color y formas o informaciones de nuestros sentidos y apariencias” (Hacker, 2000 [1997]: 67).

Seguir el ejemplo propuesto equivale a decir que la adhesión no tiene otra expresión posible que no sea pública, o que no puede ser identificada sin ser expresada. Con ello encontramos nuevamente la distinción planteada más arriba entre las descripciones “delgada” o “gruesa” del aplauso: la descripción densa implica la aprobación; lo cual no sucede con el simple golpe de palmas de las manos, pero el acto de aplaudir depende, no obstante, de este gesto separado. Ambas descripciones son entonces complementarias y tan descriptivas una como otra; introducen un orden lógico entre lo adverbial y lo principal (sólo puedo aplaudir si golpeo las palmas de las manos), orden que fundamenta la crítica del

dualismo espíritu/comportamiento, al recordar que el individuo hace sólo una cosa (golpear las palmas de las manos) y no dos al mismo tiempo (vale decir un acto mental manifestando la voluntad de aplaudir, seguido de un movimiento de las palmas de las manos) (Ryle, 1978 [1949]). Considerar estos dos “episodios” sucesivos como reales y sistemáticos conduce a imaginar la posibilidad de una disociación entre la realidad de la voluntad y la del movimiento, es decir, a admitir que uno puede aplaudir sin que las palmas de sus manos se junten. Ahora bien, el movimiento de las manos no es el síntoma de una voluntad formada con anterioridad y que pudiera existir sola: no tiene sentido decir de alguien que quisiera aplaudir, que nada se lo impide (ni un obstáculo físico, ni su timidez reforzada por el hecho que nadie aplaude a su alrededor, etc.), pero que, sin embargo, sus manos no se juntan en ritmo²⁰. Me interesa aquí la crítica de las voliciones desarrolladas por Wittgenstein y Ryle porque me parece que es una manera lógicamente acabada de enunciar un punto de vista que tiene, me parece, su equivalente sociológico, que un mismo sesgo intelectualista tiende a dejar en la oscuridad de las “buenas razones”: permite en efecto recordar que el aplaudir o aclamar son acciones que nadie tiene que justificar al realizarlas, son actos que podemos llevar a cabo sin tener que explicitarlos, ni para los demás ni para “uno mismo”, es decir, sin tener que formar en su propia mente una representación de lo que es un aplauso (ni hablar de una representación de los sentidos que conlleva el aplauso y de los usos que se le pueden dar).

Podemos relacionar estas distintas acotaciones con las situaciones de alborozo colectivo: el entusiasmo, la aclamación pero también la aprobación son directamente accesibles y visibles (lo que explica la naturalidad y la evidencia de la operación). Pero para comprender que lo que uno ve directamente es efectivamente el alborozo colectivo, para que eso pueda ser correctamente nombrado y calificado, falta agregar un último pero esencial elemento. Para que podamos ver efectivamente la efervescencia y la adhesión, es menester que tanto los elementos ideológicos (existencia de la figura de un ciudadano autónomo en su voluntad) como lógicos (aplaudir equivale a adherir) anteriormente expuestos sean introducidos en el análisis como elementos constitutivos del sistema normativo que hace posible que los aplausos valgan como aprobaciones²¹. Son estos últimos los que instituyen el sentido de las concentraciones colectivas y se los califica de “normativos” en cuanto inducen la posibilidad de incorrecciones. El problema surge a partir del momento en que las condiciones constitutivas de la pesquisa del grito o del golpeteo de las palmas en tanto actos de aclamación, pasan a ser percibidos como ilustraciones de procesos reales en los cuales los actos de voluntad juegan un rol motor.

20. Retomo aquí a Descombes, 1995: 111 y 137-138.

21. Sobre la importancia de “contar por” véase a Quéré, 2003: 113-134.

14.

La perspectiva de análisis que hemos discutido hasta aquí consiste en hacer del aplauso un acto privado de circunstancias, o mejor dicho que tiene como única circunstancia explicativa una voluntad consciente de sí misma. La reducción del público a un conjunto de individuos cuyos estados de ánimo serían intercambiables, porque adoptan un mismo comportamiento instituido, conduce a privarlos de todo lo que constituye las marcas de su persona, como si perdieran momentáneamente su identidad social. El imperativo de espontaneidad del alborozo supone que la participación sea completamente desocializada o descolectivizada, vale decir, la expresión pura de una voluntad personal que niega la característica específicamente social de los comportamientos colectivos instituidos.

¿Cómo proceder para devolverle sus circunstancias al acto de aclamación? E. Anscombe propuso describir la estructura intencional de las acciones humanas de la siguiente manera: “una acción de tipo B (aplaudir) es una acción de tipo A (golpear las palmas de las manos) realizada bajo ciertas circunstancias”. La idea consiste en desplazar el eje del análisis del sujeto gramatical a la acción misma (al verbo): en otras palabras el problema ya no depende de los supuestos atribuidos al público como actor del alborozo, sino más bien del estatus del acto de aclamación, en particular en el hecho de que éste sea realizado en público. Esta idea fue retomada y luego desarrollada por D. Davidson a propósito del análisis de los verbos de acción: las frases de este tipo ponen en escena un acontecimiento al cual podemos añadir un número muy importante de circunstancias o razones (uno de los problemas siendo evidentemente fijar las fronteras entre lo esencial y lo accesorio en el enunciado de las circunstancias). En cuanto a lo que nos preocupa, el acontecimiento es el aplauso, o más bien el alborozo; podemos entonces identificar quien fuera su agente (los ciudadanos cuyas pertenencias asociativas se pueden detallar), su paciente (el jefe de Estado), sus adverbios y complementos diversos (fue por ejemplo expresamente acompañado por fuegos artificiales y una verbena), etc. El interés aquí radica en que los complementos posibles caracterizan efectivamente el acontecimiento y ya no solamente la mera relación entre agente y paciente (entre el público y el jefe de Estado).

Explicar la emergencia de gestos y gritos no puede por lo tanto hacerse sin devolver la densidad social a las personas que los adoptan y, más ampliamente, al acontecimiento mismo. Podemos entonces constatar que los marcos de la movilización emanan de instituciones de proximidad (ocasiones del calendario, fiestas al margen y grupos de acogida local – asociativos, económicos, etc.) cuyos gestores saben que han demostrado su capacidad de movilización en ocasiones que pudieron ser más ordinarias. Vale decir, la maximización de las posibilidades de éxito de las visitas recae ampliamente en procedimientos fuertemente rutinizados (lo que en general se llama la “fábrica” del acontecimiento). En este

sentido, este trabajo encierra el germen de la banalización potencial de la visita, banalización cuya paradoja reside en que participa en gran medida a volverla localmente atractiva. Asimismo este trabajo ayuda a garantizar de la mejor forma el potencial de motivación del acontecimiento, por si la razón principal de su organización (en teoría superiormente atractiva pero siempre exterior al mundo local) fracasara en su objetivo. En el primer caso, las expectativas de los organizadores son empíricas: la predicción es inductiva puesto que la institución considerada (bailes, espectáculos, fuegos artificiales) ya ha probado ser capaz de movilizar con éxito a las multitudes. En el segundo caso son normativas (¿y más frágiles?): la predicción es lógica puesto que radica en la convención según la cual “una personalidad atrae a las multitudes”. Nos encontramos aquí en el corazón mismo del balanceo entre “lo instituido y lo reavivado, la burocracia y el encanto”, movimiento del cual F. Héran señalaba que era “el precio que debe pagar una institución para instalarse con éxito en el largo plazo” (Héran, 1987: 86). La visita presidencial es efectivamente un acontecimiento que debe poder ser reproducido en el tiempo y en los relatos que le confieren un carácter “nacional” (desde luego existe siempre el riesgo de que sea desmotivado), conservando al mismo tiempo sus cualidades de acontecimiento extra-ordinario (siempre debe ser (re)motivado por quienes lo preparan y lo viven). Este doble proceso supone entonces que la visita logre contrarrestar tanto los riesgos de desencanto propios de los preparativos locales y las tendencias uniformizantes del viaje tal como es pensado desde la presidencia de la República o descrito por los periodistas acreditados. Al convertirse en una parada entre otras en un relato lineal, la visita pierde precisamente lo que fundaba localmente sus cualidades como evento. El proceso mismo de “relato del alborozo” lleva a deslocalizar cada visita, a borrar su especificidad para inscribirla en una estructura reconocible por quienes no la han vivido. Siendo potencialmente banalizada por sus procedimientos de fabricación, la visita lo es por segunda vez durante su transformación en etapa de viaje: la construcción de una gran misa, el viaje presidencial, supone que se esconden los susurros, el conjunto de razones locales, diversas y variadas, de “crear el evento”.

15.

Cerrando el círculo, ahora se puede volver a la estricta pregunta de la efervescencia social para precisar el desfase problemático al cual conducen los desarrollos anteriores. El punto de vista propuesto supone en particular el estudio del hecho que el entusiasmo haya podido ser fácilmente percibido, hasta entrado el siglo XX, como un hecho previsible sin limitar con ello las interpretaciones de aprobación posteriores al alborozo. Esto significa que la aprobación puede ser correctamente preparada sin por ello volverse artificial. La orquestación local del alborozo remite principalmente a la implementación de marcos, materiales y cognitivos, que vuelven el acontecimiento reconocible por ser destinado a un deter-

minado público, en particular en cuanto a las expectativas sobre los comportamientos que suscitará. Así las tecnologías de despliegue y de corrección del homenaje rendido (alineamiento del decorado y de los cuerpos, gestión de los “movimientos de conjunto” por las movilizaciones comunales, asociativas y partidarias, drenaje del alborozo por las sociedades musicales, ordenamiento de la deferencia infantil) son procedimientos cuya particularidad radica en que obedecen a un principio de indistinción organizacional entre la pompa y el alborozo. Describir la aplicación concreta de este principio permite subrayar que los comportamientos de aclamación no son solamente colectivos (en el sentido de ser realizados en público), sino también instituidos. Esta institucionalización les confiere un triple interés. Primero, les permite ahorrar los esfuerzos y el compromiso solicitados a los participantes. Luego encierra la expresión del alborozo o del descontento en formas reconocidas. Finalmente evita a las personas el tener que juzgar individualmente, para sí y para los demás, lo que hacen, o en todo caso cada vez que lo hacen.

Estas consideraciones permiten precisar el estatus particular reconocido al viva, a la aclamación o al sombrero lanzado hacia el cielo. Para los gestores locales, todos estos gestos son actitudes adaptadas a la circunstancia, comportamientos que es necesario adoptar. A instancias de las recitaciones del *credo* religioso, a los participantes no se les exige nada más que hacer correctamente lo que se les pide, al igual que no se les pregunta a los asistentes a una misa si creen en Dios, o cuál es el “mensaje” de la señal de la cruz que realizan. Este tipo de operación consiste en pedir a los practicantes que emitan una opinión individual sobre fórmulas que, precisamente, son proclamadas en un marco colectivo donde la adhesión al credo es despersonalizada por principio. Sostengo que sucede lo mismo con los viajes oficiales: los vivos o el canto de la *Marseillesa* se realizan dentro de un marco colectivo, a menudo íntimo, en el cual el compromiso individual no es necesario para el desarrollo exitoso de la actividad. J. Guéhenno expresa bastante bien esta emergencia propiamente social del grito o del viva provocada en cierta medida si no es contra su voluntad, al menos sin ella, como una suerte de gesto automático, construido progresivamente por los preparativos, la espera del acontecimiento y el encuadre del público. No existe mención más concisa del atajo que vincula y al mismo tiempo quiebra las ovaciones en torno al sentido que se les supone:

“Estábamos en la estación de trenes cuando el presidente llegó (...) y en el mismo instante me pareció que el cielo estallaba. Los vidrios de la estación temblaban debido al descomunal hurrah que mil bocas gritaban. // Ni un grito discordante. El presidente pudo percatarse de la docilidad de nuestra población ante las leyes, y el alcalde sentirse contento de nosotros” (Guéhenno, 1934: 37-38).

El hecho social que debe ser analizado es que los espectadores han aplaudido (eventualmente interesa también lo que dijeron de esos vivos los diarios y los comentaristas políticos), no el mensaje que estos aplausos contendrían “en sí mismos”. Desde luego, me parece necesario relati-

vizar parcialmente el estatus atribuido a la visita presidencial, sin percibirla como un instrumento de construcción del sentimiento nacional, aun cuando los jefes de Estado, durante cada etapa o casi, desarrollen esta temática en sus discursos, a menudo como respuesta a las autoridades locales. Inversamente es posible mostrar que la visita representa una herramienta de unificación y de certificación del trabajo efectuado, local y anteriormente, para realizar el aprendizaje instituido del sometimiento a la autoridad, pero también, conjuntamente, del peso político del número representado en los procesos de legitimación modernos. Con ello el jefe de Estado debe ser considerado como una suerte de inspector general encargado de verificar el correcto aprendizaje, en las “pequeñas patrias” [las regiones francesas] de los lazos que deben unir a sus habitantes a la patria grande.

Bibliografía

- Becker, Howard S. 2002. *Les ficelles du métier*, París: La Découverte, “Guides repères”.
- Bloch, Marc. 1990. *L'étrange défaite*, París: coll. “Folio histoire”.
- Blondiaux, Loïc. 1996. “Mort et résurrection de l'électeur rationnel. Les métamorphoses d'une problématique incertaine”, *RFSP*, 46 (5).
- Corbin, Alain. 1994. “La fête de souveraineté”. En Corbin, Alain, Gêrôme, Noëlle y Tartakowsky, Danièle, dir., *Les usages politiques des fêtes*, París: Publications de la Sorbonne.
- Dayan, Daniel y Katz, Elihu. 2003. “Le général, son défilé, la foule et la télévision. Événements, spectateurs, audiences et publics chez Kurt et Gladys Lang”, en CURAPP, Cefaï, Daniel, Pasquier, Dominique, dir., *Les sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*, París: PUF.
- Déloye, Yves. 1994. *Ecole et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy: controverses*, París: PFNSP.
- Descombes, Vincent. 1995. “L'action”. En Denis Kambouchner, *Notions de philosophie*, II, París: Gallimard “Folio”.
- Descombes, Vincent. 2001. “Relation subjective et relation sociale”. En Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti, *Phénoménologie et sociologie*, París: PUF.
- Descombes, Vincent. 2004. *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, París: Gallimard.
- Durkheim, Émile. 1991 (1912). *Les formes-élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París: Le Livre de Poche.
- Elias, Norbert. 1991. *Norbert Elias par lui même*, París: Fayard, coll. “Agora Pocket”.
- Engel, Pascal. 1994. *Introduction à la philosophie de l'esprit*, París: La Découverte.
- Fillieule, Olivier. 1994. *Contribution à une théorie compréhensive de la manifestation. Les formes et les déterminants de l'action manifestante dans la France des années quatre-vingts*, tesis de doctorado en Ciencia Política del IEP de París: 2 vol.

- Fisette, Denis y Poirier, Pierre. 2000. *Philosophie de l'esprit. Etat des lieux*, Paris: Vrin.
- Gentile, Emilio. 2002 (1993). *La religion fasciste*, Paris: Perrin.
- Guéhenno, Jean. 1934. *Journal d'un homme de 40 ans*, Paris: Grasset.
- Hacker, P. M. S. 2000. (1997). *Wittgenstein*. Paris: Seuil coll. "Points", inédit.
- Hazareesingh, Sudhir. 2003 "La légende napoléonienne sous le second empire: les médaillés de Sainte-Hélène et la fête du 15 août", *Revue historique*, 627.
- Hazareesingh, Sudhir. 2004. *The Saint-Napoleon. Celebrations of Sovereignty in nineteenth-Century France*, Cambridge and London: Harvard UP.
- Héran, François. 1987. "L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà", *Revue Française de Sociologie*, XVIII (1).
- Kertzer, David I. 1998. *Ritual, Politics, and Power*, New Haven: Yale U. P.
- Lang, Kurt y Engel Lang, Gladys. 1953. "The unique Perspective of Television and its Effect: a Pilote Study", *American Sociological Review*, 18 (1).
- Larousse du XXe siècle* en 6 vol., Paris: Librairie Larousse, 1928.
- Lenclud, Gérard. 1994. "Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire", *Gradhiva*, 15.
- Lenclud, Gérard. 1995. "Quand voir, c'est reconnaître. Les récits de voyage et le regard anthropologique", *Enquête*, 1.
- Mariot, Nicolas. 2001. "Les formes élémentaires de l'effervescence collective, ou l'état d'esprit prêté aux foules", *Revue Française de Science Politique*, 51 (5).
- Quéré, Louis. 2003. "Le public comme forme et comme modalité d'expérience", en CURAPP, Cefaï, Daniel, Pasquier, Dominique, dir., *Les sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*, Paris: PUF.
- Rosanvallon, Pierre. 1992. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel*, Paris: Gallimard.
- Ryle, G. 1978 (1949). *Le concept d'esprit: pour une critique des concepts mentaux*, Paris: Payot.
- Ryle, Gilbert. 1979. "Adverbial Verbs and Verbs of Thinking". En *On Thinking*, Oxford, Basil Blackwell.
- Searle, J. R. 1995 (1992). *La redécouverte de l'esprit*, Paris: Gallimard.
- Turner, Victor V. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1948-1949. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, 1, Oxford, Blackwell, 1.
- Wittgenstein, Ludwig. 1989. *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, TER.