

La (re)presentación de las identidades psicosociales en el teatro de la vida cotidiana (Theatrum Mundi)

Psychosocial identity (re)presentation in the daily life (Theatrum Mundi)

María de la Villa Moral Jiménez

Universidad de Oviedo

mvilla@uniovi.es

Resumen

La búsqueda y posterior redefinición de la identidad personal y social constituye uno de los objetivos prioritarios de todo individuo, así como la diferenciación y relación dialéctica entre el yo y la alteridad. Semejante proceso dinámico y multideterminado se ve influido por la acción del modelamiento simbólico y socializante de los grupos a los que se pertenece y de otras agencias legitimadas al efecto (familia, grupo de pares, medios de comunicación, etc.). Asimismo, se procede a la presentación del yo en la vida cotidiana, a modo goffmaniano, en el escenario social donde se representan múltiples roles, a modo de personajes en escena con diversos "guiones" por representar. La identidad personal de los actores deriva de una identidad socializada construida desde y por las relaciones sociales. En este artículo, desde una perspectiva de análisis psicosociológica y con un enfoque dramático, se recurre al concepto de *theatrum mundi* con objeto de ejemplificar semejantes (re)presentaciones teatrales del yo en la escena social.

Palabras clave: Identidad psicosocial; Enfoque dramático; Ortega y Gasset; Yo privado/público; Theatrum mundi.

Abstract

The search and subsequent redefinition of the personal and social identity constitutes one of the main objectives of everyone individual, as well as the differentiation and dialectical relationship between the self and the others. Similar dynamic and multidetermined process has been influenced by the symbolic and socialized action of the property groups and of others legitimize for the purpose agencies (family, peer-groups, mass-media, etc.). Likewise, we proceed to the presentation of identity in the daily life, goffmanian way, in the social stage where it shows manifold roles, way of characters in scene with several scripts to perform. Actor's personal identity derives from a socialized identity constructed from and by social relationships. In this article, by a psychosociological analysis perspective and with a dramatic art approach, we resort to the "theatrum mundi" analysis with the purpose of exemplify those self theatrical (re)presentations in the social scene.

Keywords: Psychosocial identity; Dramatic art approach; Ortega y Gasset; Private/public self; Theatrum mundi.

"La vida es un pánico en un teatro en llamas"

Jean Paul Sartre

Introducción: El teatro de la (re)presentación del Yo trágico-cómico

Los dos rostros opuestos e indisolubles, uno mirando hacia delante y otro hacia atrás, representados por el dios Jano bien podrían ser empleados, como en una suerte de ejercicio mimético, para simbolizar el *ser en potencia*: aquel que se está haciendo mediante la búsqueda de su identidad y quien mira, a un tiempo, lo que dejó atrás y aquello que prevé. Ambos, como dos caras de una misma moneda, se reconstruyen e identifican en el otro, máxime en condiciones como las actuales de desregulaciones varias en lo social y de grupos humanos debilitados y precarizados a nivel mundial (Biersteker, 2000). Ante la emergencia de diversos (des)órdenes globalizadores (García Canclini, 1999; Gray, 2000; Lafontaine y Muller, 1998; Luttwak, 2000; MacGrew y Held, 2007; Ritzer, 2006) y del desencanto de la modernidad y otras crisis colectivas (Magris, 2001) que afectan al estatuto psicosociológico de los vínculos contemporáneos -como puntualizó David Myers (2000, 2004)-, se producen cambios identitarios. Semejante estado-estadio de redefinición en los otros es un proyecto esencialmente narrativo, más que puramente descriptivo, en el sentido de que hay que construirlo, *contarlo*, lo cual denota el *carácter dramático del mundo personal* (Marías, 1994). Comedia y tragedia, a modo de consecución de eventos trágico-cómicos, se suceden e interrelacionan en el proceso de conformación y presentación de la identidad en el escenario social vinculados al pensamiento y a la acción.

El estudio de la identidad, concepto nuclear para la Psicología Social, es sumamente complejo. Conceptualmente se tiende al empleo, más o menos indiscriminado, de términos mediante cuyo uso se alimenta una contaminación terminológica. En materia de estudio de la identidad existe una miscelánea de términos (Yo, sí mismo, mismidad, *mind*, *self*, otro, *me*, *I*, ego, sentido de uno mismo, autoconcepto, autoimagen, autoestima, experiencia de continuidad, etc.) y una confusión tal asociada a ella, que, siendo arbitrariedades más o menos consensuadas, poseen significados que se solapan, e incluso se contradicen. Hay definiciones que carecen de significado operacional, en el caso particular del *sí mismo* se usa el término sin saber realmente a qué estamos haciendo referencia. Se produce, como increpó Erikson (1972), *una popularización del mismo más allá de toda redención*, de modo que incluso Marx y Hillix (1968) sostuvieron que: "Hay casi tantas definiciones del sí mismo como psicólogos que se han ocupado de él". Debido a la polisemia y a las dificultades metodológicas inherentes al objeto de estudio se ha contribuido a una dispersión conceptual que ha complejizado su análisis. Y es que, los sinónimos o cuasi-sinónimos son innumerables, dirán Deschamps y Devos (1996). Asimismo, baste recordar que se han propuesto una pléyade de denominaciones, incluso contradictorias: desde el Yo y la distinción clásica de G.H. Mead (1934) entre el *yo libre* de ataduras e innovador y el *yo dirigido* por otros hasta el yo producto activo de las situaciones en las que opera de Gergen (1986, 1992, 1994/1996), pasando por la identidad *deslindada* de Habermas (1985) concebida como objetivo último de la socialización, que se completará en *la identidad del yo adulto* capaz de comunicarse o la interpretación lingüístico-social del autoconocimiento de Harré (1979/1982), a través del simbolismo de la comunicación o, entre otras, por la propia distinción de Laing (1964) entre los yoes *auténticos* (interiores) y los *falsos* (representación) o aquella adjudicada al enfoque dramatúrgico de Goffman (1959/1981, 1979) -objeto específico de análisis en este estudio-, entre otras muchas perspectivas de análisis citadas (y tantas otras omitidas). La realidad *real* y la realidad *mitificada* se co(n)funden en aproximaciones conceptuales a constructos teóricos y sociales mediante las que se conforma una visión arquetípica de las realidades. Y es que los arquetipos ejemplifican un modo de ser-situarse frente/en el mundo. En fin, en opinión de Torregrosa (1983, p. 219), con el tema de la identidad -aparte de la oportunidad coyuntural, la marcada mutabilidad social y el anhelo de una continuidad de la

identidad personal- se vuelve a "contribuir a restaurar como objeto legítimo, en el estudio del hombre, el de su subjetividad, el de la conciencia, y, con ello, obviamente la conciencia de sí mismo, es decir la identidad personal".

De acuerdo con nuestra perspectiva de análisis, para proceder a la *presentación de la persona en la vida cotidiana* -parafraseando el título de la celeberrima obra de Erving Goffman (1959/1981, or. 1959)-, uno, tentativamente, ha de rehacerse en cada entrada y salida del escenario social. La invención de uno mismo no surge de la nada, ni siquiera de unos reductos del Yo preexistentes, tal y como afirma la teoría preformacionista, sino que el individuo (la materia prima), los procesos constitutivos (las herramientas) y los agentes (constructores) son materia constitutivamente de origen y destino social. Goffman (1959/1981) concibe que la conformación de la *identidad personal* se basa en el supuesto de que individuo puede diferenciarse de todos los demás. Aunque resulta difícil apreciar cómo la identidad personal desempeña un rol estructurado, cuando estamos sometidos a un continuo tránsito de información, puede que exista un contenido objetivo, aunque interpretado por el propio sujeto, con una continuidad en el tiempo. Identidad social y personal están conectadas en las interacciones, se (re)crean mediante la situación y se (trans)forman mediante la interpretación de las expectativas de los actores sociales. De este modo, el individuo es un agente interpretativo. Este posicionamiento es heredero del *Interaccionismo Simbólico* (véase Garrido y Álvaro, 2007) desde el que se sostiene que el lenguaje, como sistema de símbolos significantes, actúa a modo de enlace entre la conducta como proceso social y el sistema social identificado con la sociedad organizada. Cuando los *otros generalizados* abundan, convirtiéndose en un sistema de referencia complejo, se crean situaciones nuevas relevantes para el yo que se (re)construye continua y activamente. Se desarrolla la identidad a través de los otros, pero el vehículo de acción no es otro que el lenguaje a modo de acto de introspección, conversión de la identidad en objeto gracias a la acción de un poderse hablar y escuchar críticamente a sí mismo. Recordemos que para los interaccionistas simbólicos entre *identidades personales* -cuya adquisición posibilita un enfrentamiento a sí mismo y los otros, que actúa a modo de biografía-, e *identidades sociales* se inserta una tercera instancia, la *identidad del yo*, mediante la que se permite al individuo identificarse como *uno* a través del tiempo y de las situaciones de interacción. El aparente conflicto I/me es resuelto por Mead no otorgando más importancia a una instancia que a otra, pues tanto el mí formado por la incorporación de reacciones de los otros hacia él, como el I, o instancia creativa, intervienen en la constitución del sí mismo. El yo ha de concebirse, pues, como *la respuesta del individuo a las actitudes de los otros hacia él*, respuesta que se produce a partir del momento en que se asume una actitud hacia los otros. Ahora bien, los *mí* o roles introyectados que dependen del aprendizaje sociocultural, el tiempo y el lugar pueden modificar el yo. De acuerdo con Mead (1934), el "yo" provoca al "mí" pero, al mismo tiempo, reacciona ante él.

Como si de una participación de cada uno en el ser del otro se tratara el individuo de reconoce en interacción participada con aquéllos de los que toma conciencia. Se torna consciente de sí mismo, cuando reconoce su co-existencia, nos dirá Vygotsky (1987/1934), adquiere conciencia de sí como siendo de ese modo y no de otro. Y se reconoce a sí mismo reflejamente en los otros. El planteamiento según el cual, llevado a extremos, *el yo es un producto involuntario de las situaciones*, podría apuntarse como sucedáneo de la *metáfora del espejo* en la que se anula la capacidad interpretativa individual, lo cual supondría una distorsión del tan nombrado "*looking-glass-self*" de Cooley (1902), al restringirse indebidamente su uso a la influencia de la sociedad sobre los individuos. Desde esta óptica se considera que la noción del Yo como espejo remite a una interpretación especular, de modo que el yo social surge como reflejo valorativo de las actitudes y opiniones de los otros con los que interacciona sobre uno

mismo, siendo indispensable la interiorización del otro en la formación de la conciencia. Esa alusión al juego de representaciones de roles se fundamenta sobre la interpretación de las interacciones y vivencias moduladas por el contexto y por el simbolismo particular que las dinamiza. Y es que el tan nombrado *yo reflejado* o *yo espejo* al que hizo alusión Cooley (1902) en sus escritos (véase Aladro, 2005) si se restringe su uso meramente a la influencia de la sociedad sobre los individuos los cuales se perciben en función de cómo los perciban los otros, se estaría distorsionando el planteamiento del autor pues se omitiría la interpretación de los actores. A pesar de ello, es cierto que desde el interaccionismo simbólico se insistía más en el dinamismo del yo que en la creatividad de los actores. El marco referencial ejerce un papel fundamental en la conformación de un concepto de sí mismo positivo y a ello hay que unir la propia imagen que el sujeto cree que ofrece a los otros, sin obviar los procesos sociocognitivos que llevan al individuo a interpretar y reaccionar de un modo u otro cuanto percibe. El poder de lo social y sus convenciones actúan a modo de agente socializante que, casi inadvertidamente, construye identidades (Iranzo y Rubén Blasco, 2002). El contexto simbólico está penetrando las relaciones sociales. La definición de su(s) identidad(es) se vehicula mediante la acción social y se sacia y reconstituye a través de la interpretación de las controvertidas opiniones vertidas por la denominada *audiencia imaginaria*, en conocida expresión de Elkind (1970). La mirada de los *otros significativos* (Sullivan, 1953) proyecta sobre el sujeto su foco de acción reificando complejidades, mientras -dada la articulación de lo individual y lo social-, la construcción de la identidad y la propia socialización se interpretan como si el sujeto no fuera un mero producto involuntario del entorno, sino que se atiende al *feedback social* a modo de redefinición y ajuste del comportamiento de los otros tras recibir la respuesta activa del individuo (véase el *modelo de la mutualidad*, Abad, 1993) a alteridades, grupos y colectividades. En este sentido, la importancia de los grupos en el proceso constitutivo y en la reformulación de la subjetividad es básica. De este modo, según lo expresado por Tajfel (1984) el estudio de los grupos sociales concebidos como *categorías sociales* definidas, a su vez, por los diversos individuos implicados en una diversidad de patrones definibles, ya sea por factores tales como poder, estatus, flexibilidad o rigidez de las fronteras del grupo, etc., pueden derivar hacia unas iniciativas de investigación mediante las cuales se relaciona la autoestima, autoconcepto e identidad social del individuo con la posición relativa que ocupa su grupo dentro de un sistema social multigrupal (Tajfel, 1984). El criterio de la identidad -o perceptivo-cognitivo- consiste, precisamente, en la toma de conciencia colectiva por parte de los individuos en cuanto que entidad social diferenciada y la tendencia a percibirse y definirse como un grupo que comparte una cierta identidad común (Tajfel y Turner, 1986/1989; Turner, 1990). En definitiva, coincidimos en que la identidad implica una reflexividad lógica de un sujeto (individual o colectivo) que *se ve a sí mismo* a lo largo del tiempo (Íñiguez, 2001). Asimismo, la construcción narrativa está dominada por ciertas *formas del ser* que se mantienen (Garay, Íñiguez & Martínez, 2005). Por su parte, la heterogeneidad de lo subjetivo -destacada por Bajtin (1989)- se (re)crea a partir de una serie de negociaciones (procesos de identificación y diferenciación) con el contexto, como se ha explicitado por parte de autores fundamentales para la Psicología Social como Tajfel (1984), Turner (1990) o Giddens (1995), entre otros. En cualquier caso, el sí mismo se construye y reconstruye cambiando. *Hasta que no haya cesado de ser, no habré sido jamás*, sostenía con vehemencia el escritor argentino Antonio Porchia.

En la escena social la identidad personal de los actores se construye por negociación con diversas alteridades, de manera que deriva de una identidad socializada construida *desde* y *por* las relaciones sociales. Persona e individuo se (re)definen socialmente, de modo que ni siquiera aquel agente cargado de individualidad no es fruto de la acción-confrontación social. La individualidad está inextricablemente

unida a la necesaria relación dialéctica con lo social en lo colectivo, así, a través de las palabras de Buber (1922/1957, pp. 62-63) se define un particular punto de vista al respecto: "Ningún hombre es puramente una persona, ninguno es puramente individualidad. Cada hombre vive en el interior de un Yo doble. Pero hay hombres en quienes la persona es a tal punto preponderante que cabe llamarlos personas. Y hay otros en quienes la individualidad es a tal punto preponderante que cabe llamarlos individuos. La verdadera historia se desarrolla en la relación de los unos con los otros". Es en el otro, en la relación interpersonal, donde el individuo adquiere su identidad, *en la interacción con el otro aprende a decir yo*, de acuerdo a la filosofía dialógica de Buber (1922/1957), de modo que el ser humano es relación y no simplemente está en relación. Me (re)conozco en el diálogo e interacción con los otros. Lo social es lo constitutivo y el constructor, materia y agente, el hacedor y lo que está siendo narrado. En nuestro estudio cobra relevancia aplicada la perspectiva dialógica ya que en esa lógica de la representación de roles el proceso dialógico -como resultado de un diálogo igualitario con argumentos basados en pretensiones de validez y no de poder- contribuye a la descripción de la metáfora del *Theatrum Mundi* central en este estudio (véase apartado Co(n)fusión de sí mismos privados y públicos, pág. 60). De este modo, los individuos somos capaces de conversar y de actuar valorándose la intersubjetividad del contexto en el uso del conocimiento y en sus pretensiones de validez de los argumentos (Habermas, 1985). Mediante el lenguaje, la atribución de significados, los procesos actitudinales individuales y colectivos o la (re)formulación de representaciones sociales o meras expectativas consensuadas se le otorga sentido a algo de lo que no se hablaba, que no tenía un significado compartido, sobre lo que socialmente no se había consensuado una atribución de significados particulares o hacia lo cual no se habían generado expectativas dado que no constituía una categoría objeto de interés social (véase Íñiguez, 2001). Asimismo, en esa representación del yo, es a través del lenguaje y del propio diálogo como se establece la existencia del otro y de sus significados como en una suerte de cadena de diálogos, base de la *imaginación dialógica* de Bajtin (1982). Más aún, la corresponsabilidad para la transformación es posible desde la alteridad dialógica (Freire, 1979). Mediante los procesos comunicativos se van constituyendo el yo y el otro, de modo que en esa vinculación dialógica, el encuentro de los interactuantes –y la consiguiente oportunidad de entendimiento de ese tú que se descubre por la palabra- es puesto en acción por la alteridad parlante del propio discurso.

Planteado lo anterior, el objetivo de este trabajo es ofrecer un análisis psicosocial y dramático de las identidades del hombre contemporáneo de acuerdo a una interpretación goffmaniana en términos de la relación dialógica y dinámica actor-personaje-audiencia.

Planteamiento

"Guiones" de la (re)presentación del yo. El individuo como actor-personaje

Son múltiples, e incluso contradictorios, los papeles que interioriza y, en último término, re-presenta el individuo en búsqueda y/o (re)constitución de su identidad en el teatro de la vida cotidiana en el actual *animal symbolicus* (Moral, 2001, 2003, 2008). Sus metamorfosis son, en cierto sentido, reversibles e interesadas ya que se suceden como en un ejercicio de despliegue de los roles interiorizados que, por pseudomimetismos, en algunos casos, e interpretación de lo observado, una vez que se produce el *descubrimiento de los otros*, le ayudan a reformular adaptativamente sus identidades particulares, como en

un mecanismo de simbiosis interpretativa con el medio, esto es, con el escenario social, del que se nutre, en el que se desenvuelve, ante el que reacciona, con el que dialoga, en el que se hace y rehace con cada "actuación", en fin, mediante el que construye y representa sus múltiples papeles.

Las búsquedas en la experimentación de un sí-mismo conducen al sujeto a mirarse en los otros, si bien, el *espejo social* habitualmente sólo refleja el modo en que creemos que nos ven los demás y la manera en que se espera que debemos comportarnos en cada salida y entrada al *escenario social*, y difícilmente lo que realmente somos (acaso porque nos reconstruimos en cada representación), de acuerdo con la apreciación de Pirandello en su obra de teatro *Las reglas del juego*. Usando símiles teatrales en la representación del yo, siendo sociales tanto el escenario como los actores, la acción representada y un producto histórico-social quien la representa, son los individuos en proceso de (re)construcción de sus identidades los protagonistas de la realidad (su realidad), más que la "ficción" de esos aspectos teatrales que se introducen, furtivamente, en la realidad engañosa de la vida cotidiana. El teatro de la representación social es vida y la vida artificio. De modo análogo, el investigador de la realidad social reelabora los sucesos que acontecen, haciendo algo más que describirlos, narrándolos en el sentido de reconstruirlos, sirviéndose del poder del discurso (Íñiguez y Antaki, 1998). Empieza por atribuir un por qué y un cómo, motivos e intenciones, una causalidad valorativa que supone en la mente de un títere-actor, a modo de guión que se va (re)haciendo a medida que se (re)presenta.

Muchos han sido los "guiones" propuestos para ese (re)aprendizaje y (re)presentación en la vida cotidiana de esa identidad en singular, desgranada en múltiples identidades, en pos de la cual los individuos contemporáneos como seres *en búsqueda de identidad* emprenden su proceso de construcción social y activa de su singularidad: concepto de sí mismo, yo, persona, identidad o ser alguien que representa y somete a pequeños ajustes en función de los requerimientos sociales y de su propio sentido interpretativo. He aquí algunas referencias a formas de reconstitución del papel de la identidad en el proceso de representación del *ser* del sujeto en el escenario social y de sus diálogos y narraciones. Precisamente, el análisis de los procesos de conceptualización de las identidades como forma narrativa construidas desde perspectivas como la psicosocial, la inter-subjetiva, el recurso a lo legendario, la perspectiva dialógica y las teorías preformativas, a modo de contrastes organizados a lo largo de un *continuum* –y su coexistencia- es aportado por Smith y Sparkes (2008). Como toda selección lleva implícito un acto de omisión arbitrariamente intencional, aunque guiada por la intención de presentar un muestrario de análisis de la identidad desde diversas perspectivas y posicionamientos, incluso puede que irreconciliables en apariencia, pero con la intención de una asimilación crítica de estudios filosóficos, antropológicos, sociológicos, etc., de un objeto de estudio –la identidad- hipercomplejo e inabarcable gnoseológicamente. El punto de conexión de estos "guiones" en esta justificación argumental, y de acuerdo a un intento de asimilación crítica, no es otro que la importancia otorgada a lo social, en sentido estricto o laxo, en el proceso constitutivo de la subjetividad, así como la relación de los signos con el contexto concreto que los (re)crea. En algunos de estos "guiones" comprensivos –que representan la complejidad de análisis de un constructo multidimensional y heterogéneo- se incide en la coexistencia del ser y de la alteridad, así como en la definición de aquél mediante lo social (p.e. Buber, 1922/1957; Frondizi, 1952; Lisón, 1997; Marías, 1994, 1996; Ricouer, 1996), en otros se alude a la representación de las identidades en el escenario de la vida cotidiana (p.e. Lisón, 1997; Trías, 1984) mediante el diálogo y la reflexividad e ipsiedad (p.e. Ricouer, 1996) y desde perspectivas de análisis más filosóficas (p.e. Aisenon, 1979; Frondizi, 1952) y socioculturales se insiste en la vinculación de la comunidad y el *anthropos* (p.e. Fernández-Martorell, 1997; Beriain y Lanceros, 1996), así como desde perspectivas dialógicas en espacios interculturales (p.e. Aguirre, 2005) se

incide sobre lo psicosociológico, lo histórico y lo cultural como constitutivo de las identidades personales y grupales.

He aquí algunos de los posibles guiones de la constitución y (re) presentación del yo:

a) Hablamos de un *Yo y tú*, según Buber (1922/1957) que, en el caso particular del individuo en búsqueda de su *yo*, se torna consciente de sí misma como participante en el ser, como siendo *así* y no de otro modo, como coexistente, y, por lo tanto, como ser.

b) Una *Persona* (Marías, 1996) como el sujeto en crisis en proceso de redefinición de su *yo*, se diferencia y reconstituye en un *alguien* que es definido en sentido negativo como el que no es otro. Ese *yo* inseparable de su circunstancia, cualquiera que sea, es lo que llamamos *persona*.

c) En esa teatralización del yo y de sus *rituales de interacción* (Goffman, 1970) las (re)presentaciones del yo en el entretrejimiento de los personajes y la representación de la "realidad" de los tiempos modernos y de las fuerzas que condicionan la vida humana nos servimos de Brecht (1983, or. 1948) y de su tesis de que el teatro -como comprensión activa, no contemplación artística, de la historia- podía contribuir a modificar el mundo.

d) *Drama e identidad* (Trías, 1984) parecen interrelacionarse componiendo un producto particular en el escenario de la vida cotidiana. Teatro y representación, norma y rol, significados compartidos y predisposición interna a actuar, escenario vital y transferencia social, convención social y búsqueda de identidades o, propiamente, drama e identidad, se vinculan uno a otro de forma tal que la proposición de la mismidad se confunde con la representación de los yoes para y según los otros.

e) Bajo ciertas prerrogativas y conminaciones, *Las máscaras de la identidad* (Lisón, 1997) se superponen hasta componer una unidad que se desgrana en parcialidades del sí mismo que, sin embargo, parecen representar a la totalidad del ser en constitución. El constructo *yo* se diluye y reconstituye en las más variadas acepciones.

f) Se representa un *Sí mismo como otro*, de acuerdo con Ricouer (1996), a modo de particular dialéctica entre el uno mismo por descubrir y el otro por interpretar: la persona y la referencia identificante. Se alude al sujeto de la enunciación y a la cosa enunciada, a la reflexividad e ipsiedad, a la autorreferencia y a la interlocución con la persona *como un yo que habla a un tú*, todo a modo de teoría integrada del sí mismo.

g) ¿Quién soy yo?, dirá Karl Jaspers. Esta pregunta se complementa con otra que en *El yo y el sí mismo* se plantea Aída Aisenson (1979): "¿Dónde está, entonces, el sujeto verdadero?" (p. 69). A lo que la autora responde que no está/es sino *la autocreación de una síntesis personal única*. Yo y sí mismo son ambos productos de una evolución particular: mientras el yo se define como el centro de la conciencia, el sí-mismo parece representar el centro de la totalidad psíquica, que se alcanza mediante la individualización.

h) *Substancia y función en el problema del yo* (Frondizi, 1952) podría ser otro de los "guiones" de (re)presentación del yo mediante el que se alude al problema relativo a la existencia del yo, concibiéndose las vivencias que le acontecen al individuo como estados del yo con su particular "substancia" y naturaleza. No hay yo (agente) sin vivencias (materia constitutiva), ni éstas son lo que son sin la intermediación de aquél.

i) Se hace imprescindible la alusión a una *Antropología de la convivencia* (Fernández-Martorell, 1997), dada la necesidad de apelación a las raíces de constitución de lo humano en/mediante lo comunitario. Comunidad y *anthropos* se funden en un producto psicosociológico, histórico y cultural en el que se inserta, al mismo tiempo que se reconstituyen, las múltiples identidades del individuo así como "la identidad" de la multiplicidad de actores, reificadas socialmente. Baste como ejemplificación otros análisis interculturales de las identidades y los ethos desde perspectivas dialógicas (véase Aguirre, 2005).

j) Por último, propuestas tales como las relativas al estudio de la *Modernidad e identidad del yo* de Giddens (1995) se suman a otras en las que aporta una perspectiva de análisis sociocultural de las *Identidades culturales* (Berriain y Lanceros, 1996) u otros intentos de conceptualización de la naturaleza, socialmente diluida y reconstituida, de las *Identidades y conflicto de valores* (Roque, 1997) en las condiciones propias de la denominada *sociedad abierta de hoy* (Popper, 1997) como escenario que condiciona esta reestructuración donde lo socioconstruido se toma como referencia. A aproximaciones al tema del *doble* tales como las relativas a *Identidad y alteridad* (Bargalló, 1994) se oponen *yoes divididos* (Laing, 1964). Prolifera la búsqueda, hallazgo, cuestionamiento y reformulación de la identidad individual como *experiencia humana*, tal y como se manifiesta en *El sí mismo en proceso* (Guidano, 1994) o se hacen propuestas de constitución del *Mapa del mundo personal* (Marías, 1994) asociadas al reconocimiento del carácter de circunstancialidad de la vida humana.

Todos los anteriores no son, sino, posibles "guiones" en virtud de los cuales proceder a la interpretación de la constitución social del yo y sus circunstancias en los tiempos y escenarios contemporáneos, herederos de otras búsquedas y conflictos.

Co(n)fusión de sí mismos privados y públicos

(Re)presentación del yo desde una perspectiva dramática

El gran poeta Fernando Pessoa aludió en *Il libro dell'inquietudine* (1982) a la (con)fusión de sí-mismos en el sentido de que "cada uno de nosotros es más que uno, es muchos, es una profusión tediosa de sí-mismos". Ese *libro del desasosiego* se abre, para los sí mismos y para los otros, como una suerte de *guión trágico-cómico* en el que un actor-personaje desempeña diversos papeles, mientras, uno se siente invadido por varios. Un personaje actúa, otros observan e interpretan, éstos le revelan cómo desenvolverse y su simbolismo particular, mientras el otro construye los significados y aprende cómo debe comportarse en escena. Se trata de toda una recreación puntual del desenvolvimiento de los yoés en el escenario social: llámesele renovado *enfoque dramático*, en el sentido otorgado por Goffman (1959/1981) en su presentación de la persona o, acaso, *pseudorealización dramática*, a modo sartriano. Tal vez, se aluda a los *deslindes del yo*, a una construcción de una realidad objetivada a través de la palabra o, simplemente, a una fusión y confusión de yoés en el proceso de (re)construcción y (re)presentación del sí mismo. Todo ello se propone bajo el presupuesto de que, aun usando símiles teatrales, en la representación del yo, siendo sociales tanto el escenario como los actores principales, la acción representada y el escenario como producto histórico-social, son los individuos los protagonistas de la realidad, más que la "ficción" de esos aspectos teatrales que se introducen, furtivamente, en la realidad engañosa de la vida cotidiana, que en la sociedad contemporánea adoptan forma de solipsismo en el pensamiento y *crisis del pensamiento utópico*

(Bilbao, 1997). La multiplicidad de yoes se fusiona en una identidad particular (aspectos más o menos inmutables, a modo de rasgos centrales), un Yo único e identificable que adopta un "papel" u otro en la (re)presentación del yo en el escenario social, tal y como se ha comentado con vehemencia. La confusión generada en interacciones Yo-situación se merma con la fusión de "repertorios" del yo que se amoldan al escenario particular. Yo y los otros observadores, los otros y un Yo, desgranado en múltiples papeles del actor-personaje, conforman un singular juego de interacciones en la que la capacidad interpretativa (no meramente teatral, sino sociocognitiva) desempeña un importante papel. Todo ello confluye para otorgar significado a la consideración inequívoca de la identidad como un *fenómeno psicosociológico* que se construye mientras se pone en práctica en escenarios sociales y que, a base de representaciones, se teatraliza mientras se reconstruye.

El Yo público y el público del Yo comparten, más que un mero recurso lingüístico, la esencia de su expresión singular ya que, mientras el yo público parece recrearse en cada persona, de modo dramático, como personajes de obras de Pirandello, tampoco los otros actúan de igual modo en nuestra presencia ya que representan distintos papeles, en abierta retroalimentación. Como si de una ironía se tratara, actor y público se (re)convierten ambos en personajes en escena en tiempos, espacios, textos, ensayos, gestualidades, etc., que se solapan, redefiniéndose unos en los otros, como metarepresentación de una representación imposible. Se rehúsa, como en la obra de Pirandello, toda "mediación teatral" (intervención externa recondutora, prefiriéndose la sutil acción de poderes no claramente identificados) y todos demandan ser los únicos capaces de representar la escena que, durante tanto tiempo, les obsesiona. Unos y otros acaban siendo *personajes en busca de autor* que se descubren y transforman en la búsqueda, actuante y personaje. A este respecto, baste recordar que la expectativa del compartir el mensaje ya fue descrita por Brecht (1983, or. 1948) mediante el dilema del productor mediático, dada la necesidad del actuante de encontrar auditores y de estos de encontrar a alguien que tenga algo que decir. Sin necesidad de incurrir en la sobreactuación y la confusión de papeles a representar la *presentación del yo* es un ejercicio de adaptación a los múltiples escenarios del teatro de la vida cotidiana. En tales circunstancias coadyuvantes se otorga entidad a personajes que desempeñan roles (docentes, profesionales, artísticos, etc.) que recrean las identidades de los actores sociales en escena. Contrariamente al distanciamiento psicológico propuesto en la obra de Brecht, en el que el actor se separa del personaje, otros viven como personajes (véase don Quijote, Bèla Lugosi o Weissmuller, entre otros) haciendo de la psicopatología del personaje una estructura de vida (Moral y Pastor, 2003).

Ante la vida propia de los personajes la hilazón del guión social se debilita, hasta que, de un modo u otro, teatro y sociedad aceptan nutrirse simbióticamente y, entonces, desde una perspectiva de análisis goffmaniana, se toma como escenario la vida misma, como escena figuraciones de acontecimientos ensayados y a las conciencias de Yoes públicos como actores y público alternativamente en intercambios humanos. Nuestro ensayo social sólo se perfecciona al representarlo al mismo tiempo/escenario que los ensayos de otros actores, tal y como supuso Brecht en *El pequeño organon para el teatro* (1983, or., 1948): "El actor debe aprenderse su papel justamente con los otros actores, y debe construir su personaje al unísono con la construcción de los otros personajes. Porque la menor unidad social no es el hombre, sino dos hombres. También en la vida nos construimos mutuamente" (p. 25). E incluso se toma plena conciencia de los Yoes públicos perfeccionados mediante ensayos, ajustados a convenciones sociales, en la propia (re)presentación ante el público en general. La réplica actuante del espectador en el teatro de Brecht bien podría conectarse con modos de teatralidad

emergente en los que el impacto de las nuevas tecnologías en la puesta en escena se deja notar en nuevas formas de percibir, en las experiencias kinestésicas, así como en la transferencia de la lógica de la interactividad e interfaz – a modo de integración de los aspectos cognitivos y emocionales de la experiencia del usuario como inter-actor (Català, 2002, 2005)- a la puesta en escena, como base de una estética dialógica (véase Cotaimich, 2004). Por analogía, en la escena social -y teatral en terminología goffmaniana- también surgen nuevas modalidades de una suerte de (re)presentación tecnológica con la creación de nuevas estrategias narrativas, en los términos de Fluvio Vaglio (2002), en las que la tecnología *se vuelve personaje*.

Actor-personaje y público, en el *intermezzo* de sus intercambios "teatrales" ensayan sus respuestas, reformulándolas, una vez confrontados los papeles, amoldándose activamente el uno al otro y viceversa. Exhibición *en público* del yo que es reconocido y se va (re)conociendo en cada práctica ritual. El individuo se hallará embarcado en la comprensión de su mundo interior a partir del reflujó de lo externo. Una identidad individual que se construye en los otros, mediatizada por la capacidad de interpretación individual, que se desenvuelve bajo la apariencia de una dimensión pública del individuo y reformuladora de la esencia del Yo bajo el tamiz de lo que se supone que los otros piensan de la representación individual. Acercamiento a los otros, como tales, y no como reflejo de uno mismo, espejo donde mirarse u objeto mimético de reconstrucción del propio proyecto vital, sino como agentes y escenario de representación, de exhibición en público, en sucesivos ensayos, de un yo que busca y que no es posible (re)crearlo en un vacío social.

El Yo privado se construye públicamente y parece reconstruirse en la privacidad del yo, mediante la interiorización de las complejas normas que parecer modular los procesos interactivos y, por ende, las prácticas rituales. Siguiendo con el símil teatral, se podría afirmar que, mientras en el joven, como actor-personaje en busca de su papel, su representación del yo en la esfera pública se hace con el fin último de modelar y remodelar más que como mera apariencia, en el avezado actor-personaje no representa, sino, el perfeccionamiento de la técnica adquirida mediante diversas prácticas rituales. La polarización del proyecto vital, manifestado en dos esferas: pública y privada, no representa una dicotomía, tal cual, del espacio donde desenvolverse ya que, siendo artificiosa hasta cierto punto la separación entre los dos ámbitos, lo cierto es que ambos son dos escenarios vitales donde se dan a conocer/y se va reconociendo el público y a nosotros mismos, en platea y escena, alternativa y simultáneamente (valga la contradicción), ya que ambas esferas se re-identifican una en la otra. Como se subraya desde el enfoque dramaturgico, la dicotomía entre lo público y lo privado llega a escindirse hasta extremos anecdóticos.

En cualquier caso, a grandes rasgos, parece asistirse a la vuelta a lo privado, al *regreso a la intimidad* (Pardo, 1996), a la reconstrucción de la esfera privada en un momento histórico-cultural de *Declive del hombre público* e intimidad destructiva, de acuerdo con el argumento de Sennet (1978). En la privacidad, ámbito de reflexión, el hombre parece encontrarse consigo mismo. También allí ensaya su presentación ante los otros. Recordemos que el espacio privado representaba para Elshtain (1981) el marco donde se construye la identidad del individuo. La (re)constitución y (re)presentación del yo en el escenario público mediante entrenamientos ritualizados y su domesticación a través de disciplinamientos varios ensayados en el ámbito privado, se vincula a un componente psicosocial que modula ese proceso constitutivo y sus circunstancias. Además, desde el exterior se va posibilitando la instrumentalización de todo ejercicio de depósito temporal, y reconstitutivo, de la interioridad del individuo en manos de otros, como prácticas de *confesión* pseudocatárticas del Yo. Al fin, el ser fragmentario y sus circunstancias constitutivas se aúnan bajo la formulación de propuestas de privatizaciones de lo público y de exhibición pública de lo privado.

Exhibición en público y búsqueda y anhelo de privacidad actúan de modo no excluyente como *gran público* y *hombre medio*, en expresión de Morin (1966) en su referencia a la macro-esfera de la Cultura de Masas. Uno y otro, en confusa superposición, se eclipsan temporalmente, estando allí ambos, como parte constitutiva del yo que permanecen parcialmente veladas, máxime en momentos como los actuales de *desvanecimiento de Cronos*, en los términos expuestos por Ramos (1998). Esferas públicas y privadas, que abarcan contextos inmediatos y macro-esferas, modo de ritualizaciones convenidas colectivamente en forma de representaciones sociales con presupuestos consensuados que se interrelacionan en un universo, como el ser, único y variable, forman parte de un trasfondo singular, único en la variedad y diverso en su unicidad.

Quien actúa en público (actor) y quien es representado (personaje) se engarzan en una misma pieza, sin pérdida de su parte de singularidad. El individuo en su esfera pública y privada, en su mundo real fingido y en lo fingido íntimo real, como partes de un tipo de convenio social, propio de las interacciones cotidianas, en el que el Yo y el público interactuante (pre)suponen cómo va a actuar el otro, anticipando sus acciones y reacciones, se comporta como un *actor-personaje social*, expresándose un orden social definido (en cualquier caso, producto humano, de acuerdo con las tesis de Berger y Luckman, 1986). La omnipresencia de la convención por ambas partes, incluso en los intercambios mínimos, explica que, a la larga, exista una estabilidad y continuidad tal de las reglas sociales implícitas, y explícitamente representadas, que conduzca a una identificación interiorizada con los roles puestos en práctica en los comportamientos rituales. No olvidemos que el conocimiento, desenvolvimiento y posterior reconocimiento de la(s) identidad(es) del individuo, como algo que le pertenece y como algo que es, está inextricablemente unida a las propias prácticas rituales. Como ejercicio socializante, mediante ellas va aprendiendo a actuar en el escenario social, mientras reformula su ajuste. Socialización como un proceso de internalización de roles socialmente (pre)fijados, de acuerdo con el funcionalismo estructural (concebido como *teoría clásica de roles*), mediante la cual se alcanza un estado de introyección en el que el sujeto asume y representa sus roles, convirtiéndose el rol en parte determinante de la identidad del sujeto, más que en meras representaciones.

Todo un *orden ceremonial* se pone en marcha por medio de rituales interpersonales que dota de un bagaje práctico, inoculado socialmente, y que se introyecta críticamente para, en cada oportunidad, ser puesto en escena en cada tiempo y condiciones en las que sea preciso su recreación. Negociar situaciones supone reconstruirlas, mientras éstas va reconstruyendo a la persona. Participantes e interactuantes, actores y personajes, roles sociales y rituales, actuación y fachada son elementos, unos y otros, (re)constitutivos de los procesos ceremoniales que se (con)funden en una imbricada red de influencias. Ante semejante (con)fusión la respuesta de Goffman (1970, 1979) va en la dirección de distinguir en la interacción lo que se está representando, lo que constituye la definición de la situación y del sí mismo de los participantes, de aquello que actualiza la representación y la definición del propio sí mismo. En efecto, de acuerdo con la interpretación de Wolf (1988, p. 61) del enfoque dramático de Goffman o la *descalificación de la inocencia*: "Hay una separación entre quien representa y aquello que es representado, entre el actor y el personaje, entre quien pretende ser un cierto tipo de persona y el cierto tipo de persona que aquél pretende ser. Mas allá de los múltiples roles sociales que se toman y se representan, está aquel que los representa y los encarna". Confusión que se torna en fusión cuando el personaje recrea a la persona, la reconstituye y ésta dota al personaje de una singularidad creativa que revierte sobre sí, reconstruyéndola en cada

momento significativo¹. Se trata de los momentos y de sus hombres, más que acerca de hombres y sus momentos, nos dirá Goffman (1970) en *Ritual de Interacción*.

La actuación final (des)vela, al mismo tiempo que (re)descubre, por su ajustada representación, los ensayos previos al manejo de la representación. Arbitrariedades uniformizantes convenidas que se convierten en pautas de actuación en la exhibición en público de ese personaje, o acaso auténtico yo, mediante las que el individuo se *autoconoce* y, al mismo tiempo, es reconocido por los otros como tal (véase Ariño, 1996). Se podría tratar de una mistificación de la imagen de uno mismo ante los demás mediante la que el actor intenta representar su *Yo absoluto* (de naturaleza socioconstruida), idealizándolo. En cualquier caso, no existe un yo, sino más bien una *pléyade de yoes*. El yo absoluto, además, parece no ser más que una contradicción en términos porque el yo se constituye/es en relación con los otros y las cosas, en la referencia, en expresión de Vázquez Medel (1994, p. 57): "Es un yo esencialmente relativo: existe por y a través de los relatos" (p. 57). Relato e identidad, narratividad y sujeto, teatro y vida describen y definen realidades multifacéticas. Se hace necesaria, pues, la apelación a la *relatividad y el sujeto* como referencia al carácter relativo de la identidad del sujeto y a la necesidad de trascender la pura inmanencia de su conciencia, ya que aquélla se hace en el contexto de su relación con el mundo. Tal y como presuponía Miller (1963), la identidad social se expresa en subidentidades que son internalizadas a través de los roles sociales, no siendo, sino el producto de la elaboración interpretativa individual a partir de esas diversas subidentidades grupales. Es decir, se trataría de una fusión de subidentidades o yoes (como sinónimos, en sentido laxo) que componen un producto que, extrapolando la afirmación de Lewin, es mucho más que la mera suma de sus partes. Se establece un abierto diálogo entre el yo social, como autoconciencia de sus actos, y sus otros yoes, así como con los propios observadores, de modo que el diálogo del yo consigo mismo se produce de forma enriquecedora. De nuevo, se halla co(n)fusión de yoes que son copia introyectada y singularidad simulada, a un mismo tiempo. Contradicciones que se resuelven apelando al necesario rechazo explícito de una visión simplista (esto o lo otro) en la comprensión de un proceso dialéctico. Todo ello podría ser interpretado como la reconstrucción de un producto singular en cada contacto, pero sin la pérdida de su singularidad. Un resultado único para cada situación, aun cuando la centralidad del núcleo del Yo

¹ Convendría aludir a la *realidad y el artificio*, aunados en un solo personaje, y su representación en público como indicio inequívoco de la exhibición de una condición, la de ser un buen intérprete en el escenario social de la vida cotidiana. Dejemos hablar a Sartre en *Being and Nothingness* (citado por Levi-Strauss, 1970/1986, pp. 86-87): "Consideremos este mozo de café. Su movimiento es rápido y activo, un poco demasiado preciso, un poco demasiado rápido. Se dirige hacia los clientes con un paso un poco demasiado vivo. Se inclina con cierta excesiva ansiedad; su voz, sus ojos expresan un interés un poco demasiado solícito por el pedido del cliente. Por fin, ahí vuelve, tratando de imitar con su paso la rigidez inflexible de cierto tipo de autómeta, mientras lleva su bandeja con la indiferencia del que camina sobre la cuerda floja colocándola en un equilibrio inestable, perpetuamente roto, que restablece perpetuamente con un ligero movimiento del brazo y la mano. Toda su conducta nos parece un juego. Cuida de encadenar sus movimientos como si fueran mecanismos que se regulan entre sí; sus gestos, y aun su voz, parecen mecanismos; se entrega a la celeridad y a la despiadada rapidez de las cosas. Juega, se divierte. Pero, ¿a qué juega? No necesitamos observar mucho tiempo antes de poder explicarlo: juega a ser mozo de café. Nada de esto debe sorprendernos. El juego es un tipo de señalamiento e investigación. El niño juega con su cuerpo a fin de explorarlo, para inventariado; el mozo de café juega con su condición para *realizarla*. Esta obligación no difiere de la que se impone a todos los comerciantes. Su condición es totalmente ceremonial. El público exige de ellos que la cumplan como una ceremonia; existe la danza del almacenero, del sastre, del rematador, mediante la cual se esfuerza por persuadir a sus clientes de que no son más que un almacenero, un rematador, un sastre. Un almacenero que sueña es ofensivo para el comprador, porque dicho almacenero no es totalmente almacenero. La sociedad le exige que se limite a su función de almacenero, exactamente como el soldado de el soldado de guardia se transforma en una cosa-soldado con una mirada que no ve, que no tiene ya por qué ver, pues es la norma y no el interés del momento lo que determina el punto sobre el cual debe fijar su mirada (la vista 'fija a diez pasos'). Existen, como es natural, muchas preocupaciones para aprisionar a un hombre dentro de lo que es, como si viviéramos en un perpetuo temor de que pudiera escaparse de ello, que pudiera desaparecer y eludir súbitamente su condición'.

permanece, y únicamente, se reformulan ciertos rasgos que actúan a modo de "ropaje", no superfluo, sino reconstitutivo.

Metáfora del *Theatrum Mundi*

El teatro de la representación social es vida y la vida artificio. Todo el mundo es un escenario, de acuerdo con la teoría del *theatrum mundi*, y *la vida*, conviniendo con el ensayista inglés William Hazlitt, *es el arte de ser bien engañados*. Mediante el *theatrum mundi* se hace referencia alegóricamente a la concepción del mundo como teatro (representación) y aplicándolo a la presentación teatral del individuo en la escena social. No es sino el teatro dentro del teatro de la vida. Referencias literarias no faltan a esta concepción y presentación *teatral* de la vida misma como en *El gran teatro del mundo* de Calderón (recordemos esta misma temática utilizada con anterioridad en *Teatro del mundo* de Pedro de Launay) donde el Mundo prepara la representación y reparte los papeles y donde los actores no podrán ensayar, ya que en la comedia de la vida no se vuelve a repetir el papel, se nos dice, o de la presentación del yo ante los demás, tal como imagen del perfecto caballero renacentista aportada en *El cortesano* de Castiglione, por citar dos ejemplos sumamente representativos de dos acepciones similares. En un sentido análogo, se ha de procurar entender a los hombres como actores históricos y sociales (Wright Mills) en constante cambio. Vivir es cambiar, el desarrollo e incluso la multiplicidad del Yo no representa haber cambiado muchas veces interiormente frente a diversos objetos. Adaptación a los contextos cambiantes sin pérdida de singularidad como máxima de renovación de la "esfera privada" del yo ante la pública. *Vivo como en público*, afirmó Séneca.

De acuerdo con la interpretación de Béjar (1988) del pensamiento de Sennet (1978) respecto a la exhibición *en público* de lo que se siente en privado (sinceridad): "el hombre se comporta como un actor no ya sólo en el teatro, sino en la sociedad. La vida es pura representación, el artificio es superior a la representación desnuda de la emoción; el hombre debe separar sus sentimientos de sus acciones. La convención tiene un valor mayor que la espontaneidad. La emoción se da en un sólo momento, de una manera desbordada y torpe; la verdadera expresión exige la repetición, el artificio, la puesta en escena. El actor es un imitador de las pasiones humanas y no debe identificarse con ellas; asimismo el individuo debe interpretar en sociedad un papel, es el portador de una máscara" (p. 187). Se produce la conversión de la persona en *personaje*.

Recordemos, una vez más, que, tal vez, no en vano, el significado original de la palabra persona (lat. *personam*) sea máscara de actor (Ezra, 1950)² Como anulación del rostro del actor la máscara crea las condiciones de la representación imponiendo el juego expresivo e introduciendo una verdadera teatralidad en las prácticas rituales. De acuerdo con la vehemencia que se imprime a la representación y al propio ocultamiento bajo algo que subsume -al mismo tiempo que manifiesta- una particular identidad, la máscara va "cobrando vida" hasta que llega un momento en que el individuo se muestra confuso ante la realidad verosímil que cobra lo fingido: carácter *dramático* de la vida humana, como acontecer narrativo y representación de la teatralidad de las puestas en escena de lo privado en público como representación,

² En efecto, el término latino persona, máscara de teatro, fue usado por el estoicismo para indicar que la vida humana es, en cierto modo, como la representación de un papel (Epicteto). El antecedente se halla en la mitología etrusca que posee un personaje enmascarado, phersu representado en varias tumbas. Recordemos, no obstante, que ha habido autores, tales como Marcel Gauss (1971) que han desconfiado de la etimología que conecta persona con personare (máscara teatral) asociada a la cultura griega y a su cultura de la máscara (trágica, ritual y propia del antepasado).

teatralidad ligada a recreación individual de identidades, en forma de síntesis singular. Individualidad representada como *personal figura sintética*, nos dirá Lisón (1997) en *Las máscaras de la identidad*. Síntesis creativa que el individuo como actor-personaje principiante, se afana en construir para poder representar, con convicción, su papel. La personalidad social parece no haberse cristalizado todavía. Un encontrarse a sí mismo unido a un cuestionamiento de sí, hallazgo y pérdida conectados a la trascendencia de la conciencia de la identidad, complejiza lo que somos y lo que representamos ser. Como en cualquier "representación teatral" que se precie todos llevamos una máscara, al menos en sentido figurado, mediante la cual se favorece tanto el ejercicio de participación en *rituales ceremoniosos* (convenciones sociales, agrupamientos contractuales, actos de vinculación social, etc.) como el aislamiento hermético de nuestra interioridad bajo apariencias físicas ensayadas (gesticulaciones regladas, modos estipulados de comportarse, asentimientos, etc.). Volvamos, finalmente, a Goffman (1959/1981, p. 31): "En cierto sentido, y en la medida en que esta máscara representa el concepto que nos hemos formado de nosotros mismos -el rol de acuerdo con el cual nos esforzamos por vivir-, esta máscara es nuestro 'sí mismo' más verdadero, el yo que quisiéramos ser". Llegará un momento en que la máscara no represente el fingimiento, sino, más bien nuestra apariencia. No olvidemos la exhortación de Vonnegut al respecto de que, al final, *somos aquello que fingimos ser, así que debemos tener cuidado con lo que aparentamos*.

La "caída" brusca al plano de la realidad *real* desde el escenario, tiempo y sentir de la ensoñación personal llevada a escena, se produce al titubear en la representación del papel ensayado e incluso al "perder los papeles" que, en la esfera pública, se supone que todos, de un modo u otro representamos. De modo análogo a los personajes de *La comedia humana* (Balzac), variopintos individuos se presentan en curiosos juegos de apariencias con los que tratan de impresionarse unos a otros. Evidenciamos sus intentos de simulación. Nos inmiscuimos en la vida de otra persona en público e incluso hay formas de perturbar su propia intimidad, como si de un *delito de autointromisión* se tratara, tal y como fue descrito en los estudios de Goffman, y nos resulta embarazoso realizar/darnos cuenta de ciertas acciones en público (véase llorar, manchamos, fingir, desvariar, etc.) tan molestas de observar como de realizar. También tendemos, aunque nos cuesta, a dar a conocer a los demás fallos en su presentación, como actores, ante nosotros. E incluso cuando se produce una irrupción en la realidad lo sublime se vulgariza. Se impone la realidad de las apariencias representadas, que son reales en sus efectos, sobre la (supuestamente) *real*.

Realidad y ficción se co(n)funden. Lo percibido es "realidad" para el perceptor, lo representado tal vez sea una "ficción", en el sentido de constitución *ex proceso* para cada "realidad". De este modo, se alude a la aprehensión de la identidad representada por los actores y del *self* de los interactuantes, como máxima de comprensión de la realidad de éstos. Esto es, la necesidad de un *getting inside*, entrar adentro de la situación para descifrar esa realidad, tal y como expuso Munné (1989). Ni siquiera esa posición garantiza una eficaz acción de discernimiento de la distinción entre el mundo externo y el interno, el naturalizado y el socioconstruido, el objetivo subjetivado y la propuesta intersubjetiva, el público o el que ha sido objeto de privatizaciones y tanto el mundo personal como el mundo representado y la propia alteridad. Resulta que el mundo externo se hace al pensarlo, pero aquél no se agota en mi pensamiento: "yo no soy teatro ni mundo -soy frente a este teatro, soy con el mundo-, somos el mundo y yo", nos dirá el maestro Ortega y Gasset (1929, p. 401). La co(n)fusión de la metáfora del lenguaje teatral con la metáfora de la práctica discursiva como realidad representada podría constituir un peligro aparente ya que, al confundir la apariencia con "lo real", o reduciendo esto a lo aparente, las realidades a las que se las haga gozar de estatutos de verdad se nos representan como imagen fidedigna, no como reflejo que son. Nos miramos en espejos deformados e incluso debido a nuestra conciencia de ojo sólo se atiende selectivamente a aquellas parcelas de la

representación cotidiana que encajan con *visiones* dominantes. Se hace necesario proceder, además, a una *desacralización* de la naturaleza representada de lo humano, asociada aún a lo déico. Esta cuestión es solicitada por Wolf (1988) en estos términos: "La metáfora teatral no vacía el mundo social ni lo convierte en una estepa donde imperan las ficciones: las representaciones cotidianas no se 'recitan' en el sentido de conocer un modelo precedente bien asimilado; el individuo que actúa e interactúa en la escena goffmaniana, por muy muñeco que sea, no ha perdido, aunque trabaje por mantener las impresiones y las imágenes deseadas. Pero está presente en ellas toda la sacralidad y la moralidad que su carácter de sujeto socialmente competente le atribuye: 'nos hemos liberado de muchos dioses, pero el individuo mismo sigue siendo obstinadamente una divinidad de considerable importancia (1967, 104)'" (Wolf, 1988, pp. 98-99).

La absurda contradicción del hombre que tropieza, moviéndose a ciegas, con los dictámenes de los dioses, por analogía con la idea simbolizada del mito de Sísifo, nos lleva a hacer esfuerzos considerados como inútiles. Representamos varios papeles de hombre público –ya sea *homo ludens* (Dumazedier, 1968, 1998), *videns* (Sartori, 1996) y/o *digitalis* (Terceiro, 1996)- en virtud de los cuales se nos impulsa a actuar como personajes dentro de una obra de significación social cuya trama está urdida de antemano. Y, mientras tanto, se nos mantiene ocupados obstaculizando otras búsquedas y disuadiéndonos de posibles puestas en cuestión de lo establecido y de rebeliones internas. E incluso nuestra ignorancia acerca de nosotros y de la vida misma puede que nos conduzca, a pensar en la metafórica acción de un poder protector que, como si se tratara del Laberinto y de Teseo redentor, jugara con nosotros al escondite.

A modo de conclusión: Yo y mis circunstancias como herencia orteguiana

Este intento de repensar las teorías sobre la identidad con sentido crítico no sólo ha de hacerse a la luz de algunos autores clásicos como Mead, Lewin o Vygotski (Blanco, 1996), sino también de la mano de algunos pensadores españoles como Ortega (Torregrosa, 1985).

Yo y mi circunstancia, conexión de palabras de conocidos resabios orteguianos, se emplea como máxima mediante la que se alude tanto al sometimiento como al poder al que se ve sometido -y somete-, el yo respecto a las circunstancias. Dilucidar la (im)posición de aquél con respecto a las otras, o viceversa, no supone sino la entrada en una espiral de confusión, a modo de discusión maniquea, mediante la que se tergiversa la reabsorción activa de la circunstancia, confundiéndola ya sea con la aceptación acrítica del poder de inoculación de las mismas o con la presunción de la necesaria indiferencia del yo ante ellas en el desenvolvimiento (construcción social) de la cultura y de las propias identidades individuales y sociales. La mencionada sentencia de Ortega tiene una segunda parte que suele ser olvidada: "... y si no la salvo a ella no me salvo yo"³ (véase Ovejero, 2000a). Nuestro mundo próximo, el contexto, el lugar y tiempo en que nos ha tocado vivir, así como las personas con las que nos ha correspondido convivir, son *nuestra circunstancia*. Es mi *coexistencia con el mundo* el argumento principal, no mi existencia, no un *yo existo*. Mi yo es un constructo esencialmente histórico y cultural, está/es mi mundo. Tiempo, memoria e historia (re)construyen los acontecimientos individuales y colectivos y conforman un existir con el mundo, a modo de relación

³ "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natuis est*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura ésta: 'salvar las apariencias', los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea'. En suma, que Ortega propone la reabsorción de la circunstancia en el destino concreto del hombre" (Ortega, 1983, O.C., I, p. 322).

inextricable, sin posible separación. El yo es resultado, está en el punto de llegada (Ortega, 1925/1982, 1983, Obras Completas, VIII).

Nuestra vida, no como imagen, sino en su misma ejecución, es como lo concibe Julián Marías, en un sentido análogo a como Ortega "palpa", latiendo, la vida misma, en expresión de Rodríguez Huescar (1994). Vivir con/en mi circunstancia. Aplicarlo al proceso de búsqueda y constitución del yo del individuo ha de interpretarse desde el intento de alusión a las particulares *circunstancias*, como mundo íntimo y próximo, en que se desenvuelve el sí mismo, inextricablemente unido a aquéllas. En la *autorreferencialidad* de toda observación es donde hemos de buscar la compleja acción-reacción ante la circunstancia que nos acontece, que somos. En condiciones como las actuales, el rechazo ontológico del tradicional sujeto, el agotamiento de la plenitud del ser en su confusión deconstructiva y la desmitificación de la tradición cuasirevelada, azuza esa crisis del entorno que reactiva, a su vez, el desconcierto vital de quien se halla en constante búsqueda y reformulación de su(s) identidad(es), abundándose en la necesidad de un *regreso al sujeto* (Moral, 2001). Se trata de la *consumación de lo humano*, de la búsqueda y del hallarse en el Otro conectado ello a la propia conceptualización del ser humano como *trayecto* en sí, mediante el que se va evidenciando su esencia constitutiva y se va completando su naturaleza socioconstruida por mediación de heterocondicionamientos. Un camino recorrido, en fin, por el individuo que está en constante proceso de redefinición que se vincula a las circunstancias que condicionan su *razón vital*.

Un hallarse en el mundo mediante la reabsorción de la circunstancia, presupuesto con claras reminiscencias orteguianas, es otro de los posibles argumentos esgrimidos en el análisis de la búsqueda y hallazgo de identidades en el individuo conectados con "su" mundo. Para el maestro Ortega y Gasset es mi *coexistencia con el mundo* el argumento principal, no mi existencia, no un *yo existo*. Un existir con el mundo, a modo de relación inextricable, sin posible separación. El yo es resultado, está en el punto de llegada. La aparición en/por la sociedad, "el hombre aparece en la socialidad con el Otro", dirá el maestro Ortega y Gasset, de modo que es un inductor que hace que el individuo tienda a abandonar su verdad última, la soledad. En esa matriz de lo social es donde radica el intento permanente de salida hacia el exterior. Extrapolando estas consideraciones de Ortega al caso particular del adolescente, como sujeto que desea imperiosamente *hacerse* mediante la acción-reacción a esa matriz social, se ha de convenir en que la reabsorción de la circunstancia contribuye a (re)construir, no sólo como herramienta, sino también como materia prima, *su mundo* (llámesele *yo en los otros* o *yo y su circunstancia*). El mundo, es tanto el contexto en/mediante el que se va construyendo un yo, como el propio escenario donde se practica la representación social de los roles. La faceta trágico-cómica de la propia búsqueda, de los hallazgos y de las readaptaciones al escenario de la representación va jalonando el camino del *querer ser al ser realmente*.

Contemplación y acción sobre la circunstancia en Ortega se ofrecen como demostración inequívoca de la necesaria implicación del medio no sólo como *caldo de cultivo* del desarrollo individual, sino también como *agente* constitutivo. Ejemplo también de la involucración de la circunstancia interindividual, más que propiamente colectiva, es la *acción individual* (socialmente condicionada) sobre ella. Se han de proponer líneas de intervención (salvación) sobre la circunstancia. Y es que, como manifestación de la importancia que desempeña el medio sociocultural, puede que incluso de forma egoísta, interesa salvar las circunstancias. Son ellas las "mediadoras" ante el mundo más amplio, las más próximas, lo inmediato. En este sentido se manifiesta el autor (1983, Obras Completas, I, pp. 319): "El hombre rinde al maximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el mundo. ¡La circunstancia! ¡Circum-stancia!. ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!".

Realidad y verdad, verdad y realidad se aperciben desde una perspectiva particular, a modo de coordenadas o punto de mira, desde el que se interpreta las circunstancias. De acuerdo con la interpretación de Rodríguez Huescar (1994), en Ortega la verdad es una función de la vida y, siendo ésta en su esencia *circunstancial*, la verdad también lo es. Una realidad radical está ahí y me constituye, la apercibo desde mi perspectiva. Sus constantes, esto es, la vida como realidad radical, como espontaneidad y la cultura como más vida, como vida plenamente humana son los postulados recurrentes que jalonan los más diversos escritos de toda la obra orteguiana (Osés, 1989). Aplicar éstos al proceso de búsqueda y (re)constitución del yo del individuo ha de interpretarse desde el intento de alusión a las particulares *circunstancias*, a modo de mundo íntimo y próximo, en que se desenvuelve el mismo, inextricablemente unido a aquéllas. Ese yo inseparable de su circunstancia es sujeto y objeto, a quien acontecen cosas y quien actúa sobre ellas. El yo se redefine en las cosas sin confundirse en su circunstancia, inseparable de ella, trascendiendo las cosas y volviendo a ellas, un yo que, siendo irreductible, se afana en su circunstancia. En la *autorreferencialidad* de toda observación es donde hemos de buscar la compleja acción-reacción ante las circunstancias que nos acontecen. Se produce el desarrollo reflejante de una identidad coherente del yo en/mediante los otros (Giddens, 1995). La capacidad individual de interpretación, aunque condicionada socialmente, es una dotación psicociológica mediante cuya acción se desgranar circunstancias particulares y aquellas que afectan a los otros. El interés del pensamiento de Ortega para la Psicología Social, máxime en condiciones postmodernas, es incuestionable (Ovejero, 2000a, 2000b, 2000c, 2005). Ahora bien, no se pueden reducir las aportaciones de Ortega a una visión exclusivamente postmoderna, sino más bien hemos pretendido emplear algunas nociones de suma relevancia para interpretaciones actualizadas del enfoque dramaturgico, del Interaccionismo simbólico y del socioconstruccionismo, siendo plena vigencia de los planteamientos sociohistóricos de Ortega y mayor el alcance del legado orteguiano.

En definitiva, el yo y las circunstancias de la postmodernidad, el proceso de subjetivación y deconstrucción del yo y su herencia iluminista en la crisis de la modernidad, como circunstancia vital, finalmente ha de ser objeto de una somera reflexión (Brooker, 1996; Connor, 1996; Eagleton, 1998; Lanceros, 1996; McGuigan, 1999). Las macrocircunstancias se descomponen en circunstancias inmediatas que nos nacen ser/estar en el mundo y ante las que reaccionamos. El por qué de la postmodernidad y el cómo de la identidad psicociológica remite a causalidades que se nutren de parecidas fuentes. Resulta compleja la unidad y protección de los yoes en un medio *circunstancial* con cambios masivos que se suceden en una supuesta vorágine de cuestionamientos -como si de un *mundo desbocado* (Giddens, 2000) se tratara-, justificados debilitamientos de las verdades prometidas como *corrosión del carácter* (Sennet, 2000) y alternativas "*laissez faire*" propuestas como tentativas coordinadas de localización y búsqueda ante el naufragio de la modernidad, basadas en una crítica mordaz, en un descreer de un *mundo desencantado* (Ritzer, 2000, 2006), tal vez, porque creemos conocer demasiado. Nuestro "estar en el mundo" se ve amenazado por un *efecto*, o acaso artefacto, del caos que sume a las identidades en un estado de una cierta angustia existencial, a modo sartriano, o llámesele un cierto *desánimo* (véase Sabrovsky, 1996) que tambalean nuestro sentido vital. En las circunstancias de la postmodernidad, el yo alterado debe ser (re)construido, superando los *efectos perversos* ejercidos sobre los (des)órdenes psicociológicos evidenciados por Myers (2000).

El rechazo ontológico del tradicional sujeto, el agotamiento de la plenitud del ser en su confusión deconstructiva, la desmitificación de la tradición cuasirevelada, azuza ese desconcierto del entorno que reactiva, a su vez, el desconcierto vital de quien se halla en constante búsqueda y reformulación de su(s) identidad(es) en momentos de *transformaciones globales* (Held, 1999). La apertura a espacios

fragmentarios, a la que se alude desde ciertos sectores de pensamientos postmodernos con vehemencia, propia de la *circunstancia* de la postmodernidad, se halla asociada al rechazo explícito del sentimiento de totalidad, de omnisciencia, de credulidad, de búsqueda, de reconstrucción y de constante cuestionamiento interno (Anderson, 2000). El desmantelamiento de la totalidad del ser y su circunstancia se desgrana en una diversidad compleja y, por ende, contradictoria, aunque enriquecedora. El yo dividido y reconstituido y la circunstancia fragmentada en cascada de contextos inmediatos, esa es mi *coexistencia en "este" mundo*.

En suma, se ha tratado de la consumación de lo humano, de la búsqueda y del hallarse en el Otro. Conectado con ello se emprende la propia conceptualización del ser humano como *trayecto* en sí, durante el cual/mediante el que se va evidenciando su esencia constitutiva y se va completando por mediación de heterocondicionamientos interpretados su naturaleza socioconstruida. Un camino recorrido por el individuo que está en constante proceso de (re)definición se halla conectado con la macrocircunstancia que condiciona su *razón vital* en la *sociedad del riesgo* anunciada por Beck (1999) y ante la *gran ruptura* que describe Fukuyama (2000) de esta sociedad postmoderna, postindustrial y globalizada (Almirón, 2002; Chomsky, 2000, 2001; Esping-Andersen, 2000; Luttwak, 2000; Martin y Schuman, 2001; Wallerstein, 1999) que definen estas circunstancias personales y socioculturales cambiantes. Siendo así, permítasenos, finalmente, conectar el yo y su *circunstancia* en el camino del Ser con la alteridad de la mano de Vázquez Medel (1994, pp. 68-69): "La modernidad ha terminado. Aunque muchos lo nieguen. Sus expectativas, en unos casos cumplidas, en otros desbordadas, y en unos pocos frustradas, ya nos impiden hablar, cual metáfora olímpica de *altius, citius, fortius*. El camino se traza ya de otro modo. Porque, de pronto, ha surgido la bifurcación (una y otra vez) ante nuestros ojos. Ya no hay caminos -dicen algunos. Los caminos que la modernidad quiso desterrar han de ser instaurados -dicen otros. Los caminos de la modernidad no han sido transitados y su proyecto está inconcluso, afirman los que, como Habermas (1985), son reacios a reconocer el fracaso del ideal ilustrado. Tal vez, en el fondo, todos estos caminos de la postmodernidad conduzcan a un mismo lugar: el lugar del vacío y de la nada. Tal vez haya otra alternativa. La única que nos puede salvar, reconstituyendo otro sujeto: el sujeto abierto al otro y a lo otro. Y, tal vez, al Otro. Es el camino hacia el Ser. El que, constantemente, obtura esta sociedad de consumo, que ha trocado el ideal de la consumación de lo humano (propia de la modernidad) por su consumición".

Referencias

- Abad, Luís V. (1993). Individuo y sociedad: la construcción de la identidad personal. En María Antonia García de León, Gloria De la Fuente y Fernando Ortega (eds.). *Sociología de la educación* (pp. 23-43). Barcelona: Barcanova.
- Aguirre, J.L. (2005). Me comunico desde mi ser distinto y es desde nuestra alteridad que podemos dialogar: la comunicación de una utopía dialógica desde el espacio intercultural. *IV Encuentro Andino de Facultades de Comunicación. XXVI Encuentro Peruano de Facultades de Comunicación*. Arequipa, Perú, 28 al 30 de septiembre de 2005.
- Aladro, Eva (2005) (Trad.). El yo espejo de Charles Horton Cooley. *Cuadernos de In formación y Comunicación*, 10, 13-26.
- Aisenson, Aída (1979). *El yo y el sí-mismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Almirón, Nuria (2002). *Los amos de la globalización*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.

-
- Anderson, Perry (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Ariño, Antonio (1996). Tiempo, identidad y ritual. En Josetxo Beriain y Pedro Lanceros (Comps.). *Identidades culturales* (pp. 153-176). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bargalló, José (Ed.) (1994). *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble*. Sevilla: Alfar.
- Bajtín, Mijaíl (1982) *Estética de la creación verbal*. México. Siglo XXI.
- Bajtín, Mijaíl (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Beck, Ulrich (1999). *World Risk Society*. Cambridge: Cambridge Polity Press.
- Béjar, Helena (1988). *El ámbito íntimo. (Privacidad, individualismo y modernidad)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Beriain, Josetxo y Lanceros, Pedro (Comps.) (1996). *Identidades culturales*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Berger, Peter L. y Luckman, Thomas (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Biersteker, Thomas J. (2000). Globalization as a Mode of Thinking in Mayor Institutional Actors. En Ngaire Woods (Ed.). *The Political Economy of Globalization*. Londres: MacMillan.
- Bilbao, Kepa (1997). *La modernidad en la encrucijada. La crisis del pensamiento utópico en el siglo XX: El marxismo de Marx*. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa.
- Blanco, Amalio (1996). Vygotsky, Lewin y Mead: los fundamentos clásicos de la Psicología Social. En Darío Páez y Amalio Blanco (Eds.). *La teoría sociocultural y la Psicología social actual* (pp. 27-62). Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Brecht, Bertolt (1983, or. 1948). *El pequeño organon para el teatro*. Granada: Editorial Don Quijote.
- Brooker, Peter (Ed.) (1996). *Modernism/Posmodernism*. Londres: Longman.
- Buber, Martin (1957). *Yo y Tú*. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión. 1922.
- Català, Josep M. (2002). La rebelión de la mirada. Introducción a una fenomenología de la interfaz, *Formats Revista de comunicación audiovisual*, 3, Extraído en octubre de 2009 de http://www.iaa.upf.es/formats/formats.3/cat_e.htm.
- Català, Josep M. (2005). *La imagen compleja*. Belaterra: Servicio de Publicaciones de la UAB.
- Chomsky, Noam (2000). *El beneficio es lo que cuenta: neoliberalismo y orden global*. Barcelona: Crítica.
- Chomsky, Noam (2001). Democracia y mercados en el nuevo orden mundial. En J. Arriola, (Ed.). *Globalización y sindicalismo. Volumen I. Perspectivas de la globalización* (pp. 47-83). Valencia: Germania.
- Connor, Steven (1996). *Cultura posmoderna*. Madrid: Akal.
- Cooley, Charles (1902). *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.

- Cotaimich, Valeria (2004). El impacto de las nuevas tecnologías en la puesta en escena. La Estética Dialógica como desafío estético, poético y político. Extraído en octubre de 2009 de <http://www.liminar.com.ar/jornadas04/ponencias/cotaimich.pdf>.
- Deschamps, Jean-Claude y Devos, Thierry (1996). Relaciones entre identidad social e identidad personal. En José Francisco Morales; Darío Páez, D.; Jean-Claude Deschamps y Sthepen Worchel. *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos* (pp. 39-55). Valencia: Promolibro.
- Dumazedier, Joffre (1968). *Hacia una civilización del ocio*. Barcelona: Estela.
- Dumazedier, Joffre (1998). La importancia del crecimiento del tiempo libre en la metamorfosis de la civilización. *Boletín del Centro de Documentación de Ocio*, 15, 10-20.
- Eagleton, Thomas (1998). *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Elkind, David (1970). *Niños y adolescentes: ensayos interpretativos sobre Jean Piaget*, Barcelona, Oikos-Tau.
- Elsthain, Jean B. (1981). *Public Man, Private Woman (Women in Social and Political Thought)*. Oxford: Martin Robertson.
- Erikson, Erik H. (1972). *Sociedad y adolescencia*. Madrid: Siglo XXI.
- Gergen, Kenneth J. (1986). *Mapa y geografía de la interioridad*. Barcelona: Gedisa.
- Gergen, Kenneth J. (1992). *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, Kenneth J. (1996). *Realidades y relaciones: aproximación a la construcción social de la realidad*. Barcelona: Paidós. 1994
- Esping-Andersen, Gosta (2000). *Fundamentos sociales de las economías postindustriales*. Barcelona: Ariel.
- Ezra, Robert (1950). *Race and Culture*. Glencoe: The Free Press.
- Fernández-Martorell, Mercedes (1997). *Antropología de la convivencia. Manifiesto de antropología urbana*. Madrid: Cátedra.
- Freire, Paulo (1979). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI editores.
- Fronzizi, Risieri (1952). *Substancia y función en el problema del yo*. Buenos Aires: Losada.
- Fukuyama, Francis (2000). *La gran ruptura*. Barcelona: Ediciones B.
- Garay, Ana, Íñiguez, Lupicinio & Martínez, Luzma (2005). La perspectiva discursiva en psicología social. *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, 7, 105-130.
- García Canclini, Néstor (1999). *La globalización imaginada*. Méjico: Paidós Mexicana.
- Garrido, Alicia y Alvaro, José Luis (2007). *Psicología Social. Perspectivas Psicológicas y Sociológicas*. Madrid: McGraw-Hill.

- Giddens, Anthony (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. El efecto de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Goffman, Erving (1970). *Ritual de Interacción*. Buenos Aires: Tiempos Contemporáneos.
- Goffman, Erving (1979). *Relaciones en público: microestudios del orden público*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goffman, Erving (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu. 1959.
- Gray, John (2000). *Falso amanecer: los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Paidós.
- Guidano, Vittorio F. (1994). *El sí-mismo en proceso. Hacia una terapia cognitiva posracionalista*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (1985). La modernidad, un proyecto incompleto. En Hal Foster (Ed.). *La Postmodernidad* (pp. 19-36). Barcelona: Kairós.
- Harré, Rom (1982). *El ser social*. Madrid: Alianza Universidad. 1979.
- Held, David (1999). *Global transformation*. London: Polity Press.
- Íñiguez, Lupicinio (2001). Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. En Eduardo Crespo (Ed.). *La constitución social de la subjetividad* (pp.209-225). Madrid: Catarata.
- Íñiguez, Lupicinio y Antaki, Charles (1998). Análisis del discurso. *Anthropos*, 1977, 59-66.
- Iranzo, José M. y Rubén Blasco, Juan (2002). *Sobre las identidades*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Lafontaine, Oskar y Muller, Christa (1998). *No hay que tener miedo a la globalización*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Laing, Ronald D. (1964). *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lanceros, Pedro (1996). Identidad moderna y conciencia trágica. En Josetxo Beriain y Pedro Lanceros (Comps.). *Identidades culturales* (pp. 79-107). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Levi-Strauss, Claude (1986). *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra. 1970.
- Lisón, Carmelo (1997). *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- Luttwak, Edward (2000). *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*. Barcelona: Crítica.
- MacGrew, Anthony y Held, David (2007). *Globalización-Antiglobalización: sobre la reconstrucción del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

- Magris, Claudio (2001). *Utopía y desencanto: historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Marías, Julián (1994). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, Julián (1996). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martin, Hans P. y Schuman, Harald (2001.). *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar*. Madrid: Taurus.
- Marx, Melvin H. y Hillix, William A. (1968). Teorías psicológicas. En William Stern; Gordon W. Allport y otros. *El conocimiento de sí mismo y de los demás* (pp. 57-65). Buenos Aires: Paidós.
- McGuigan, Jim (1999). *Modernity and Postmodern Culture*. Buckingham: Open University Press.
- Mead, George H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: Imprenta de la Universidad de Chicago.
- Miller, Darla R. (1963). The study of social relationship: situation, identity and social interaction. In S. Koch (Ed.). *Psychology: A study of Science, Vol. 5*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Moral, María de la Villa (2001). 'Regreso al Sujeto': Emergencia de un nuevo (des)orden psicosociológico. *Humanidades. VIII Congreso Internacional del Discurso Artístico*. Oviedo: Servicio de Publicaciones.
- Moral, María de la Villa (2003). *Homo videns: Visión psicosociológica de las miradas apocalípticas e integradas en el animal symbolicus. X Congreso Internacional Discurso Artístico*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Moral, María de la Villa (2008). Crítica a la visión dominante de salud-enfermedad desde la Psicología Social de la Salud: Patologización preventiva de la vida cotidiana. *Boletín de Psicología, 94*, 85-104.
- Moral, María de la Villa y Pastor, Juan (2003). El Quijote de Cervantes: un ejemplo para una reinterpretación psicosocial de la locura y la psicopatología. *Encuentros en Psicología Social, 1*(3), 201-204.
- Morin, Edgard (1966). *El espíritu del tiempo. Ensayo sobre la Cultura de Masas*. Madrid: Taurus.
- Munné, Frederic (1989). *Entre el individuo y la sociedad. Marcos y teorías actuales sobre el comportamiento interpersonal*. Barcelona: PPU.
- Myers, David G. (2000). *The american paradox: Spiritual hunger in an age of plenty*. New Haven: Yale University Press.
- Myers, David G. (2004). *Exploraciones en psicología Social*. Madrid: Mc-Graw Hill.
- Ortega y Gasset, José (1929). *¿Qué es la filosofía?, O.C. VII*.
- Ortega y Gasset, José (1982). *Ideas sobre el teatro y la novela*. Madrid: Revista de Occidente. 1925.
- Ortega y Gasset, José (1983). *Obras Completas*. Madrid: Alianza.

- Osés, José M. (1989). *La sociología en Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos.
- Ovejero, Anastasio (2000a). *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología postpositivista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ovejero, Anastasio (2000b). Ortega y Gasset: un pensador pre-postmoderno altamente fértil para la Psicología postpositivista del siglo XXI. *Revista de Historia de la Psicología*, 21(2-3), 35-52.
- Ovejero, Anastasio (2000c). Ortega y la psicología de la acción: el análisis del comportamiento de la vida cotidiana. *Revista de Historia de la Psicología*, 21(1), 43-68.
- Ovejero, Anastasio (2005). Utilidad de Ortega y Gasset para la actual psicología social. *Revista de Psicología Social*, 20(1), 3-17.
- Pardo, José L. (1996). *La intimidad*. Barcelona: Pre-Textos.
- Pessoa, Fernando (1984). *El libro del desasosiego*. Barcelona: Seix Barral.
- Popper, Karl R. (1997). La sociedad abierta, hoy: su gran aunque limitado éxito. En María-Angels Roque (Ed.). *Identidades y conflicto de valores* (pp. 27-38). Barcelona: Icaria Editorial.
- Ramos, Ramón (1998). El desvanecimiento de Cronos: aspectos de temporalidad en las sociedades actuales. En AA.VV. *El malestar urbano en la gran ciudad*. Madrid: Talasa.
- Ritzer, George (2000). *El encanto de un mundo desencantado*. Barcelona: Ariel.
- Ritzer, George (2006). *La globalización de la nada*. Madrid: Popular.
- Rodríguez Huéscar, Antonio (1994). *Semblanza de Ortega*. Barcelona: Anthropos.
- Roque, Maria-Angels (Ed.) (1997). *Identidades y conflicto de valores*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Sabrovsky, Eduardo (1996). *El desánimo. Ensayo de la condición contemporánea*. Oviedo: Nobel.
- Sartori, Giovanni (1998). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- Sennet, Richard (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Sennet, Richard (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Smith, Brett & Sparkes, Andrew (2008). Contrasting perspectives on narrating selves and identities. *Qualitative Research*, 8(5), 5-35.
- Sullivan, Harry S. (1953). *The interpersonal theory of psychiatry*. New York: Norton.
- Tajfel, Henry (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Tajfel, Henry y Turner, John C. (1989). La teoría de la identidad social de la conducta intergrupar. En José Francisco Morales y Carmen Huici (Eds.). *Lecturas de Psicología Social Vol I*. Madrid: UNED. 1986.
- Terceiro, José B. (1996). *Sociedad digital*. Madrid: Alianza.

- Torregrosa, José Ramón (1983). La identidad personal como identidad social. En José Ramón Torregrosa y Bernabé Sarabia (Eds). *Perspectivas y Contextos de la Psicología Social*. Barcelona: Editora Hispano-Europea.
- Torregrosa, José Ramón (1985). Ortega y la psicología social histórica. *Revista de Psicología Social*, 0, 55-63.
- Trías, Eugenio (1984). *Drama e identidad*. Barcelona: Ariel.
- Turner, John (1990). *Redescubrir el grupo social*. Madrid: Morata.
- Vaglio, Fluvio (2002). Actores, personajes y tecnología: apuntes sobre el teatro tecnológico. *Revista "Razón y palabra"*, 1. Campus del Estado de México (Monterrey).
- Vázquez Medel, Manuel A. (1994). El proceso de subjetivación en la crisis de la modernidad. En José Bargalló (Ed.). *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble* (pp. 55-69). Sevilla: Alfar.
- Vygotsky, Lev S. (1987). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Anthropos. 1934
- Wallerstein, Immanuel. (1999). *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona: Icaria.
- Wolf, Mauro (1988). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Historia editorial

Recibido: 27/04/2009

Primera revisión: 11/10/2009

Segunda revisión: 25/11/2009

Aceptado: 27/11/2009

Formato de citación

Moral, María de la Villa (2010). La (re)presentación de las identidades psicosociales en el teatro de la vida cotidiana (Theatrum Mundi). *Athenea Digital*, 17, 53-76. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/633>.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)