

Discurso y saber práctico. Aproximación desde una sociología de la cultura

Ricardo J. Kaliman
UNT-CONICET

Toda discusión es, sin duda, más productiva y enriquecedora cuando los interlocutores tienen en cuenta las posiciones desde las cuales cada uno de ellos está hablando y los caminos desde los cuales han llegado a ese encuentro. Muchos disensos están en los presupuestos y no en las proposiciones que se barajan explícitamente y si esto no surge a la luz, el intercambio se reduce a estériles malentendidos. Por ese motivo, y en particular en el contexto en que se produce la presente comunicación, a la que llego invitado precisamente como un “extra-disciplinario”, me parece de lo más atinado comenzar ofreciendo algunas referencias sobre la trayectoria en la que se articulan las reflexiones que voy a desarrollar.

En verdad, me parece que convendría revelar que más que un “extra-disciplinario”, hay quienes podrían llegar a catalogarme como algo así como un “renegado” de la disciplina. En efecto, mi título de grado es de Licenciado en esa construcción del humanismo que lleva el nombre de “Letras” y que recoge en una misma categoría lo que hoy en día conocemos como lingüística y literatura, promoviendo, consecuentemente, una formación simultánea en ambos terrenos. Es cierto que hoy en día y desde hace varias décadas existe una aceptación, bastante generalizada y viabilizada en prácticas institucionales vigentes, de que constituyen disciplinas distinguibles, pero esto no implica, me parece, ningún proyecto sistemático de desmontar las estructuras institucionales más veteranas que las agrupan. Merece observarse que, de haber sido otra la genealogía de los estudios literarios, por los que yo me incliné dentro de esa alternativa interna de las Letras, éstos podrían haberse encuadrado en relación con lo que se acepta bajo el nombre de Artes o, según una interpretación en la que ahondaré inmediatamente después, con ciencias sociales como la sociología -e incluso la antropología. La estrecha vinculación con la lingüística, sin embargo, asegura que al menos en los momentos iniciales de nuestra formación, los futuros especialistas en estudios literarios nos proveamos, sistemática e independientemente de los conocimientos estrictamente literarios, de conceptos y perspectivas detalladas de los aspectos verbales, y no de la historia y las problemáticas de los aspectos estéticos, ni de los modos y naturaleza de sus condicionamientos sociales y culturales.

A lo largo de mi carrera, el encuadre disciplinario de mis investigaciones fue virando hacia lo que hoy prefiero llamar una sociología de la cultura. Puesto en breve, ya que, por supuesto, un desarrollo más fundamentado nos llevaría muy lejos de nuestro tema de hoy, me limitaré a decir que este desplazamiento se generó en la creciente convicción de que el objeto “literatura” refiere, en realidad, a un conjunto de prácticas culturales que se privilegian por encima de otras prácticas vigentes en la sociedad, en buena medida a partir de esa arbitrariedad naturalizada que Bourdieu llama “violencia simbólica”. La generalizada preferencia de buena parte del trabajo académico por la interpretación y la canonización de los textos y los productores de textos, contribuye a la reproducción de esas prácticas, apriorísticamente señaladas como merecedoras de esa especial atención, antes que a su comprensión y explicación. A partir de esta premisa, el objeto de estudio es pasible de una redefinición, a través de una reubicación consecuente de las prácticas llamadas literarias en el contexto general de su articulación social y una relativización de su supuesta superioridad intrínseca a la valoración de la

propia comunidad que las ejerce. El objeto de estudio, en consecuencia, no sólo se amplía hasta cubrir el complejo espectro de las diversas prácticas culturales en una sociedad, sino que pone de relieve la definitiva incidencia de consideraciones sociológicas en la caracterización y explicación de su reproducción y transformación.

El nombre de “sociología de la cultura” es por cierto el que propuso Raymond Williams a comienzos de los 80, y parece sugerir adecuadamente, sin desmedro de mayores o menores variedades epistemológicas, el objeto de estudio así redefinido. Para poder precisar dónde quedó –y cómo- el concepto de “discurso” en el transcurso de estas migraciones conceptuales, me parece pertinente explicitar un principio epistemológico que viene orientando mi trabajo desde hace tiempo, así como el de un equipo de trabajo con el que, desde hace unos años, nos hemos embarcado en el desarrollo de criterios teóricos y metodológicos para la investigación de los procesos culturales, y en referencia al cual, usaré, a partir de ahora, el “nosotros”.

Podemos formular, entonces, ese criterio fundamental de la siguiente manera: ninguna afirmación tiene sentido, científicamente hablando, si no podemos discernir de que manera se relaciona con experiencias compartibles de la realidad y en última instancia, tiene que expresarse en términos de ese tipo de experiencias, sea que se presente como una descripción o como una hipotética explicación de ellas, las cuales, incluso en este último caso, siempre según nuestro criterio, tienen que estar de todos modos delimitadas y precisadas con la mayor claridad posible. Así, por ejemplo, la “lengua” de Saussure no existe como tal en ninguna experiencia real, aunque, claro, puede interpretarse como un intento de explicación de ciertos fenómenos que sí son experimentados (¿serán quizá los que se reúnen bajo el concepto de habla saussuriano?). Pensado de esta manera, sin embargo, y como argumentaré en seguida, resulta que la hipótesis de la lengua saussuriana se revela como seriamente cuestionable.

En efecto, al aplicar este criterio a los estudios de la cultura, e incluso de las ciencias humanas y sociales en general, llegamos a la conclusión de que ninguna generalización puede tener sentido –siempre científicamente hablando, claro- si no se realiza en términos de lo que ocurre en las subjetividades de los actores sociales. Todas las otras categorías y generalizaciones a las que apelamos en este terreno o no son experimentables directamente –como la lengua o la clase social- o sólo cobran sentido en términos de las subjetividades (un símbolo, como la bandera por ejemplo, no es un símbolo en sí mismo, sino en las subjetividades de los actores sociales que lo interpretan como tal).

Un ejemplo que me parece que ilustra muy claramente lo que queremos decir, y sus consecuencias, y que es además muy pertinente en el contexto de esta reunión, es del signo verbal, entendido como una asociación entre significante y significado. ¿Dónde se produce esta asociación? Por cierto, no en ningún limbo abstracto, en alguna especie de topus uranus, sino en las subjetividades de los hablantes de una determinada lengua. Es allí, y sólo allí, que puede decirse que una determinada cadena de fonemas o grafemas está de alguna manera asociada con determinadas representaciones mentales. Cuando hablamos de un signo, en consecuencia, estamos dando una generalización sobre esas subjetividades y no hablando de una entidad que exista en algún lugar independiente de ellas y a las que ellas recurran (como si tomáramos literalmente la metáfora saussuriana del “tesoro de la lengua” al que recurren los hablantes). No cabe entonces hablar de los signos como una realidad autónoma, con sus propias leyes y su propia dinámica, si no es a través de nuevas generalizaciones sobre las subjetividades humanas, el único lugar en el que “ocurren” cosas pertinentes para nuestros estudios. En tanto que generalización, cuando hablamos de un signo verbal dado, estamos tratando de capturar

lo que es común a todas esas subjetividades, pero estamos dejando afuera todo lo que es diferente entre ellas: connotaciones, asociaciones diversas, los “aires de familia” de Wittgenstein, y, en muchos casos, incluso el propio contenido conceptual; en otras palabras, toda una serie de elementos que pueden ser –y de hecho, lo son- altamente pertinentes para comprender –e incluso generalizar en niveles más localizados sobre- las interacciones concretas y situadas.

El esfuerzo de Saussure por proponer generalizaciones autónomas sobre el sistema de signos, del tipo de aquella que afirmaba, por ejemplo, que un signo obtiene su valor por oposición los otros signos del sistema del que forma parte, se explican en parte por su intención explícita de dotar a la ciencia de la lingüística de autonomía con respecto a los otros campos del conocimiento humano. El estructuralismo francés, en sus primeros momentos, actuó bajo la seducción de esta perspectiva, llevó esta concepción a sus extremos y la extendió no sólo hacia todos los sistemas de signos hasta entonces reconocibles, sino que ahormó según ese patrón otros fenómenos, como en el caso paradigmático del relato, que no se habían visualizado hasta entonces según esos parámetros. Este proyecto estaba condenado al fracaso, por lo menos según la argumentación que he avanzado arriba, porque las variables no se estaban buscando donde debían buscarse, es decir en las subjetividades humanas. Por el contrario, extremando las aspiraciones saussurianas, los estructuralistas llegaron a relegar las subjetividades a un lugar secundario, sin interés para el trabajo científico, o a concebirlas como una resultante, o un escenario, de la dinámica pretendidamente autónoma de las estructuras. En alguna medida, lo que conocemos como postestructuralismo se deriva del fracaso de este proyecto, pero no para volver a poner el acento en las subjetividades como asiento de las variables relevantes, sino para decretar la permanente mutabilidad de las estructuras, la diseminación del sentido, la semiosis infinita, el fluir incesante de la desconstrucción. El postestructuralismo tomó como propiedades del objeto lo que no era sino una consecuencia de las limitaciones con que el estructuralismo se había aproximado a ese objeto.

Sin duda, esta tradición, y sus mitologías concomitantes, han permitido la generación y difusión de muchas metáforas sugerentes y provocativas, a las que no se les puede negar en consecuencia un cierto valor literario, como las de que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” o “el poder es lo que nos construye como sujetos”, pero yo diría que en el terreno científico resultan más recomendables los caminos, quizá un poco más prosaicos, que han tomado otras corrientes de pensamiento, y que consisten en encarar el problema de cómo producir generalizaciones productivas cuyos correlatos empíricos sean materialmente reconocibles. Como he sostenido, en el estudio de las culturas esto implica preguntarse sobre cómo generalizar sobre las subjetividades humanas. A este problema, lo llamamos el problema del “saber práctico”, entendiendo por tal el conjunto de elementos de las subjetividades que subyacen a las conductas humanas, dentro de las cuales nos interesan, claro está, aquellas que implican interacciones con otros seres humanos y que por lo tanto pueden enmarcarse dentro de lo que solemos entender por “cultura”.

Aunque heredero del concepto de “conciencia práctica”, que puede encontrarse en la sociología marxista e incluso en otras corrientes sociológicas, por ejemplo, en Giddens, nosotros preferimos la palabra “saber”, porque la palabra “conciencia” tiene implicaciones que nos parecen equívocas: definitivamente, no somos conscientes –en el sentido más generalizado de esta palabra- de todo lo que subyace a nuestras conductas, y aun cuando podamos decir que sí somos conscientes de algunos aspectos, esta conciencia no es equivalente al saber propiamente inscripto en nuestras subjetividades. Por ahora, esta última frase sólo apunta a dejar precisada una posición, y volveré un

poco más abajo a profundizar sobre ella. En este punto, lo que me interesa dejar absolutamente en claro es que “saber práctico” es el nombre del problema y no su solución. A veces uno encuentra teorizaciones que parecen dar por saldado un problema cuando le han puesto el nombre, cuando en realidad eso es apenas el principio de la reflexión. No pretendemos, en consecuencia, (creo que nadie puede pretenderlo) que tenemos ningún modelo acabado de cómo funciona el saber práctico, ni siquiera de cuáles son las variables relevantes para entenderlo. Sí podemos, en cambio, contribuir al esfuerzo por esclarecer ese funcionamiento, como lo han hecho, y muchas veces de manera profunda e iluminadora, otros estudiosos, algunas de cuyas propuestas estarán implícitas en lo que sigue, aunque no estoy seguro de que habrá tiempo para nombrarlos y discutirlos en todos los casos.

A pesar de que la historia del saber práctico de los actores sociales ocurre, por así decirlo, en el interior de cada individuo, podemos generalizar sobre ellos, es decir producir proposiciones de relevancia sociológica, fundamentalmente por dos motivos.

Por una parte, están lo que podríamos llamar los condicionamientos de la especie. La dinámica de formación de las subjetividades, en efecto, está determinada por las propiedades inherentes al organismo humano, y desde este punto de vista, hay aspectos que serán comunes a todos los miembros de la especie. La fenomenología acuñó el término de “constantes antropológicas” para referirse a estos aspectos, términos sin duda preferible al de “universales”, más propio de un antropocentrismo que además, parece olvidar que, de todos modos, la especie humana no deja de tener una historia, aun cuando pueda estimarse que es una historia que lleva ya cuatro millones de años sin variaciones significativas. Está claro que eso que es común a todos los seres humanos no es precisamente lo que llamamos cultura, en casi ninguna de las acepciones de esta palabra. Sin embargo, un estudio de las culturas requiere una atención a la vigencia de estos parámetros, porque ellos definen la órbita de lo humanamente posible. Por otra parte, ninguna precaución está de más cuando se trata de proponer constantes antropológicas: un conocido procedimiento ideológico, propio por ejemplo de los esfuerzos de auto-legitimación de los imperialismos, es el de postular como universal lo que no son sino rasgos propios de las culturas dominantes. La pretensión de presentar el valor estético como inherente a las obras de arte y no como una resultante históricamente situada y por lo tanto contingente es un ejemplo clásico de este tipo de universalizaciones ideológicas. Sin embargo, argumentos como el del generativismo (un niño de cuatro años, de cualquier cultura, ya maneja los esquemas definidores de la gramática de la lengua de su comunidad, un conocimiento que sin embargo la lingüística más avanzada no puede describir acabadamente) para postular la hipótesis de lo que Chomsky llamó en algún momento una gramática universal, esto es, una especie de órgano mental que explique esa capacidad; son el ejemplo inverso, es decir de la posibilidad de explorar con legitimidad epistemológica las constantes antropológicas.

El ejemplo chomskyano, al mismo tiempo, pone de relieve que estas constantes antropológicas, de todos modos, sólo dan cuenta de un marco de posibilidades que, muy probablemente, nunca se realizan de la misma manera ni en un individuo dado ni en una cultura dada. Otra constante antropológica (en este caso, no solo antropológica) es la necesidad de alimentarse. Sin embargo, esta constante no se traduce en conductas abstractas, sino siempre mediada por pautas culturales que condicionan, por ejemplo, la periodicidad de las comidas, la caracterización de qué y cómo se come, etc., pautas que usualmente se incorporan corporalmente en las subjetividades, hasta parecerse a una “segunda naturaleza”. ¿Cuántos de los que estamos aquí reunidos estarían dispuestos a comer, por ejemplo, un asado de carne de mono?

Esto nos lleva al segundo motivo por el cual es posible generalizar, con relevancia sociológica, sobre los saberes prácticos de los actores sociales. Lo que llamamos cultura, en efecto, se produce porque las subjetividades, aunque se desarrollen independientemente, en el interior de cada individuo, por así decirlo, lo hacen en un contexto en el que tienden a sintonizarse con las subjetividades de los otros actores sociales. Mediante el proceso que se conoce como “socialización”, nuestras subjetividades incorporan conceptos, signos, interpretaciones, pautas de conducta, desde que empezamos a recibir información del exterior y a todo lo largo de nuestra vida, aunque, por supuesto, no todo el tiempo con la misma flexibilidad para nuevas incorporaciones o para modificar las pautas anteriormente incorporadas. Para designar esta propiedad, me parece gráfica la metáfora de que las subjetividades humanas tienden a sintonizarse con otras subjetividades, en virtud seguramente de una constante antropológica que, al mismo tiempo, da pie a la diversidad cultural. Es por esta propiedad, entonces, que las subjetividades llegan a compartir rasgos de sus saberes prácticos, y la que explica, en consecuencia, que determinadas interacciones se reproduzcan, en relación con procesos de alguna manera similares en las subjetividades mismas. Y es por esta propiedad, entonces, que podemos generalizar sobre las culturas humanas.

Muchas veces, cuando expongo estas ideas, algunos interlocutores las encuentran un tanto perogrullescas. Y, probablemente, lo son. Sin embargo, me sigue pareciendo imprescindible ponerlas en claro (diría incluso que hasta convendría seguir precisando los términos más allá del modo en que he intentado formularlas hasta aquí y en otras ocasiones), porque la práctica académica a menudo parece actuar a contrapelo de las consecuencias teóricas y metodológicas de estas apreciaciones. La historia entera del estructuralismo y del postestructuralismo es, me parece, ejemplo suficiente. En efecto, de las premisas que vengo enunciando se sigue que las generalizaciones que produzcamos sobre los saberes prácticos son sólo epifenómenos de lo que realmente ocurre: apenas dicen algo, cuando son empíricamente acertadas, de lo resulta común en un conjunto de subjetividades, cada una de las cuales, sin embargo, constituye un territorio que, en el estado actual de nuestros conocimientos, y me temo que por mucho tiempo por delante, sigue siendo ignoto, poblado de variables que a menudo se revelan como relevantes para explicar el decurso, e incluso la continuidad, no sólo de las historias personales de los individuos, que al fin de cuentas podría considerarse no relevante para un estudio sociológico, sino de los propios procesos culturales. En consecuencia, hablar de un código o de una concepción ideológica como si tuvieran existencia propia es una metáfora, que debe reformularse en términos literales para que tenga sentido científico. Y formularla en términos literales, en este caso, quiere decir en términos de las subjetividades involucradas, las subjetividades en las que realmente ocurren los signos de esos códigos o las estructuras de sentimiento correspondientes a esas concepciones, subjetividades que tienden a sintonizarse, sí, pero que siguen teniendo cada una su historia propia.

Otra reacción corriente frente a estas postulaciones es la pregunta de cómo puede hacerse para estudiar las subjetividades, a las que, claro está, no tenemos ningún acceso directo, ni siquiera a la nuestra propia individual, como enfatizaré un poco más adelante. Nuevamente, reconocemos que esto es así. Que es complicada la tarea. Pero creo que todos estaremos de acuerdo también en que esto no justifica que entonces, dado que es difícil explorar las variables verdaderamente, relevantes, simulemos que las variables relevantes están en otra parte, en aquellos fenómenos que sean de más fácil acceso. Aunque parezca curioso, sin embargo, a menudo parece sugerirse esta implicación.

Por suerte, muchos teóricos han dedicado esfuerzos a avanzar en la comprensión de los fenómenos que aquí estamos llamando el “saber práctico”. Esclarecimientos muy sugerentes pueden encontrarse, por ejemplo, en relación con las “estructuras de sentimiento” de Raymond Williams o el concepto de “habitus” de Pierre Bourdieu. En lo que sigue, intentaré sintetizar algunas conceptualizaciones teóricas y metodológicas que nuestras propias indagaciones y reflexiones nos han suscitado en relación con el concepto de “discurso” y las ricas potencialidades de un análisis de los fenómenos que ese concepto interesa capturar.

Entre los sectores “intelectualizados”, por llamarlos de alguna manera, la palabra “discurso” refiere a una variedad de acepciones, aunque, a decir verdad, esta ambigüedad no siempre se denuncia. En consonancia con los principios que aludí al comienzo de esta presentación, nuestro primer esfuerzo fue el de deslindar esas distintas acepciones y precisar a qué aspecto de la realidad empíricamente compartible refieren. De entre las distintas acepciones que alcanzamos a distinguir, son dos las que nos interesaron para nuestras investigaciones y, según creo, son también, las que interesan en el contexto de esta reunión.

En una de esas acepciones, “discurso” refiere a una conducta humana, que podríamos caracterizar como la del uso del lenguaje verbal, probablemente equiparable al “habla” de Saussure o a la “performance” del generativismo, aunque en cada caso, claro, implicando presupuestos explicativos diferentes. Es el uso que le da a la palabra “discurso” Bajtin en su “Problemática de los géneros discursivos”, en el que, a su vez, propone categorías explicativas también diferentes de las arriba mencionadas. El hecho de que los modelos explicativos implicados varíe tanto, sin embargo, no parece obstáculo para reconocer una coincidencia en cuanto al fenómeno empírico al que se refieren: una conducta que está involucrada en interacciones comunicativas, que es una constante antropológica y algunas de cuyas pautas probablemente también estén condicionadas por la especie. A la vez, sus especificaciones “culturales” también pueden reconocerse en varios niveles: lo que llamamos una lengua es manejado por una gran cantidad de actores sociales, es decir en un nivel de generalidad todavía muy por encima de la mayor especificidad propia de las prácticas culturales en el sentido más interesante para nuestros estudios. En este nivel de las prácticas culturales mismas, por otra parte, y dentro de esos parámetros generales, usualmente el modo en que la conducta verbal, el “discurso” en esta primera acepción, se ejerce suele presentar rasgos peculiares, por ejemplo en el uso de cierto léxico identitario, o incluso de géneros discursivos particulares.

La segunda acepción de “discurso” a la que le hemos prestado atención en nuestras investigaciones es la que asoma cuando hablamos, por ejemplo, de “discurso conservador”, “discurso de izquierda”, “discurso patriarcal”, “discurso criollista”, etc. en las que se hace referencia a cierto conjunto de proposiciones, juicios de valor, argumentaciones, cuya relativa –o al menos presupuesta- coherencia responde a la perspectiva o los intereses de un determinado sector social. Podría pensarse, y seguramente muchas veces la connotación entra en acción, por la homonimia, que esta acepción de discurso es una especificación de la otra: sería, en ese caso, la misma conducta verbal (“discurso” en su primera acepción), pero reducida a los casos en que es vehículo de esas concepciones y valoraciones relativamente coherentes. Sin embargo, el uso y sobre todo las implicaciones nos inclinan a estimar conveniente distinguirlas como dos acepciones diferentes. Cuando se habla de “discurso patriarcal”, por ejemplo, se implica no sólo que un actor social habla defendiendo los valores del machismo, sino también que de alguna manera y en algún grado los tiene incorporados en su subjetividad, o que la presencia de los rasgos propios de ese “discurso” patriarcal

obedece a motivaciones impresas en su saber práctico, hasta el punto que es posible –e incluso usual- que los reproduzca sin darse cuenta de ello. En esos casos, entonces, no estamos hablando sólo de la conducta verbal, sino implicando aspectos de las subjetividades. Nótese que, a diferencia de la acepción anterior, que podía articularse, como realidad empírica experimentable, en modelos teóricos divergentes, esta segunda acepción implica en sí misma un matiz explicativo, con referencia a los intereses o perspectivas de un sector social dado como generadores de ciertas expresiones verbales.

Ciertamente, alguien podría contestar esta distinción con la afirmación de que los aspectos de las subjetividades a las que me estoy refiriendo como implicadas en la segunda acepción también son discurso, y discurso en el primer sentido también, como actividad verbal. Podría esgrimirse el dictum de que la subjetividad misma está moldeada por el discurso, que es en sí misma discurso. Un argumento típicamente postestructuralista podría, por ejemplo, articularse en estos términos. Nuestra respuesta, si se siguen atentamente los lineamientos que vengo presentando, es quizá más o menos previsible. Para nosotros, este argumento, en realidad, propone no ya un modelo explicativo de “discurso” en nuestra primera acepción, sino en realidad una nueva, tercera, acepción, que ya es mucho más que la conducta verbal (es decir, mucho más que nuestra primera acepción) o que, en todo caso, involucra a la conducta verbal como parte de un concepto más amplio, donde el discurso llega a ser entendido como una dinámica omnipresente. Confieso que me ha costado mucho desentrañar cuál es la realidad empírica discernible a la que apunta esta tercera acepción de “discurso”, como no sea la de cierta fuerza metafísica en la que los sujetos estamos inmersos y que es la que incluso nos constituye como sujetos. En los hechos, sólo encuentro que ha servido para proyectar, arbitrariamente, casi míticamente, conceptos del análisis lingüístico con el propósito o la pretensión de dar cuenta de los territorios ignotos de la subjetividad, como cuando se afirma que el inconsciente es una cadena infinita de significantes o se postula que sus mecanismos pueden clasificarse en los términos de las categorías de metáfora y metonimia de Jakobson. A los fines prácticos de nuestras investigaciones, de todos modos, esta tercera acepción no hace sino trivializar la palabra: si todo es discurso, entonces simplemente necesitaremos otra palabra para distinguir la conducta verbal a secas de las subjetividades.

Porque este, como señalaba arriba, es un principio clave, a nuestro entender, para una sociología de la cultura productiva y enriquecedora de la comprensión de nuestras sociedades. Nuestro interés es la dilucidación de la dinámica de los saberes prácticos sintonizados. Y el discurso, la conducta verbal, no es el saber práctico, sino una conducta que, por definición, se explica por el saber práctico.

Una disquisición un poco más compleja parece imponerse aquí para redondear esta afirmación. Lo que ocurre en nuestras subjetividades *ocurre*. Nos ocurre. No está sujeto a nuestro control. Ocurre como ocurren los hechos naturales externos a nosotros. Del mismo modo que conceptualizamos en nuestra conciencia, nos “representamos”, como suele decirse, los hechos *externos* a nuestro organismo, nuestra conciencia conceptualiza, se “representa”, los hechos que ocurren *dentro de* nuestro organismo. A veces, parece tenerse la idea de que conciencia e inconciencia son dos recipientes conmensurables y que tomar conciencia es equivalente a que los contenidos de uno de esos recipientes pase al otro. Pero esta interpretación es equivalente a pensar que cuando tomamos conciencia de la contracción de un músculo es la propia contracción la que se produce en el cerebro. Sea como sea que ocurre eso que llamamos conciencia, no hay duda de que es un hecho diferente a aquello de lo que se es consciente. Es, para decirlo metafóricamente, una “representación” que interpreta los datos que recibe del

organismo, y eso con los pobres conceptos con los que cuenta para realizar esa interpretación.

¿Alguien duda de la pobreza de los conceptos con los que contamos? Hablemos del amor, entonces. Cada vez que alguien siente que ama, está interpretando un conjunto de datos de su organismo, tales como una obsesión por pensar todo el tiempo, o varias veces al día, o por lo menos una vez por día, en una misma persona; o quizá un aumento de la presión sanguínea cuando la recuerda, o a veces cuando simplemente escucha su nombre, o cuando está a punto de encontrarse con ella, o al menos cuando la ve; una motivación para hacer cosas que harán que esa persona se sienta bien, aunque sea algunas veces; o, en fin, quizá simplemente una sensación de satisfacción cuando están juntos, o por lo menos cuando los dos están de buen humor, etc. Con un poco de imaginación, podemos seguir multiplicando al infinito la variedad de señales que puedan interpretarse legítimamente como “amor” y, sin embargo, al mismo tiempo, los disensos seguirán siendo interminables, como lo demuestra el incesantemente repetido diálogo: “Pero yo te amo...”, “No, no, eso que vos sentís no es amor”. Más allá de las diferencias que se dan entre las distintas personas, las distintas relaciones, los distintos amantes, uno de los problemas fundamentales en este tipo de desencuentros se deriva de que tenemos un solo concepto para una variedad de realidades subjetivas.

Y este problema se agrava cuando hablamos de las palabras con las que el discurso hace referencia a estos conceptos. Nuestra experiencia nos ha mostrado (no hablo ya de la experiencia amorosa, sino de nuestras investigaciones) que las palabras, en efecto, son mucho más “duraderas” que las realidades subjetivas a las que se refieren. En mis estudios sobre la industria de la música folklórica en Argentina, por ejemplo, he encontrado una persistencia de más de siglo y medio de los motivos característicos del “discurso criollista”. Y, sin embargo, sería engañoso pensar (un engaño en el que se puede caer fácilmente si se radicaliza al extremo el papel del discurso en los procesos sociales) que eso indica una persistencia semejante de las interpretaciones subjetivas de esos motivos, e incluso una homogeneidad en las subjetividades de todos los actores sociales que reproducen ese discurso en un mismo momento. Piénsese en *El Juan Moreira* de Gutiérrez, el *Martín Fierro* de Hernández, *El payador* de Lugones, *El payador perseguido* de Atahualpa Yupanqui, o los discursos de los locutores de los festivales de folklore o de un intérprete de plena vigencia como el Chaqueño Palavecino. Todos ellos, entre muchos otros, conforman una tradición “discursiva” fácilmente reconocible que, sin embargo, no se hace eco de las profundas diferencias, que llegan en algunos aspectos a ser oposiciones irreconciliables, entre los respectivos imaginarios comunes a determinadas colectividades dentro de las cuales estos textos han sido generados y han adquirido su sentido. No quiere decir esto que la continuidad del “discurso criollista” no implique algún modo de persistencia, incluso en las subjetividades. Pero la evidencia es clara: no las representa ni se confunde con ellas.

Aunque necesariamente de manera concisa, todo esto abona la argumentación de que es necesario deslindar la conducta verbal, por un lado, de las subjetividades, por otro: el “discurso” no debe confundirse con el saber práctico. Si el objetivo es deslindar el funcionamiento de los saberes prácticos, es función de las ciencias sociales la precisión y formulación de las categorías adecuadas para entender este funcionamiento, por supuesto no sólo en relación con el amor, aunque, ¿por qué no? también en relación con él, ya que es una realidad cultural, después de todo, tanto como la identidad, las creencias religiosas, las convicciones políticas, o la conciencia de clase. Pero no llegaremos a esto proyectando arbitrariamente categorías que han parecido útiles —o a veces, simplemente elegantes— en otro nivel de la experiencia de la realidad.

No quiero terminar esta presentación sin aclarar que si bien he argumentado contra el sobredimensionamiento del concepto de discurso, ha sido sólo en contra de la trivialización del sentido de la palabra. En nuestra práctica, seguimos pensando que el análisis del discurso, entendido como conducta verbal, resulta de capital importancia para una sociología de la cultura planteada en los términos que he intentado reseñar aquí. Completaré mi exposición sintetizando por lo menos dos motivos para esto:

- 1) El discurso tiene la posibilidad de incidir en transformaciones del saber práctico y es capaz de producir, en algún grado, sintonizaciones entre las subjetividades, sobre todo cuando es emitido regularmente desde lo que llamamos las posiciones de saber institucionalizadas. La naturaleza, alcance y dinámica de esta incidencia resulta, en consecuencia, crucial para el estudio de los procesos de reproducción y transformación cultural, a los que apuntan nuestras indagaciones.
- 2) El discurso constituye la vía central para el acceso a la conciencia de los actores sociales, la cual, como he sostenido ya, no se equipara con el saber práctico, pero es, a su vez, una importante mediación empírica que permite proponer hipótesis sobre éste.

Era mi intención original poder llegar a desarrollar algunos aspectos metodológicos más específicos a partir de estas observaciones, pero en honor a la brevedad, suspendo aquí la exposición, con la esperanza de que la discusión posterior dé lugar a mejores ilustraciones.