

marc angenot

el discurso social

los límites históricos
de lo pensable y lo decible



PRIMERA PARTE

El discurso social

1. El discurso social: problemática de conjunto

Hay cosas que todos dicen porque fueron dichas alguna vez.

MONTESQUIEU, *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia*

Al pensar en lo que se decía en su pueblo, y que había hasta en las antípodas otros Coulon, otros Marescot, otros Foureau, sentían pesar sobre ellos la tierra entera.

FLAUBERT, *Bouvard y Pécuchet*

Una conducta le parece familiar: descubra que es algo insólito. En lo cotidiano, discierna lo inexplicable. Detrás de la regla establecida, descubra lo absurdo.

BRECHT, *La excepción y la regla*

EL DISCURSO SOCIAL

El discurso social: todo lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad, todo lo que se imprime, todo lo que se habla públicamente o se representa hoy en los medios electrónicos. Todo lo que se narra y argumenta, si se considera que *narrar y argumentar* son los dos grandes modos de puesta en discurso.

O más bien podemos llamar "discurso social" no a ese *todo* empírico, cacofónico y redundante, sino a los sistemas genéricos, los repertorios tópicos, las reglas de encadenamiento de enunciados que, en una sociedad dada, organizan lo decible—lo narrable y opinable—y aseguran la división del trabajo discursivo. Se trata entonces de hacer aparecer un sistema regulador global cuya naturaleza

no se ofrece inmediatamente a la observación, reglas de producción y circulación, así como un cuadro de productos.

Lo que yo propongo es tomar *en su totalidad* la producción social del sentido y de la representación del mundo, producción que presupone el "sistema completo de los intereses de los cuales una sociedad está cargada" (Fossaert, 1983a: 331). Así, pienso en una operación radical de desclausuramiento que *sumerja* los campos discursivos tradicionalmente investigados como si existieran aislados y fueran autónomos (la literatura, la filosofía, los escritos científicos) en la totalidad de lo que se imprime y se enuncia institucionalmente. Tengo la intención de tratar de lleno, si puedo decirlo así, la enorme masa de los discursos que hablan, que hacen hablar al *socius* y llegan al oído del hombre en sociedad. Me propongo recorrer y balizar la totalidad de este vasto rumor donde se encuentran los lugares comunes de la conversación y las bromas de café, los espacios triviales de la prensa, del periodismo, de los *doxógrafos* de "la opinión pública", así como las formas etéreas de la búsqueda estética, la especulación filosófica y la formalización científica; donde existen tanto los eslóganes y las doctrinas políticas que se enfrentan estruendosamente como los murmullos periféricos de los grupúsculos disidentes. En un momento dado, todos esos discursos están provistos de aceptabilidad y encanto: tienen eficacia social y públicos cautivos, cuyo *habitus* dóxico conlleva una permeabilidad particular a esas influencias, una capacidad de apreciarlas y de renovar su necesidad de ellas.

Tomo como objeto concreto, a fin de ilustrar y validar esta reflexión sobre el discurso social, la totalidad de la "cosa impresa" en francés (o, al menos, un *muestreo* muy extenso de ella) producida en el curso de un año: 1889. Se trata de establecer un corte sincrónico arbitrario para describir y dar cuenta de lo escribible de esa época. Más adelante explicaré los motivos de esta elección.

En todo caso, esta empresa no apunta solamente a producir una descripción, un cuadro de los temas, los géneros y las doctrinas de una época (aunque tal descripción presentaría en sí misma cierto interés). Supone la construcción de un marco teórico y de enfoques interpretativos que la organización del material recolec-

tado presuntamente ha de ilustrar y justificar. Y supone en especial el hecho de llegar a dar una consistencia teórica a la noción de "discurso social" ya mencionada.

Me parece pertinente, antes de comenzar con el análisis del discurso social en 1889, exponer primero la problemática de conjunto, tarea que se anticipa, por cierto, al resto del texto, ya que las nociones y las tesis que van a formularse se construyen a partir de la reflexión sobre el *corpus* estudiado, así como sobre los obstáculos y las dificultades encontradas.

Hablar de discurso social es abordar los discursos como hechos sociales y, a partir de allí, como hechos históricos. También es ver, en aquello que se escribe y se dice en una sociedad, hechos que "funcionan independientemente" de los usos que cada individuo les atribuye, que existen "fuera de las conciencias individuales" y que tienen una "potencia" en virtud de la cual se imponen. En consecuencia, mi perspectiva retoma lo que se narra y se argumenta, aislado de sus "manifestaciones individuales", y que sin embargo, no es reducible a lo colectivo, a lo estadísticamente difundido: se trata de extrapolar de esas "manifestaciones individuales" aquello que puede ser funcional en las "relaciones sociales", en lo que se pone en juego en la sociedad y es vector de "fuerzas sociales" y que, en el plano de la observación, se identifica por la aparición de regularidades, de previsibilidades. En ese proyecto de un análisis de los discursos como productos sociales, el lector habrá reconocido un eco de los principios de Durkheim ([1895], 1968).

El discurso social –si acaso tiene alguna relación con la lengua *normativa*, la "lengua literaria" de una sociedad– no tiene relación con la "lengua" de los lingüistas. Si bien el discurso social es la mediación necesaria para que el código lingüístico se concrete en enunciados aceptables e inteligibles, la perspectiva sociodiscursiva permanece heurísticamente alejada del ámbito de la lingüística. Ambas perspectivas parecen irreconciliables, y el análisis de los lenguajes sociales es antagonista (como, según mi parecer, demuestra toda la investigación contemporánea) de la descripción de "la lengua" como un sistema cuyas funciones sociales deben ser, en cierto modo, neutralizadas, *escotomizadas*. Sin embargo, el

discurso social, al igual que el "código" lingüístico, es aquello que *ya está allí*, aquello que in-forma el enunciado particular y le confiere un estatus inteligible.

Porque todo discurso concreto (enunciado) descubre siempre el objeto de su orientación como algo ya especificado, cuestionado, evaluado, envuelto, si así pudiera decirse, por una bruma ligera que lo oscurece o, al contrario, como algo esclarecido por palabras ajenas a su propósito. Está envuelto, penetrado por las ideas generales, las perspectivas, las apreciaciones y las definiciones de otros. (Bajtín, 1978: 100)

UNA INTERACCIÓN GENERALIZADA

A primera vista, el vasto **rumor** de los discursos sociales da la impresión de barullo, de cacofonía, de una extrema diversidad de temas, opiniones, lenguajes, jergas y estilos; es en esa multiplicidad, en esa "heteroglosia" o "lieterología" donde se ha detenido fundamentalmente el pensamiento de Bajtín. Este autor acentúa unilateralmente la fluidez, la desviación **creativa** hacia una representación de lo social como un lugar donde las conciencias ("respondientes" y dialogizadas) están en constante interacción, un lugar en el que las legitimidades, las jerarquías, las restricciones y las dominantes sólo se consideran en la medida en que proporcionan material a la heteroglosia y, en el orden estético, al texto polifónico. Nosotros no podemos seguir a Bajtín en este "mito democrático" (Bessière): lo que trataremos de hacer es exponer las contradicciones y las funciones, no para describir un sistema estático, sino aquello que llamaremos una *hegemonía*, entendida como un conjunto complejo de reglas prescriptivas de diversificación de lo decible y de cohesión, de coalescencia, de integración. El discurso social no es ni un espacio indeterminado donde las diversas tematizaciones se producen de manera aleatoria, ni una yuxtaposición de sociolectos, géneros y estilos encerrados en sus

propias tradiciones, que evolucionan según sus propias pautas internas. Por eso, hablar del discurso social será describir un objeto *compuesto*, formado por una serie de subconjuntos iutervactivos, de migrantes elementos metafóricos, donde operan tendencias hegemónicas y leyes tácitas.

Sin embargo, retendremos la tesis de Bajtín que sostiene una *interacción* generalizada. Los géneros y los discursos no forman complejos recíprocamente impermeables. Los enunciados no deben tratarse como "cosas", como mónadas, sino como "eslabones" de cadenas dialógicas; no se bastan a sí mismos, son reflejos unos de otros, están "llenos de ecos y de recuerdos", penetrados por "visiones del mundo, tendencias, teorías" de una época. Aquí se esbozan las nociones de *intertextualidad* (como circulación y transformación de ideogemas, es decir, de pequeñas unidades **significantes** dotadas de aceptabilidad difusa en una *doxa* dada) y de *interdiscursividad* (como iutervacción e influencia mutua de las **axiomáticas** del discurso). Estas nociones convocan a la investigación de reglas o de tendencias, en absoluto universales, pero capaces de definir e identificar un estado determinado del discurso social. Ellas invitan a ver de qué manera, por ejemplo, ciertos ideogemas deben su aceptabilidad a una gran capacidad de mutación y reactivación, al pasar de la prensa de actualidad a la novela, o al discurso médico y científico, o al ensayo de "filosofía social", etc.

Mi proyecto busca sacar a la luz esta interdiscursividad generalizada de fines del siglo *XM*, y volver a poner en comunicación lógica y temática los espacios sublimes de la reflexión filosófica y la literatura audaz e innovadora con el campo trivial del eslogan político, la canción de café concert, y la comicidad de las revistas satíricas, de las bromas sobre los militares y de las "gacetillas" de la prensa popular.

Lo que se enuncia en la vida social acusa *estrategias* por las que el enunciado "reconoce" su posicionamiento en la economía **discursiva** y opera según este reconocimiento; el discurso social, como unidad global, es la resultante de esas estrategias múltiples, aunque no aleatorias.

ALEGORESIS, INTERLEGIBILIDAD

El efecto de "masa sincrónica" del discurso social **sobredetermina** la legibilidad de los textos particulares que forman esa masa. A la lectura de un texto dado se superponen vagamente otros textos que ocupan la memoria, por un fenómeno análogo al de la remanencia retiniana. Esta sobreimposición se llama, en los discursos sociales antiguos y clásicos, *alegoresis*: proyección centrípeta de los textos de toda la red sobre un texto-tutor o un corpus fetichizado (Zumthor; Survin). Fenómenos análogos se producen en los discursos modernos, por una necesidad estructural que resulta de la organización topológica de los campos discursivos.

La interlegibilidad asegura una **entropía** hermenéutica que hace leer los textos de una época (y los de la memoria cultural) con cierta estrechez monosémica, que escotomiza la naturaleza heterológica de ciertos escritos, anula lo inesperado y reduce lo nuevo a lo previsible. Las "nuevas ideas" corren el riesgo de pasar inadvertidas porque se abordan en un marco preconstruido que desdibuja aquello que se presta a una lectura "diferente".¹

1 Un ejemplo agradable de **relectura**, en coyuntura, de una obra del pasado: una obra de Dumas padre, en medio de la campaña electoral de enero de 1889:

El **martes** pasado entré en la *Comédie Française*. Todos los abonados, **en** los palcos, sólo **tenían** una palabra en la boca:
 —¡**Pero** ésta es la historia **del** general y **del** presidente!
 Y se **manifestaban** a favor o en contra del duque de Guisa y a favor o en contra de Enrique III, **según** fueran o no **partidarios** de Boulanger. Lo cómico era que los **republicanos**, en los **entre actos**, se declaraban a favor del rey, mientras que los **realistas** apoyaban al duque, jefe de la Liga... de los Patriotas. ¡Quién hubiera imaginado que habría tantas alusiones en un drama de Dumas padre! (*Ilustración*, 12.1: 26)

FORMAS Y CONTENIDOS

La primera consecuencia de nuestro enfoque es no disociar jamás el "contenido" de la "forma", lo que se dice y la manera adecuada de decirlo. El discurso social une "ideas" y "formas de hablar" de manera que a menudo basta con abandonarse a una fraseología para dejarse absorber por la ideología que le es inmanente. Si cualquier enunciado, oral o escrito, comunica un "mensaje", la forma del enunciado es medio o realización parcial de ese mensaje. Se puede pensar en las fraseologías de los lenguajes canónicos, en los clichés eufóricos ("Todos los franceses que se preocupan por la dignidad y el honor del país estarán de acuerdo en...").² Los rasgos específicos de un enunciado son marcas de una condición de producción, de un efecto y de una función. El uso para el cual un texto fue elaborado puede ser reconocido en su organización y en sus elecciones lingüísticas (Griovel, 1973: 7).

TUDO ES IDEOLOGÍA

Como se ve claramente, ya no se trata de oponer "ciencia" y "literatura" a la *ideología*, impostora y engañosa. Porque la ideología está en todas partes, en todo lugar, y la palabra misma "ideología" deja de ser pertinente en el sentido de que, al seguir el camino que guiaba la reflexión hacia una semiótica sociohistórica, muchos investigadores han llegado a hacer suya la proposición inaugural de *Marxismo y filosofía del lenguaje* (1929): todo lenguaje es ideológico, todo lo que significa hace signo en la ideología. Cito a Bajtín/Volóshinov:

² *Quinzaine littéraire et polit.*, 628.

El ámbito de la ideología coincide con el de los signos: se corresponden mutuamente. Allí donde se encuentra el signo, se encuentra también la ideología. (Bajúín/Volóshinov [1929], 1977: 27)

"Todo lo que se analiza como signo, lenguaje y discurso es ideológico" significa que todo lo que puede identificarse allí, como los tipos de enunciados, la verbalización de los temas, los modos de estructuración o de composición de los enunciados, la gnoseología subyacente en una forma significativa, todo eso lleva la marca de maneras de conocer y de re-presentar lo conocido que no van de suyo, que no son necesarias ni universales, y que conllevan apuestas [*enjeux*]/sociales, manifiestan intereses sociales y ocupan una posición (dominante o dominada, digamos, aunque la topología a describir sea más compleja) en la economía de los discursos sociales. Todo lo que se dice en una sociedad realiza y altera modelos, preestructos (todo un ya-allí que es un producto social acumulado). Toda paradoja se inscribe en la esfera de influencia de una *doxa*. Un debate sólo se desarrolla apoyándose en una tópica común a los argumentos opuestos. En toda sociedad, la masa de discursos -divergentes y antagónicos- engendra un *decible global* más allá del cual sólo es posible percibir por anacronismo el "noch-nicht Gesagtes", lo aún no-dicho (para citar aquí a Ernst Bloch).

HEGEMONÍA

El solo hecho de hablar del discurso social en singular (y no evocar simplemente el conjunto contingente de los discursos sociales) implica que, más allá de la diversidad de los lenguajes, de la variedad de las prácticas significantes, de los estilos y de las opiniones, el investigador puede identificar las **dominancias** interdiscursivas, las maneras de conocer y de significar lo conocido que son lo *propio* de una sociedad, y que regulan y trascienden la división de los discursos sociales: aquello que, siguiendo a Antonio Gramsci, se lla-

mará *hegemonía*.³ La hegemonía completa, en el orden de la "ideología", los sistemas de *dominación* política y de *explotación* económica que caracterizan una formación social. En relación dialéctica con las diversificaciones del discurso (según sus destinatarios, sus grados de distinción, su posición topológica ligada a un determinado aparato), es posible postular que las prácticas significantes que coexisten en una sociedad no están yuxtapuestas, sino que forman un todo "orgánico" y son cointeligibles, no solamente porque allí se producen y se imponen temas recurrentes, ideas de moda, lugares comunes y efectos de evidencia, sino también porque, de manera más disimulada, más allá de las temáticas aparentes (e integrándolas), el investigador podrá reconstituir reglas generales de lo decible y de lo escribible, una tópica, una gnoseología, determinando, en conjunto, lo aceptable discursivo de una época. En cada sociedad o en el peso de su "memoria" discursiva, la acumulación de signos y modelos producidos en el pasado para estados anteriores del orden social— la interacción de los discursos, los intereses que los sostienen y la necesidad de pensar colectivamente la novedad histórica producen la dominancia de ciertos hechos semióticos —de "forma" y de "contenido"— que sobredeterminan globalmente lo enunciable y privan de medios de enunciación a lo impensable o lo "aún no dicho" (que no se corresponde de ningún modo con lo inexistente o lo quimérico).

La hegemonía que abordaremos aquí es la que se establece en el *discurso* social, es decir, en la manera en que una sociedad dada se objetiva en textos, en escritos (y también en géneros orales). No la consideraremos un mecanismo de dominio que abarcaría toda la cultura, que abarcaría no sólo los discursos y los mitos, sino también los "rituales" (en un sentido amplio), la semantización de los usos y las significaciones inmanentes a las diversas prácticas materiales y a las "creencias" que las movilizan. Sin duda, la hegemonía discursiva sólo es un elemento de una hegemonía cultural más abarcadora, que establece la legitimidad y el sentido

3 Sobre el singular de "discurso social", véase Fossaert, 1983a: 111

de los diversos "estilos de vida", de las costumbres, actitudes y "mentalidades" que parecen manifestar. Más adelante expongo las razones por las cuales me parece pertinente aislar el análisis de los discursos sociales del resto de lo que en la cultura produce sentido y por lo que la sociedad se manifiesta organizada y axiológizada.

Hago una aclaración: no llamo "hegemonía" al conjunto de los esquemas discursivos, temas, ideas e ideologías que prevalecen, *predominan*, o tienen el más alto grado de legitimidad en el discurso social global o en alguno de sus actores. La hegemonía es, más bien, el conjunto de los "repertorios" y reglas y la topología de los "estatus" que confieren a esas entidades discursivas posiciones de influencia y prestigio, y les procuran estilos, formas, microrelatos y argumentos que contribuyen a su aceptabilidad. Puede suceder que, para abreviar, se diga que tal temática, tal fraseología, tal conjunto discursivo son "hegemónicos". Esto es manifestar en términos simplificados el hecho de que esas entidades aprovechan la lógica *hegemónica* para imponerse y difundirse. La hegemonía designa entonces un grado más elevado de abstracción que la descripción de los discursos. *Mutatis mutandis*, ella es a las producciones discursivas y dóxicas lo que los paradigmas (de Kuhn) o las epistemes (de Foucault) son a las teorías y las doctrinas científicas que prevalecen en una época dada: un sistema regulador que predetermina la producción de formas discursivas concretas.

Decir que tal entidad cognitiva o discursiva es dominante en una época dada no implica negar que está inserta en un juego en el que existen múltiples estrategias que la cuestionan y se oponen a ella, alterando sus elementos. En este sentido —pongo un ejemplo banal—, en 1889 hay una cierta censura sobre el sexo y sus representaciones (aunque no puedo esbozar sus características en pocas líneas). No obstante, esta misma censura permite que el libertinaje "bien escrito" de Catulle Mendès, la apología de boulevard de las *cocottes* y del París de los placeres, o las audacias oscuramente sublimadas de la innovadora novela naturalista o modernista se manifiesten, adquieran prestigio a los ojos de algunos y tematicen, en cierto modo, sus transgresiones. La hegemonía es lo que engendra a la vez el sexo "victoriano" reprimido y su

cortejo de "transgresiones" y "audacias". Porque a la hegemonía se une la legihilidad, el interés-de-lectura, Catulle Mendès y Rachilde, por más audaces que fueran, son tan "ilegibles" hoy como los trabajos llenos de autoridad del Dr. Garnier sobre las aberraciones del instinto genésico. Podemos apreciar claramente por qué estos escritores escandalosos permiten sólo una lectura "arqueológica". Permeables a las ideas dominantes que su "perversión" se complacía en transgredir, sólo podían operar cierto efecto signifiante y "significativo" en el interior de su propia hegemonía. Se dirá que eran "de su tiempo". En virtud de una ilusión estética sin duda agradable, un aficionado curioso puede encontrar todavía cierto encanto en Péladan, Rachilde o Jean Lorrain, quienes nos dan la intuición fugaz del tipo "extraño" de discurso social que alimentaba la dinámica de sus audacias de pensamiento y sus búsquedas estéticas.

HEGEMONÍA, LEGITIMACIÓN Y ACEPTABILIDAD

La hegemonía no es sólo aquello que, en medio del vasto rumor de los discursos sociales, se manifiesta con más fuerza o se dice en varios lugares. Tampoco es esa dominancia cuantitativa que haría más "audibles" las banalidades del café concert o la broma burda de los diarios populares frente a los sutiles debates de la *Revue des Deux Mondes*. La hegemonía es, fundamentalmente, un conjunto de mecanismos unificadores y reguladores que aseguran a la vez la división del trabajo discursivo y un grado de homogeneización de retóricas, tópicos y doxas transdiscursivas. Sin embargo, esos mecanismos imponen aceptabilidad sobre lo que se dice y se escribe, y estratifican grados y formas de legitimidad. Por lo tanto, la hegemonía se compone de reglas canónicas de los géneros y los discursos (incluido el margen de variaciones y desviaciones aceptables), de las precedencias y estatus de los diferentes discursos, de las normas del lenguaje correcto (incluyendo también el control de los grados de distribución de la lengua, desde el alto estilo literario hasta el vale todo de la escritura periodística "popular") y

de las formas aceptables de la narración, de la argumentación y, de manera más general, de la cognición discursiva, y un repertorio de temas que se "imponen" a todos los espíritus, pero de tal suerte que su tratamiento abre el campo de debates y disensos regulados por convenciones de forma y de contenido.

La hegemonía impone dogmas, fetiches y *tabúes*, hasta en una sociedad "liberal" que se considera a sí misma emancipada de tales imposiciones arbitrarias (a tal punto que uno de los "dogmas" de las sociedades modernas es la pretensión de la falta de tabúes, la valorización del juicio crítico y la libre expresión de las "individualidades" que los componen). Entendemos entonces por hegemonía el conjunto complejo de las diversas normas e imposiciones que operan contra lo aleatorio, lo centrífugo y lo marginal, indican los temas aceptables e, indisociablemente, las maneras tolerables de tratarlos, e instituyen la jerarquía de las legitimidades (de valor, distinción y prestigio) sobre un fondo de relativa homogeneidad. La hegemonía debe describirse formalmente como un "canon de reglas" y de imposiciones legitimadoras y, socialmente, como un instrumento de control social, como una vasta sinergia de poderes, restricciones y medios de exclusión ligados a arbitrarios formales y temáticos.

Lo que llamamos hegemonía es, en un lenguaje no idealista, el equivalente del *Zeitgeist* romántico-hegeliano; un *Zeitgeist* no concebido como el "fenómeno" de una causa expresiva o una esencia histórica, ni como propio de una elite o un puñado de mentes esclarecidas, de grandes pensadores. (Sin embargo, es cierto que la hegemonía produce, impone y legitima ciertos pensamientos como "grandes pensamientos", y a ciertos pensadores como "la encarnación de su época".) Si bien la hegemonía está formada por regularidades que hacen aceptable y eficaz lo que se dice y le confieren un estatus determinado, aparece como un sistema que se regula por sí mismo sin que haya *detrás* un *Geist*, un director de orquesta, un *Deus in machina*, ni siquiera una serie de relevos provistos de una identidad, un rostro.

En las sociedades llamadas "primitivas", la hegemonía (si es que este término tiene allí sentido) se identifica con la cohesión estructurada de los mitos cosmológicos y sociogónicos, de los lenguajes

rituales y, progresivamente, de todo lenguaje asociado a las prácticas del grupo. De modo que, en efecto, para tratar esas sociedades, el término mismo "hegemonía" es inútil, así como es inútil hablar de una "norma lingüística" allí donde la lengua es homogénea, donde todos los sujetos hablantes utilizan la "misma" lengua. Sin embargo, incluso en esta sociedad primitiva y típico ideal [Weber] que evoco, desde que hay mediación (cuando el lenguaje de los mitos debe traducirse a los lenguajes rituales) y disimilación (cuando los *chamanes* usan una jerga que les está reservada), el concepto de hegemonía puede intervenir, estableciendo quién puede decir *qué* y en qué circunstancias, y cómo se instauran las reglas de transcodificación entre mitos, rituales y otras prácticas significantes.

En una sociedad compleja, estratificada en clases y roles sociales, donde las funciones están diversificadas y los antagonistas son múltiples, la homogeneidad orgánica de los discursos es menos evidente. Esas sociedades no dejan de legitimar e imponer formas de expresión, principios cognitivos, reglas de lenguaje, inscribiendo en sus axiomas mismos la valorización de la "libertad de palabra", de la originalidad personal, y el rechazo de las autoridades dogmáticas, como decíamos anteriormente.

Inscrita en el tiempo, la hegemonía discursiva propia de una coyuntura dada se compone de mecanismos reguladores que se han establecido en duraciones diferentes: lenta elaboración (a lo largo de los siglos) de la lengua "nacional", de sus fraseologías y de sus retóricas de prestigio; reordenamientos imperceptibles o repentinos de la división de los campos, géneros y discursos canónicos; aparición y obsolescencia rápida de temas e ideas "de moda" y relatos de actualidad, interpretados según los signos de los tiempos. Esas diferencias de temporalidades son también relativamente armonizadas y reguladas, de modo que el conjunto evoluciona como un todo.

La hegemonía no es, entonces, ni yuxtaposición ni coexistencia. A pesar de muchos "puntos de fricción" y de conflicto, forma un conjunto que apunta a la estabilidad y a la homeostasis, mientras que ella misma está constantemente en vías de reparación, de renovación. (La imagen que se impone aquí es la de una especie

de "palacio" de la cultura, donde una multitud de artesanos y obreros se encargarían de las reparaciones permanentes, bajo una coordinación siempre problemática, para lograr un monumento grandioso, pero siempre inconcluso.) El equilibrio relativo de los temas impuestos, de las normas y divisiones de las tareas no es el resultado de una ausencia de contradicciones: es la resultante de las relaciones de fuerza y de los intereses de todos los interlocutores sociales. Los literatos "puros" estarían satisfechos con una sociedad en la que, como en *Viaje al país* de los *Artícolas*, de Maurois, solamente la literatura tuviera derecho de ciudadanía y en la que la palabra literaria fuera el único lenguaje permitido. Los médicos "puros", si es que existen, tal vez sueñen, como en *Les Morticoles*, de Léon Daudet, con una sociedad enteramente medicalizada donde el discurso médico tuviera toda la autoridad y ocupara el lugar de la religión, el arte y la política. Las utopías satíricas de Daudet y Maurois existen para recordarnos que todo gran sector discursivo (y no sólo el religioso) tiene un potencial "totalitario", y que sólo las condiciones sociales le prohíben persistir en su esencia hacia una extensión máxima.⁴

Conjunto de reglas y de incitaciones, canon de legitimidades e instrumento de control, la hegemonía que "apunta" ciertamente a la homogeneidad, a la homeostasis, no sólo se presenta como un conjunto de contradicciones parciales, de tensiones entre fuerzas centrífugas y centrípetas, sino que, más aún, logra imponerse justamente como resultado de todas esas tensiones y vectores de interacción. La hegemonía no corresponde a una "ideología dominante" monolítica sino (este vocabulario es inadecuado) a una dominancia en el juego de las ideologías. En la hegemonía intervienen intereses estructurales, tradiciones (porque la hegemonía es siempre un momento de readaptación de un estado hegemónico anterior), posiciones adquiridas y defendidas, "pereza" inte-

4 Como se recorda, para Gramsci la hegemonía ideológica de las sociedades modernas reemplaza la 'función unificadora' de la religión en las formaciones sociales precapitalistas.

lectual y necesidades de adaptación a la doxa. Hasta aquí, nada misterioso. Y además, la hegemonía engendra hegemonía: de las rutinas a las convergencias, se refuerza con el solo efecto de masa. A pesar de decir esto, es necesario reiterar que eso funciona porque no tiene necesidad de ser homogéneo ni "totalitario"; el sistema da cabida a todo tipo de fuerzas centrífugas, vectores de distinciones, de esoterismos, de especializaciones, de disidencias, de paradojas.

La producción de la norma lingüística, de la lengua legítima que forma parte de esta hegemonía, implica también su escala de distinciones, su disimilación en diversos idiolectos, más o menos canónicos, que se refieren al "tipo ideal", al tiempo que señalan identidades sociales. En *busca* del tiempo perdido se consagra a la identificación de esos lenguajes distinguidos: el señor de Norpois (que habla como se escribe en la *Revue des Deux Mondes*) no se expresa como Oriane de Guermantes, quien no comprende nada del tipo de distinción burguesa de Madame Verdurin, o del estilo "esteticista" del joven Bloch...

A través de un movimiento constante, donde de la *doxa* se engendra la paradoja, donde la originalidad se fabrica con lugares comunes, donde las querellas políticas, científicas y estéticas sólo se desarrollan con apuestas comunes y apoyándose en una tópica oculta por la misma vivacidad de los debates; a través también de las funciones "locales" de cada discurso (funciones de interpelación, legitimación, encantos y psicagogías diversas), mediante esas diversificaciones y ese "movimiento" es que opera la regulación hegemónica. Todo esto es lo que hace que, para nosotros, con la llamada "perspectiva del tiempo", la psicopatología de la histeria de Charcot, la literatura de boulevard y libertina de Catulle Mendès, el espíritu de Henri de Rochefort o el de Aurélien Scholl, las novelas de Émile Zola y las de Paul Bourget, los *factums* antisemitas de Édouard Drumont y las canciones del café concert de Panlus parezcan, tanto por su forma como por su contenido, pertenecientes a la *misma* época, mientras que, superficialmente, todo los distingue; esa época que los contemporáneos habían llamado con un matiz de angustia crepuscular "Fin de siècle" y que una generación más tarde se identificará, con involuntaria ironía, como la

Belle Époque, comienro de esa Belle Époque que va, *grosso modo*, de la presidencia de Sadt Carnot a la de Félix Faure

HEGEMONÍA, ESTADO, CLASE DOMINANTE

La hegemonía discursiva no es algo que exista "en el aire". Su base es el Estado-nación que ha llegado ya a la madurez, el espacio social unificado por la expansión de una "esfera pública" extendida. Hay una relación directa entre la realidad "inmaterial" de una hegemonía sociodiscursiva y los aparatos del Estado, las instituciones coordinadas de la sociedad civil, el comercio del libro y del periódico, y el mercado "nacional" que se crea. Sin embargo, las líneas que siguen no conducen a identificar la hegemonía con una "ideología dominante", que sería la ideología *de* la clase dominante. La hegemonía es aquello que produce lo social como discurso, es decir, establece *entre las clases* la dominación de un orden de lo decible que mantiene un estrecho contacto con la clase dominante. Es conocida la fórmula de Marx, en *La ideología alemana*, que dice:

Las ideas de la clase dominante son las ideas de la clase dominante de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante.
(Marx y Engels [1932], 1971: 50)

Que la burguesía se "construya un mundo a su propia imagen" (frase que en el *Manifiesto comunista* no designa sólo las ideologías, sino la estructura de un mundo material) puede comprenderse en el siguiente sentido, si se aplica a los discursos y los lenguajes canónicos: con su norma lingüística "elevada" y su canon de géneros y discursos, la hegemonía forma un dispositivo favorable a la clase dominante, a la imposición de su dominación, porque el costo de adquisición de *skills*, de competencias de producción y de recepción, es elevado, y las formas de "derroche ostentador" se

producen en armonía con los modos de vida y el *ethos* de las clases privilegiadas. De allí que los discursos más legítimos encuentren en los miembros de la clase dominante sus destinatarios "naturales", aquellos a quienes su modo de vida les permite con mucha facilidad sentirlos como pertinentes y satisfactorios e integrarlos sin esfuerzo, mientras que requieren de las otras clases una "buena voluntad cultural" siempre problemática (Bourdieu, 1979, 1982).

Por lo demás, los discursos legítimos sirven menos para someter a los dominados (que se dejan dominar, nos recuerda Pierre Bourdieu, por la *fides implícita* de su habitus servil) que para reunir, motivar y ocupar los espíritus de los dominadores, que necesitan ser convencidos para creer.

Sin embargo, se puede comprender también que la vulgata marxista sobre la ideología dominante concluya en la tesis "de última instancia" según la cual, a través de todos los debates, de todos los géneros discursivos, a fin de cuentas, la clase dominante (a pesar de los antagonismos de sus fracciones) siempre termina por promover una visión de las cosas e ideologías conformes a sus intereses históricos. Esta proposición me parece indemostrable y metafísica; sólo puede pasar por tautología y razonamiento circular. La hegemonía es "social" porque produce discursivamente a la sociedad como totalidad. No es propiedad de una clase. Pero como instituye preeminencias, legitimidades, intereses y valores, naturalmente favorece a quienes están mejor situados para reconocerse en ella y sacar provecho.

COMPONENTES

Es conveniente ahora enumerar los elementos que componen el hecho hegemónico, o más bien (como esos elementos no son disociables), los diferentes puntos de vista desde los que este hecho puede ser abordado:

1. LA LENGUA LEGÍTIMA

El lenguaje no es entendido aquí como código universal y sistema de reglas abstractas. Lo que habremos de considerar es ese "francés literario" que se designa también como "lengua *nacional*". Esta lengua es inseparable de los saberes de protocolo, expresiones idiomáticas, fraseologías y tropos legitimadores (y de sus usos).

La lengua oficial-literaria, tan naturalmente adquirida por los retoños de la clase dominante, está hecha de esas fuerzas que trascienden el plurilinguismo (la heteroglosia) de una sociedad de clases y "unifican y centralizan el pensamiento literario-ideológico" (Bajtín).

No consideramos la lengua como un sistema de categorías gramaticales abstractas, sino como un lenguaje ideológicamente saturado, como una concepción del mundo, incluso como una opinión concreta, como lo que garantiza un maximum de comprensión mutua en todas las esferas de la vida ideológica. (Bajtín, 1978: 95)⁵

La lengua legítima determina, sin discriminar directamente, al enunciador aceptable, sobre todo "imprimible". Este francés literario no es un código homogéneo, sino una sutil estratificación de distinciones donde los efectos de reconocimiento se deben al menor detalle. La *Revue des Deux Mondes*, que es la única que en 1889 mantiene a pie juntillas la ortografía "*enfans*" (por *enfants*, "niños"), *jugemens* (por *jugements*, "juicios"), etc., sabe hasta qué punto ese detalle halaga la delicadeza de sus lectores.

2. TÓPICA Y GNOSEOLOGÍA

Hay que remontarse a Aristóteles y llamar tópica al conjunto de los "lugares" (*topoi*) o presupuestos irreductibles del verosímil social, a los que todos los que intervienen en los debates se refieren

⁵ Véase también Bajtín/Volóshinov [1929], 1977.

para fundar sus divergencias y desacuerdos, a veces violentos en apariencia; es decir, a todos los presupuestos colectivos de los discursos argumentativos y narrativos. Péguy, en *Nuestra juventud*, recuerda pertinentemente que esta tópica es la condición de la producción discursiva:

Unos y otros [dreyfusianos y antidreyfusianos], hasta donde recuerdo, teníamos un postulado común, un lugar común, era lo que hacía nuestra dignidad común, la dignidad de toda la batalla [...] y esta proposición común inicial, que era evidente, sobre la cual todo el mundo estaba de acuerdo, de la que ni siquiera se hablaba porque era tan evidente que se sobreentendía en todas partes [...] era que no *había* que traicionar, que la traición, especialmente la traición militar, era un crimen monstruoso...

[Sabemos que el drama ideológico de Péguy es que en 1905 son sus "amigos", la izquierda del Partido Socialista, quienes recusan ese topos y la evidencia de ese "lugar común".]

La tópica produce lo opinable, lo plausible, pero también está presupuesta en toda secuencia narrativa, constituyendo el orden de la vendicción consensual que es condición de toda discursividad, y que sostiene la dinámica de encadenamiento de los enunciados de todo tipo. Ciertamente, esta tópica implica "lugares" trans-históricos, cuasi universales: "hay que tratar de la misma manera hechos semejantes" (regla de justicia), "el fin justifica los medios" (topos proairético)... Sin solución de continuidad, engloba implícitos y presupuestos propios de una determinada época y sociedad. La retórica clásica ya describía en un *continuum* los lugares comunes cuasi lógicos y las máximas generales del verosímil, relativos a temas sociales (el honor, el respeto, el amor maternal...). En efecto, no hay ruptura de continuidad entre todas las pre-construcciones argumentativas, más o menos densas semánticamente, que forman el repertorio de lo probable y que llamaremos la

doxa. La *doxa* es lo que cae de maduro, lo que sólo se predica a los conversos (pero a conversos ignorantes de los fundamentos de su creencia), lo que es impersonal y, sin embargo, necesario para poder pensar lo que se piensa y decir lo que se tiene que decir. Esta *doxa* forma un sistema maleable en el cual un topos puede "esconder otro", de modo que los forjadores de paradojas quedan atrapados en la *doxología* de su tiempo.⁶

Se puede hablar de una *doxa* como común denominador social y como repertorio tópico ordinario de un estado de sociedad, pero también se la puede abordar como algo estratificado, según los conocimientos y los implícitos propios de una determinada cantidad y composición de capital cultural. Hay una *doxa* de alta distinción para los "aristócratas del espíritu", como hay una *doxa* subalterna para el periódico sensacionalista y, más abajo todavía, una para los "pobres de espíritu", entrevero de dichos y proverbios que contiene, por lo demás, bastantes "alodoxias". También se puede (en otro orden de estratificación) llamar *doxa* a los presupuestos de los discursos exotéricos (de la opinión pública, del periodismo) por oposición a los fundamentos reflexivos de lo "probable" en los discursos esotéricos, que implican un costo elevado de especialización (ciencias, filosofías). *Doxa* denotaría entonces el orden de lo implícito público, del *trivium*, del lenguaje de las tribunas. Estas tres acepciones (*doxa* común, *doxa* estratificada en distinciones y *doxa versus* presupuestos de los conocimientos) no deben conducir a la elección de una de ellas: se trata aquí (como para los grados de la lengua literaria) de percibir simultáneamente las disimilaciones y los denominadores comunes.

Si todo acto de discurso es también, necesariamente, un acto de conocimiento, hay que ir más allá de un repertorio tópico para abordar una *gnoseología*, es decir, un conjunto de reglas que determinan la función cognitiva de los discursos, que modelan

6 Aunque el término "doxología", en tanto estudio de la *doxa*, no presente dificultades, este sentido no está corroborado por los diccionarios, que dicen: 1) Plegaria a la gloria de Dios, 2) Enunciado que se limita a reproducir una opinión común.

los discursos como operaciones cognitivas. Esta gnoseología corresponde a las maneras en que el "mundo" puede ser esquematizado sobre un soporte de lenguaje (maneras cuyo fondo es la "lógica natural"), *esquematisaciones* que constituyen la precondition de los juicios (de valor, de elección).. Esta gnoseología, que postulamos como un hecho de discurso indisociable de la tónica, corresponde a lo que se ha llamado a veces "estructuras mentales" de tal clase o de tal época o, de manera más vaga, "pensamientos" (pensamiento salvaje, pensamiento animista, pensamiento mítico-analógico, etc.). Podría hablarse también de "episteme", con la salvedad de que ese término parece remitir de inmediato a las ciencias, a los conocimientos instituidos, a las "disciplinas". Si del lado de las ciencias se puede identificar una episteme dominante en 1889 (positivista-experimental-analítico-evolucionista), ésta podría no ser otra cosa que un avatar de una gnoseología más general.

Trataremos entonces de identificar una gnoseología dominante, con sus variaciones y sus esoterismos; las bases cognitivas que permiten comprender sinópticamente los discursos de la prensa, ciertas prácticas literarias, ciertos procedimientos científicos y otras formas instituidas de la cognición discursiva. Yo identificaría esta gnoseología dominante, que sirve de "manual de uso" a las tónicas, como lo "novelesco general".

3. FETICHES Y TABÚES

La configuración de los discursos sociales está marcada por la presencia particularmente identificable (como la de una *nova* en medio de una galaxia) de objetos temáticos representados por las dos formas del sacer, de lo intocable: los fetiches y los tabúes. Estos "intocables" son conocidos como tales: tientan a los transgresores y los iconoclastas, pero los habita un maná del que son testimonio todas las vibraciones retóricas que los rodean. La Patria, el Ejército, la Ciencia están del lado de los fetiches; el sexo, la locura, la perversión, del lado de los tabúes: un gran número de audaces levantan aquí el velo de Isis y atraen, con su innovador coraje, la aprobación de los *happy few*. Hay que señalar también que un tabú puede

ocultar otro: en efecto, a veces uno tiene ganas de decir, en especial a los libertinos literarios, "hagan un esfuerzo más si quieren ser de verdad audaces". Es importante analizar esos fetiches y tabúes y su grado de intangibilidad, porque no sólo están representados en el discurso social, sino que son esencialmente producidos por él.

4. EGOCENTRISMO/ETNOCENTRISMO

La hegemonía puede abordarse también como una *norma* pragmática que define en su centro a un enunciador legítimo, quien se arroga el derecho de hablar sobre "alteridades", determinadas en relación con él –francés, adulto, masculino, culto, urbanizado, en completa armonía con el juego de las temáticas dominantes–. Los géneros canónicos del discurso social hablan a un destinatario implícito, también legitimado, y no hay mejor manera de legitimarlo que darle "derecho de fiscalización" [*droit de regard*] sobre los que no tienen derecho a la palabra: los locos, los criminales, los niños, las mujeres, la plebe campesina y urbana, los salvajes y otros primitivos.

Desde el punto de vista de esta pragmática, puede verse cómo la hegemonía se presenta a la vez como discurso universal, *de omni re scibili*, y como alocución distintiva, identitaria, selectiva, que produce los medios de discriminación y de distinción, de legitimidad y de ilegitimidad.

La hegemonía es entonces un "ego-centrismo" y un etnocentrismo. Es decir que engendra ese Yo y ese Nosotros que se atribuyen el "derecho de ciudadanía", desarrollando *ipso facto* una vasta empresa "xenófoba" (clasista, sexista, chauvinista, racista) alrededor de la confirmación permanente de un sujeto-norma que juzga, clasifica y asume sus derechos. Toda doxa señala y rechaza como extraños, a-normales e inferiores a ciertos seres y grupos. El tratamiento reservado a estas entidades forcluidas del doxocentrismo, los racismos, chauvinismos, xenofobias, sexismos, y esa cosa sin nombre, por lo muy extendida, que es el desprecio y el rechazo hacia los dominados, sólo son casos sectoriales de un mecanismo fundamental. Se percibe aquí que la hegemonía resulta de una presión lógica que lleva a armonizar, a hacer co-pensables diversos ideogramas provenientes de lugares diferentes y que no

tienen las mismas funciones: si para una doxadeterminada lo que se dice de los criminales, de los alcohólicos, de las mujeres, de los negros, de los obreros y de otros salvajes termina por adoptar un aire de familia, se debe a que tales enunciados se vuelven más eficaces mediante la validación por analogía.

A este egocentrismo/etnocentrismo hay que agregar, para Francia, un *pariscentrismo* que hace que nos preguntemos "¿cómo se puede no ser parisino?" y que lleva a la prensa de Foix, Pamiers o Saint-Girons a ocuparse solamente de aquello que sucede en París.

5. TEMÁTICAS Y VISIÓN DEL MUNDO

Todo debate en un sector determinado, por más ásperos que sean los desacuerdos, supone un acuerdo anterior sobre el hecho de que el tema que se trata "existe", merece ser debatido y hay un común denominador que sirve de base a la polémica. Lo que habitualmente se llama "cultura" se compone de contraseñas y temas apropiados, temas que permiten disertar, sobre los que hay que informarse, y que se ofrecen a la literatura y a las ciencias como dignos de meditación y análisis.

La hegemonía se presenta entonces como una temática, con conocimientos de aparatos, "problemas" parcialmente preconstruidos, intereses ligados a objetos cuya existencia y consistencia no parecen ofrecer dudas, ya que el mundo entero habla de ellos. Llegamos aquí a lo que es más perceptible en una coyuntura, a lo que sorprende o irrita más al lector de otra época: de todos esos "objetos" que se nombran, que se valorizan, se describen y comentan, muchos ya no aparecen como objetos conocibles y determinados sino que, con la distancia del tiempo, se reducen al *estatus* de "abolidos ornamentos de inanidad sonora".*

* Stéphane Mallarmé, "Abolido ornamento de inanidad sonora", "Sonetos IV", en *Blanco sobre negro*, selección, traducción y prólogo de Raúl García, Buenos Aires, Losada, 1997.

Estas temáticas no sólo forman un repertorio de temas obligados, sino que se organizan paradigmáticamente; a pesar de las compartimentaciones, los géneros y las escuelas, de la multiplicidad de los discursos autorizados se desprende una *Weltanschauung*: una visión del mundo, un cuadro-relato de la coyuntura con un sistema de valores *ad hoc*, previsiones para el futuro e imperativos inmanentes de acción (y reacción). Se tratará entonces de mostrar la génesis y los lineamientos de un paradigma socio-hermenéutico general. Veremos emerger, así, una serie de predicados que supuestamente caracterizan todos los aspectos de la vida social, y que se difunden con insistencia, tanto en los "lugares comunes" del periodismo como en las áreas distinguidas de la palabra artística, filosófica o erudita, y que ocupan una posición dominante, rechazan los enunciados incompatibles y se construyen los unos en relación con los otros como cointeligibles, parcialmente redundantes, isotópicos; es decir, constituyen una "visión del mundo". Se describirán, pues, esos axiomas explicativos que permiten disertar sobre todos los temas y que dominan, como "un bajo continuo", el rumor social.

Este paradigma no se manifiesta bajo la forma de una filosofía o una doctrina identificada; con ciertas capacidades de mutación, está, a la vez, en todas partes y en ninguna; las ideologías del momento suministran versiones sucesivas o variantes. Para la época que me ocupa, creo distinguir esa visión del mundo difusa bajo la forma mínima de una doble correlación isotópica que identificaré como paradigma de la *desterritorialización* y visión *crepuscular* del mundo. Este paradigma reagrupa en isotopías sistemas de predicados anxiógenos: disolución del yo, fin de una raza, fin de un mundo, fin de un sexo (femenino), invasión de los bárbaros, y también, fin del sentido, fin de lo verdadero, fin de lo estable...

6. DOMINANTES DE PATHOS

La historia de las ideas tradicional tiende a transformar el *pathos* dominante de los discursos de una época en "temperamentos" y "estados de ánimo" súbitamente advenidos al conjunto de los grandes pensadores y artistas de una "generación". Volvamos a

Aristóteles y a su teoría del *pathos* en la *Retórica*. "Phobos" –el temor– es definido como ese *efecto de discurso* que engendra "un sentimiento doloroso difuso, suscitado por la figuración de un peligro inminente que causaría destrucción o desgracia". Hemos hablado ya de "predicados anxiógenos" omnipresentes en 1889, pero no por eso nos inclinamos a las psicologías profundas. Seguimos siendo aristotélicos (y también weberianos) al ver en la *angustia* el gran efecto patético de la visión del mundo fiuisecular, un dispositivo que ha tenido su funcionalidad y que se relaciona con el concepto weberiano (de alcance histórico más amplio) de *Entzauberung*, desencanto. La angustia puede ser propedéutica, un medio parcialmente adecuado de adaptación al cambio, y ofrece en 1889 diversos "beneficios secundarios".

7. SISTEMA TOPOLÓGICO

En contra de esos aspectos unificadores, la hegemonía se aprehende finalmente, por disimilación, como un *sistema de división de las tareas discursivas*, es decir, un conjunto de discursos específicos, géneros, subgéneros, estilos e "ideologías" (en un sentido sectorial que se definirá más adelante), reagrupados en "regiones" o campos, entre los cuales los dispositivos interdiscursivosase ran la migración de ideogramas variados y las adaptaciones de las formas del lenguaje y tópicos comunes.

En efecto, es necesario pensar la hegemonía como convergencia de mecanismos unificadores y a la vez como diferenciación regulada, no anárquica; otra forma de armonía cultural que puede compararse, por su lógica, con la división económica del trabajo y que, por otro lado, resulta de ella.

LA HEGEMONÍA COMO DENEGACIÓN DE SÍ MISMA

En los discursos modernos hay un axioma metadiscursivo que consiste en que todo puede decirse (y termina por decirse) y que, en su variedad, los discursos individuales cubren la totalidad de la

vida humana en toda su complejidad. En esta ideología compartida por todos los participantes (salvo algunos malintencionados) existe la idea de que el discurso social no es más que una galaxia de opiniones personales, de referencias a experiencias, de estilos y formas idiosincrásicas, sin embargo, que todo lo que tiene interés para la sociedad termina por recibir el tratamiento que corresponde, es decir, que *se habla* de todo y de todas las maneras posibles. Podríamos agregar a esto la ideología "flaubertiana" de la palabra justa: como la vida humana es conocida en toda su variedad, todo gira en torno al estilo pertinente para construir, a propósito de ella, la formulación más expresiva.

A quien está perdido en el discurso de su época, los árboles le tapan el bosque. La presión de la hegemonía queda oculta por los debates encarnizados en el campo de la política, por las confrontaciones de estéticas recíprocamente hostiles, por las especializaciones y las especificidades, los talentos y las opiniones diversas. El sistema subyacente permanece oculto, y es necesario que ese sistema sea acallado para que los discursos desplieguen sus encantos y su potencial credibilidad. La hegemonía es como la magia negra: los sortilegios "publicados" ya no funcionan. La verdadera crítica, el auténtico arte, sólo pueden conquistarse en contra del espíritu de los tiempos, y muy raras son, en este aspecto, las rupturas radicales donde la lógica hegemónica se encuentra objetivada y deconstruida.

EL DISCURSO SOCIAL Y EL "RESTO" DE LA SIGNIFICACIÓN CULTURAL

Estudiar un estado del discurso social es aislar, de los hechos sociales globales, un conjunto de prácticas mediante las cuales la sociedad se *objetiva* en textos y en lenguajes; prácticas que, sin embargo, permanecen ligadas a otras prácticas e instituciones. También es distinguir de entrada la manera en que una sociedad se conoce de la manera en que funciona, y no suponer que el "mapa" discursivo transpone fielmente los accidentes del "te-

reno". Para muchos historiadores, la confusión entre mapa y terreno, ideas e ideologías, cambios en la vida cotidiana y costumbres, ámbito político y económico, es algo omnipresente, así como la confusión entre las prácticas sexuales y los discursos de control y de terror médico, entre los conflictos morales concretos y los ideogramas de "fin de siglo", de la "decadencia", de los fracasos. Nosotros sostenemos, por el contrario, que el análisis del discurso social no es válido como un análisis de la coyuntura global. El discurso social es un dispositivo para ocultar, para desviar la mirada, ya que sirve para legitimar y para producir consenso.

La extensión de la noción de "discurso social" puede variar, si bien hemos optado por identificarla con el hecho de lenguaje y con la cosa impresa (y con lo que puede transcribirse de la oralidad y de las retóricas de la interacción verbal). Sin embargo, se podría —como hace, por ejemplo, Robert Fossaert— llamar "discurso social" a la totalidad de la significación cultural: no solamente los discursos, sino también los monumentos, las imágenes, los objetos plásticos, los espectáculos (desfiles militares, banquetes electorales, kermeses) y, sobre todo, la semantización de los usos y las prácticas en su aspecto socialmente diferenciado (kinésico, proxémico, vestimentario) y, *por lo tanto*, significante. En la medida en que las prácticas y las costumbres no son homogéneas —hay vanas maneras de vestirse, de sentarse, de beber, de deambular—, producen paradigmas semióticos en los que un antropólogo cultural vería tal vez lo esencial de la significación social. Los discursos, orales y escritos, están ambientados dentro de estas prácticas significantes, de esta "semantización de los usos" (Prieto). Desde Medvedev/Bajún hasta Robert Fossaert, varios investigadores han formulado el programa de un abordaje de la totalidad del discurso, de la gestualidad, de la vestimenta y de todos los "intercambios simbólicos". A título programático, esta proposición es seductora. Sin embargo, me parece que la relación que puede establecerse entre la significación objetivada en los textos y la significación inscrita *sobre el cuerpo* del hombre social, en sus gestos, sus "maneras de ser", su *habitus corporis*, su vestimenta, es una de las relaciones más problemáticas para pensar e interpretar. Entre lo-que-se-dice-de-las-mujeres y la producción de la mujer como

cuerpo vestido (o no), sus manierismos gestuales, sus posicionamientos proxémicos, y la semantización de los espacios femeninos y de las interacciones sociales, hay una relación evidente y al mismo tiempo un abismo. A la vez, constatamos ritmos de evolución de los discursos, por una parte, y modas vestimentarias y cambios de "costumbres", por otra, que no son de ningún modo concomitantes.

Digamos que hay dos grandes modos de significancia social: la *histéresis* de los cuerpos sociales, de los comportamientos, de los *habitus* (Bourdieu), y la *semiosis* de los textos y de los simulacros objetivados. Es verdad que los discursos resultan especialmente útiles para señalar, en general con angustia, las mutaciones de *habitus* (mujeres en bicicleta, mujeres con ropa militar, mujeres que fuman). Esto no impide que me parezca prematuro querer pensar la economía de esos dos modos de la significancia, *histéresis* y *semiosis*; me limitaré a decir que lo que aquí se propone es un trabajo histórico-crítico complejo, cuya problemática habría que plantear eliminando las apariencias de la evidencia y la cointeligibilidad inmediata. La semantización de los usos —más allá de los discursos, inseparable de las prácticas, restringida por el medio que enmarca la acción del individuo, formada en series que determinan el "rol", el *modus operandi*, la identidad del agente social— es, por cierto, parte constitutiva de la hegemonía cultural en un sentido global. Los roles sociales (y sociosexuales), inseparables de las disposiciones y de los gustos, sitúan automáticamente a cada uno en el mundo de las prácticas significantes, y *manifiestan* su clase y su estatus. Un lector del *Petit Parisien*, un aficionado al café concert de los suburbios, es a menudo también un *obrero* que lleva un tupido bigote y usa chaqueta y cinturón de lana roja, tiene gestos modelados por su trabajo en el taller, y una familiaridad con los espacios de los suburbios y las "mentalidades" que acompañan ese *habitus*. Así se forman relaciones simbólicas sin pasar por la conciencia verbalizada y discursiva. En la hegemonía global (de 1889) existen retóricas y visiones del mundo, un horario regulado por los relojes de la estación de tren y de la municipalidad, y también la difusión del *prêt-à-porter* y la homogeneización relativa de la vestimenta urbana femenina. Limitándome a la *semiosis* discursiva, admito no

considerar esas concomitancias (que son objeto de una historia de las costumbres), para concentrarme, en cambio, en un objeto más homogéneo y sistematizado. Sabemos que la manera en que una sociedad se conoce y se habla determina parcialmente las acciones concretas y las actitudes de los grupos sociales. Pero también debemos reconocer que no es fácil explicar la diferencia entre la *doxa* y el curso de las cosas. Hacia 1889, los intelectuales están inmersos en una fase de "depresión" ideológica y de angustia crepuscular, mientras que el historiador constata que —a pesar de la crisis económica de 1885-1890— ese pesimismo decadentista se corresponde muy poco con las catástrofes reales o con una crisis general. Para tratar de "ver lo cotidiano", historiadores como Guy Thuillier debieron trabajar contra las sugerencias provenientes del inmenso rumor de los discursos:

Lo que no se dice, no se escribe, no se expresa, tiene ciertamente tanta o más importancia que lo que se dice, se escribe y se manifiesta. (Thuillier, 1977: 342)

Desde una perspectiva inversa a la suya, reconozco la legitimidad y la importancia de una historia-más-allá-del-discurso, que una historia de los discursos como tales puede contribuir, sin paradojas, a enriquecer.