

Análisis desde los discursos

Javier Encina
UNILCO-espacio nómada. Sevilla

...si esta obrilla vale la pena de ser leída;
porque si otros ingenios toman pie de lo que en ella apunto,
para engendrar y producir obras merecedores de estima,
yo me daré con un canto en los pechos y diré con el fabulista:
¡Gracias al que nos trajo las gallinas!

Los corrales de vecinos. Luis Montoto.

El análisis desde los discursos es una herramienta-técnica del ilusionismo social.

A. El discurso como mediación social.

Tanto desde las instituciones políticas como desde los medios de comunicación, la universidad y los poderes económicos se nos presenta el lenguaje, los saberes y lo social como cosas totalmente distintas o que tienen una serie de relaciones tan complejas que serían imposibles de expresar a la hora de la comunicación entre los distintos agentes sociales.

Frente a este entramado los investigadores sociales nos movemos entre dos actitudes fundamentales:

- Una actitud de escucha. De atención a los signos y maneras en que esos saberes y lenguajes se manifiestan.
- Una actitud crítica. De sospecha ante lo que en esos saberes y lenguajes puede haber de enmascaramiento, de ocultamiento o de distorsión.

La actitud de escucha ha sido utilizada, fundamentalmente, desde las corrientes neopositivistas que han convertido a la gente en modelos ideales que dejan el camino libre a las actuaciones administrativas; deslegitimando cualquier forma de expresión o poder alternativo. Pero, también desde corrientes que han enfatizado la actitud crítica (marxismo ortodoxo), donde todos aparecemos como manipulados por los poderes, se ha negado la posibilidad de que se estén construyendo alternativas distintas desde la gente.

Si hablamos desde las teorías del lenguaje, por ejemplo WITTGENSTEIN ha pasado por estas dos actitudes. En un primer momento intentó crear el lenguaje único de una ciencia unificada, donde ese lenguaje se basaba en la concepción de isomorfismo entre las palabras de una oración y los objetos del mundo. Esta teoría rotular del lenguaje ha predominado en el mundo occidental desde Platón: escuchando el mundo se puede analizar y comprenderlo.

Posteriormente, su concepto de juego del lenguaje romperá con el principio del lenguaje único, afirmando que la función referencial del lenguaje (a la que aludía su teoría de los rótulos), no es más que una entre las muchas cosas que podemos hacer con el lenguaje. Por ejemplo, el contraste

entre el rótulo y el uso del lenguaje se vería claramente cuando utilizamos palabras como “hoy” o “mañana”. Son cosas que no podemos señalar pero que están en el hablar cotidiano, así como las oraciones de creencia o intencionales.

Serían los diversos usos del lenguaje en diferentes contextos sociales, según reglas convencionales, lo que WITTGENSTEIN llama juegos del lenguaje, que explica utilizando como analogía el juego del ajedrez: tiene unas reglas, pero saberlas no implica que se domine el juego, se aprende a jugar moviendo las fichas en distintos contextos. Por lo tanto, comprender una regla es más complejo que repetir algo mecánicamente, sería la capacidad de aplicarla en todas y cada una de las situaciones que se nos presentan. Este tipo de concepción reafirma una actitud, ahora, de sospecha, donde tenemos que estar atentos continuamente a los contextos situacionales en los que se desarrollan las acciones. Pero con este posicionamiento olvidamos que las significaciones son siempre referenciales, y por tanto pertenecen al proceso histórico. WITTGENSTEIN no utiliza el ejemplo del ajedrez por casualidad, puesto que éste es un juego sin pasado: no importa como ha llegado la ficha a una determinada casilla, sino que está ahí y las posibilidades que tiene de futuros movimientos.

Como afirma Uwe PÖRKSEN (1995:67), “Si los conceptos se convierten en magnitudes, con las que se puede operar tal y como si el orden de los factores no alterara el producto (como expresa un conocido postulado matemático), si se les considera cuantificables, o si, en caso extremo, se transforman en meros símbolos, carentes de significado propio, pero con una función comparable a las fichas de juego, todos estos serán indicios adicionales de que se está evolucionando en dirección de un lenguaje formal matemático (...).

Este lenguaje despoja a los usuarios del lenguaje cotidiano y sustituye, desplaza y solapa campos semánticos íntegros. De esta forma empobrece el hablar cotidiano. Lo denigra (...).

Este vocabulario, por consiguiente, deshistoriza los ámbitos de los cuales se apodera, los tala, por así decirlo, y los hace susceptibles del manejo desconsiderado en el tablero de dibujo; los vuelve planificables. Este lenguaje es el que establece las condiciones previas para el management”.

Para enriquecer el debate sería interesante exponer algunas de las concepciones que desarrolla RICOEUR entorno a la comprensión de los discursos a través de las metáforas. Sostiene que muchas de las teorías de las metáforas están ancladas en concepciones positivistas (Russell, el primer Wittgenstein...) que han trabajado para eliminar las ambigüedades del lenguaje ordinario, tratando de hacerlo más denotativo, y dejando de lado todo el contenido connotativo por no ser cognitivo, sólo emotivo, y por lo tanto no semántico. Con esta visión se pierden todos los aspectos figurativos de las expresiones metafóricas, reduciéndolos a puro adorno, desde la semiótica y desde la actitud de sospecha, sostiene que la teoría positivista de la metáfora no sería sino otra versión de la teoría rotular del lenguaje. Para él la tensión entre sujeto y objeto en una expresión metafórica no es sólo tensión entre dos palabras o rótulos, sino entre dos interpretaciones que se afirman cada una a sí misma: “la interpretación metafórica presupone una interpretación literal que se autodestruye en una contradicción significativa. Dicho proceso de autodestrucción o transformación es lo que impone una especie de distorsión a las palabras, una extensión del significado gracias a la cual nos es posible encontrar un sentido en casos en que una interpretación literal no tendría, literalmente, sentido alguno” P. RICOEUR (1975:50).

La metáfora, así, presentaría una estructura dialéctica que al resolver su contradicción intrínseca conduciría a la creación de significado, siendo, por tanto, no meramente denotativa o literal, sino predicativa o constitutiva del mundo. Para RICOEUR la tensión de la metáfora no se podría traducir sino, a lo sumo, parafrasear su significado, y no siempre, puesto que hay metáforas intraducibles.

Los discursos, al igual que las metáforas, tienen una multivocalidad, son polisémicos, abiertos a múltiples interpretaciones. Así, llegar a la interpretación “correcta” no es verificar con los hechos,

sino, más bien, un proceso argumentativo hacia una interpretación preferida, consensuada, impuesta o dialécticamente construida. Sin embargo el “uso del método semiótico como momento crítico se basa en dos falsas suposiciones que comparte con el estructuralismo. La primera es la idea de que el texto tiene una pura interioridad; la segunda postula que el yo conocedor puede estar dentro de la pura interioridad de un texto sin mundo, es decir, su condición de ser no-referencial (...). Es un mérito de Ricoeur sostener que la lógica de un texto se genera en el contexto de la historia humana vista como proceso, pero la suspensión de tal proceso mediante el método semiótico crea problemas con respecto a la crítica de la ideología y la práctica de una antropología crítica. Las contingencias históricas no son obstáculo para el conocimiento, sino que por el contrario son lo que hace posible el conocimiento y una comprensión crítica de la vida social (...) Dicho de otro modo, en un sistema cerrado no hay pasado ni futuro. Las relaciones lógicas que Ricoeur identifica dentro de un sistema virtual sólo pueden ser en el mejor de los casos funcionales, ya que las oposiciones y contradicciones reveladas no se pueden resolver, y por tanto deben operar para la continua identidad del sistema.” (ULIN , 1990:171-172).

Cabría pues decir que las significaciones de un discurso vendrían de la mano del pensar/sentir/hacer en sociedad, donde existen desigualdades y límites institucionales a la acción humana; y esto parece escapársele a RICOEUR, ya que el método semiótico si bien reconoce tanto el contenido propositivo del acto del decir (la comunicación de un mensaje) como el contenido ilocucional (lo que hacemos al decir), a la hora de la interpretación se centra en el contenido propositivo, y deja de lado cómo la significación se utiliza en las formas de relación.

Nuestra propuesta iría en la línea de aunar la escucha y la crítica (desde la tensión, interno-externo, de los contenidos y las formas de los discursos), en una perspectiva dialéctica que nos permita iniciar procesos participativos con la propia gente que vive en la dialéctica de consentir los poderes y de deconstruirlos, elaborando sus propias culturas: las culturas populares.

Pero dónde y cómo surgen estas culturas populares:

1

Tres problemas han marcado el trabajo con las culturas populares:

-El primero ha sido pensar que el lenguaje escrito es el lenguaje universal y comprensivo del resto de lenguajes. Intentar caracterizar las culturas populares desde la codificación escrita es igual de incomprensible que intentar investigar las bondades de la cocina mediterránea con un telescopio.

-El segundo es hablar de las culturas populares en singular, lo que rompe una de sus características principales: la diversidad. Y de paso, al uniformizarlas, se puede dar una explicación estructural de su funcionamiento y su posición en el sistema social. Evitando así la perspectiva dialéctica, que es la que abre hacia la participación.

-El tercero es poner el énfasis en la apropiación cultural, puesto que nos obliga a mirar hacia los contenidos, dejando en segundo plano las formas de vivir la cotidianidad; que es el elemento central a la hora de comprender, sentir y trabajar con/desde las culturas populares.

Sin intención de formular una teoría universal, podemos decir que las culturas populares son el último paraguas que resiste con coherencia a la globalización. El movimiento alternativo antiglobalización se ha globalizado y se ha convertido en una alternativa que juega en este mismo plano, utilizando muchas de sus lógicas y principios. El nuevo reto de las culturas populares, pero al mismo tiempo su posibilidad de seguir resistiendo, es que el capitalismo ha generado una nueva estrategia: la glocalización, que ha desarmado al movimiento alternativo y que pretende destruir a las culturas populares en su propio terreno. La capacidad de adaptación de las formas culturales populares, por ser formas de vida, las hace no solamente resistentes, sino potenciadoras de

alternativas de vida al sistema dominante. Las formas culturales populares abandonan el SER, la identidad, para darle importancia al ESTAR, las identificaciones (o sea lo relacional frente a la individualización), y es por esto que los contenidos pierden importancia frente a las formas de vivir en el tiempo y el espacio las relaciones. ¿Para qué?, para seguir reproduciendo las formas de vida cotidiana; que hacen que sobrevivan los lazos interpersonales desde una visión colectiva.

Desde la ciencia alternativa se han dibujado dos corrientes:

-La que ha negado las culturas populares por reaccionarias o por ignorantes.

-La que ha afirmado las culturas populares desde el SER, potenciando como un aspecto positivo la identidad de un pueblo.

Los dos postulados han servido para desarticular, en parte, las potencialidades antisistémicas de las culturas populares. Desde las dos corrientes se ha puesto la mirada en los contenidos: ya sea para, desde la ignorancia del científico, descalificarlas... o para, desde la adhesión, ensalzarlas.

El ESTAR, que es el caldo de cultivo de las culturas populares, es el mundo sin dios, sin amo, es la única posibilidad de vivir como personas..., de reconocer a los demás sin poder diferenciar el pensar y el sentir, la acción y el conocimiento, el reconocimiento y el aprendizaje de todos los saberes..., no por los roles sociales.

Lo importante en la vida cotidiana no es el contenido, sino que, al ordenar el caos desde la creación de cultivos sociales en el desorden (cultivos sociales), nos pregunta sobre los límites pasando el límite; dejando abierta la pregunta a partir de la que empezamos a construir una cosmovisión, que al mismo tiempo cierra para ordenar, y deja abierto para seguir recogiendo desde la experiencia creativa del caos. Esta apertura es la que permite los procesos de identificación que se producen en el seno de las culturas populares. La identificación habría que entenderla como un proceso de producción de significados con referencia a una realidad socioeconómica. Sería, pues, un fenómeno social de interacción y comunicación, que dota a los individuos de capacidad para interpretar el mundo que les rodea, para definir lo posible y lo imposible, lo que conforma el “ellos” y el “nosotros”, y todo esto pasa por una materialización: tanto en instituciones, como en redes formalizadas y en cultivos sociales.

En muchas ocasiones, desde las personas que trabajan para cambiar las actuales condiciones de vida, se confunde la vida cotidiana con la cultura de masas, y analizan los comportamientos de la gente por los clichés de los mass-media; poniendo sus esfuerzos en cambiar los malos hábitos cotidianos por buenas costumbres sociales normalizadas. Coincidiendo así con la pretensión del mercado y el estado hegemónicos de colonizar la vida cotidiana, para suplantar las culturas populares por la cultura de masas. Estos discursos vienen envueltos en la teoría de la necesidad de romper con la esclavitud y alienación que supone la vida cotidiana.

Contrariamente, pensamos que cualquier transformación en lo local debe partir, como ya hemos apuntado, desde los espacios y los tiempos de la cotidianidad; que son donde nacen los miedos, las certezas y las alegrías de ser diferentes al ideal construido por la cultura de masas. Estos tiempos y espacios cotidianos dan la oportunidad de participar en una diversidad de situaciones que permiten el cambio individual, y que facilitan la transformación desde lo colectivo; se crea el *deber ser* no como ejercicio externo (impuesto/consentido), sino como compromiso autoconstruido y autogestionado.

Las culturas populares se mueven entre dos límites que podríamos resumir en las siguientes frases: la seguridad de lo posible y la esperanza de lo imposible.

El punto de arranque para la puesta en valor y reinención de la vida cotidiana es la recuperación de

experiencias, la autogestión de vivencias y la reconstrucción de la memoria. Punto de arranque y primer freno a la colonización de la vida cotidiana. A partir de aquí, hay que poner en juego las habilidades colectivas unidas a los sentidos de la oportunidad, la sensibilidad y la creatividad ; para saber en cada momento hacia donde cerramos para abrir, porque si cerramos para cerrar fomentamos la fosilización, y si abrimos para abrir fomentamos los valores de la cultura de masas.

Con la colonización de la vida cotidiana estamos asistiendo a un proceso que se caracteriza por la destrucción del tiempo vivido y construido –convirtiendo la diada espacio/tiempo en territorio/horario-. Esta territorialización de las culturas se produce con la división espacio privado/espacio público, y la imposición del hábitat privado sobre el habitar, con lo que queda marcado un tiempo objetivado –igual para todos-, un espacio convertido en territorio, y unas personas que pasan de participar a mirar: de la construcción al espectáculo.

Como dice Marc AUGÉ (1998:91) “hay espacios donde el individuo se siente como espectador sin que la naturaleza del espectáculo le importe verdaderamente. Como si la posición de espectador constituyese lo esencial del espectáculo, como si, en definitiva, el espectador en posición de espectador fuese para sí mismo su propio espectáculo”. Son estos no lugares (el territorio apropiado para el acatamiento/reconocimiento de las identidades), con la actitud de ver pasar, los que se van adentrando en cada uno de ese nosotros completo; dominándonos, atrapándonos en las marcas que nos definen como una totalidad. Territorio y horario son catalizadores de las acciones llegar/ver/pasar, que nos convierten en turistas cotidianos, frente al no separar pensar/hacer/sentir de las culturas populares. Aunque en la realidad (AUGÉ 1998:84): “el lugar y el no lugar son más bien polaridades falsas. El primero no queda nunca completamente borrado, y el segundo no se cumple nunca totalmente: son palimpsestos donde se reinscribe sin cesar el juego intrincado de la identidad y la relación”.

2

Como reacción a las culturas populares, las tendencias dominantes, tanto a nivel económico, como social, político y cultural, proponen la citada cultura de masas. La implantación de ésta provoca un proceso de desplazamiento progresivo de los ciudadanos desde los espacios públicos a los privados, entendiendo por éstos sus residencias y locales de encuentro de acceso restringido.

Entre los factores que inducen este tipo de comportamientos se encuentra la relevancia que ha adquirido durante los últimos años la dualidad violencia/miedo. Se deforman o exageran los efectos de esta violencia ciudadana (robos, violaciones, terrorismo, pandemias, etcétera), que adquieren a menudo en los medios de comunicación unas dimensiones desproporcionadas, especialmente en relación al tratamiento que reciben otros temas de actualidad más cotidianos, cercanos y de interés. El resultado es una cierta autoreclusión del ciudadano en los lugares ya citados y presumiblemente seguros, pero que de forma inevitable conduce hacia la ruptura, o cuando menos, atomización, del tejido social, sobre todo en la escala del barrio, definida precisamente por estas relaciones vecinales.

Son los lugares donde el ciudadano ejerce buena parte de su proceso de aprendizaje social y personal: en ellos se juega, se vive, se discute, se desarrollan emociones y sentimientos. Son los espacios de sociabilidad donde las personas intercambian y construyen cultura.

En estos espacios ocurre y concurre una serie de acontecimientos que enriquecen la comprensión de las relaciones interpersonales y socioculturales. Todo ello se puede expresar a través de dos procesos que si bien se desarrollan en interacción, parece oportuno explicar de forma separada:

a) La construcción, resultado de las experiencias y vivencias personales, derivadas de la trayectoria histórica, familiar, social, formativa de cada individuo y que todas juntas generan un proceso de

identificación con los otros y frente a los otros. Tal proceso es el que dota a individuos y colectivos de una serie específica de pautas de comportamiento y pensamientos.

b) La deconstrucción. L@s ciudadan@s, tanto de forma individual como colectiva, desmontan parcialmente, reformulan y asimilan de forma selectiva las denominadas cultura oficial, o dominante, y la cultura de masas. La primera se define por su carácter oficial y la segunda, por ser el resultado de la producción y el consumo estandarizados. De este proceso, se desarrolla un movimiento que sirve de punto de arranque para nuevos planteamientos culturales.

Es en la combinación de estos dos procesos, en este entretejer de construcción y deconstrucción, en la que se conforman complejas redes culturales, que, anudándose unas a otras, completan una gran malla. No obstante, en esta malla en la que pueden ser entendidas las culturas populares también aparecen amplias zonas intersticiales por las que reciben otras influencias. Son estas culturas populares, no como estructuras, sino como elaboraciones colectivas en las que se participa, las que dotan de la capacidad de pensar, sentir y actuar en la sociedad en la que se vive.

Parece pues imprescindible el diálogo con l@s otr@s –que sólo puede darse en/desde los espacios de sociabilidad– para construir identificaciones, necesarias en el inicio de procesos de transformación cotidiana que rompan una identidad monológica, que no sólo marca el estigma de la exclusión sino que también hace individuos normalizados unívocos –sólo saben de lo que son: alumn@s, architect@s, taxistas, ciudadan@s... –, aprehendidos de un territorio, de un horario y en los monólogos consigo mism@s o con las instituciones: escuela, empresa, iglesia...

La importancia de las culturas populares son sus propuestas creativas de trabajar las formas de relación en los espacios y tiempos cotidianos. Son en estos espacios de sociabilidad donde se dan los procesos de construcción colectiva intra e intergrupales. Siendo esta propuesta la que las autodefine: las culturas populares son aquellas que se generan en estos espacios y tiempos, y nunca pueden comprenderse en el puro consumo, en el estricto horario y/o territorio, en el espectáculo, en los no lugares (estos son definitorios de la cultura de masas y de la oficial)..., sino en la forma mestiza y contaminada que en el Sur define la mayoría de las relaciones entre mujeres/hombres/niños/niñas/viejos/viejas/.... Desde el flamenco cotidiano al hip hop del barrio, desde las formas de autoayuda entre mujeres al centro social ocupado, desde el sentarnos en la plaza, en las puertas de las casas, a la plataforma en defensa de nuestro río.

Las identificaciones culturales se articulan en el discurrir de los acontecimientos (en ese entretejer de las culturas populares), y no en entidades abstractas. Lo que está aquí en cuestión no es el uso sino “el proceso de usar las palabras y frases en contextos de conducta social” (GIDDENS 1990:271), por eso no debemos imaginarnos la existencia de una relación automática (y que ante nosotros se mostraría oculta) entre las palabras y las cosas. Los discursos serían las formas en que los lenguajes (oral, escrito, corporal, gestual...), los sentires, los haceres y los saberes se manifiestan; si queremos trabajar socialmente se hace necesario realizar análisis desde los discursos.

Esto no está muy alejado de lo que hacemos cotidianamente para comprender/vivir el mundo que nos rodea, desmontando qué nos cuentan, quién, cómo, desde, dónde, por qué, para qué y lo que se calla. De esta manera un discurso sería la facultad racional, emotiva... en que se infieren unas cosas de otras, sacándolas por consecuencia de sus principios (de su curso).

De esta manera nos lo cuenta Ramón Pérez De Ayala en su novela Berlarmino y Apolonio:
“... En un árbol, si era laurel, un antiguo veía a Dafne, sentía el contacto invisible de Apolo, y empleaba las hojas para guisar y para coronar los púgiles y los poetas. ¿Qué más necesitaba saber? En la edad científica un solo árbol se multiplica en tantos árboles como ciencias, y ninguno es árbol

verdadero. El botánico le pone un mote; el matemático le da ciertas dimensiones, en relación con la circunferencia del ecuador, ¡atiza!; el arquitecto lo considera como una viga maestra; el ingeniero naval, como una cuaderna o un mástil; el telegrafista, como un poste de telégrafos; el economista, como un valor cotizante; el ingeniero agrónomo, como un orden de cultivo; el médico, como una especie terapéutica; el químico, como una retorta en cuyo seno se efectúan ciertas reacciones; el biólogo, poco menos que como una persona; y así sucesivamente.”

Un buen número de investigador@s sociales transforman las técnicas y herramientas sociales en psicológicas, lo que provoca la sublimación del individuo y la posibilidad de fortalecer la estrategia de masificación del sistema, *que todos crean pensar distinto para que nadie cuestione el pensamiento único que dirige las acciones sociales para convertirlas en consumo*: aquí todo el mundo puede ser libre, eso sí, siempre que compre el coche del momento, los pantalones más vendidos o se asegure con una póliza contra los avatares de la macroeconomía mundial que pueden dejarte sin pensión y sin servicio sanitario.

No queremos sublimar lo que de individual tienen los discursos colectivos sino:

a.- desenmascarar lo que de masificación tienen los discursos tanto colectivos como individuales; o sea, ver cuáles son los peligros que tiene un discurso, en cuanto que llevan dentro de sí un <curso> (un orden).

b.- ver el potencial de construcción/deconstrucción que tienen los discursos. Aquellas posibilidades de abrir nuevas alternativas.

Así, por ejemplo, existe un orden (curso) que convierte el discurso de la participación juvenil en consumo individual; y que diseña políticas de participación en la que ésta se reduce al mero hecho de la asistencia, de la opinión o de la compra.

Esto se puede hacer tanto desde el poder establecido como desde aquellos que se autodenominan contrapoderes: si cuando pensamos en l@s jóvenes l@s definimos como categoría social, y les organizamos una serie de actos para que asistan, lo que estamos haciendo es, simple y llanamente, masificar a cada un@ de l@s jóvenes de nuestro entorno; arrebatándoles la posibilidad de que en un proceso de elaboración colectiva puedan autoconstruirse como personas y como grupos.

Como plantea Ivan ILLICH, la idea de que las personas necesitan, desde su nacimiento, un servicio institucional realizado por profesionales se remonta a la Edad Media; cuando se descubre que hay que unificar y uniformar la satisfacción de ciertas necesidades, empezando una lucha contra los ámbitos vernáculos (aquellos que son fruto de las relaciones sociales no institucionalizadas), de la que será abanderada la Iglesia: no hay salvación sin sacerdotes. Con la construcción de los estados nacionales y el desarrollo del capitalismo, la lengua se convirtió en una mercancía vendida-enseñada por profesionales; hasta llegar a ser, en la actualidad, la segunda entrada en el PNB.

Esto nos acercaría a las ideas de WILLIAMS, quien sostiene que al igual que las relaciones materiales de producción son comunicativas, los hechos del habla son materiales, ligados al proceso productivo: “el lenguaje es pues, positivamente, una apertura característicamente humana del mundo y hacia el mundo: no una facultad discerniente o instrumental, sino una facultad constitutiva” (1977:24).

La relación propuesta por WILLIAMS entre la significación y la actividad material llega hasta sus límites cuando propone: “la significación, la creación social de significados a través del uso de signos formales, es pues, una actividad material práctica, y sin duda, literalmente, un medio de producción” (1977:38). Si bien es cierto que, en la esfera de la producción, la lengua se ha convertido en un medio de producción que crea valores sociales, no podemos reducir la sociedad a esto, olvidándonos de la cotidianidad.

Las organizaciones de la izquierda mayoritaria han tenido y tienen un papel importante en este proceso que ha hecho aparecer el vivir cotidiano como irrelevante e insignificante. Pero es, sin embargo, este ámbito de las relaciones vividas cara a cara, no institucionalizadas, el que mejor ha resistido la destrucción masiva del capitalismo, gracias a su capacidad para transformarse: construir/deconstruir las diversas dinámicas sociales.

Incluso en su aspecto más uniformizador, como es el del consumo masivo: “el espacio de la reflexión sobre consumo es el espacio de las prácticas cotidianas en cuanto lugar de interiorización muda de la desigualdad social, desde la relación con el propio cuerpo hasta el uso del tiempo, el hábitat y la conciencia de lo posible en cada vida, de lo alcanzable e inalcanzable. Pero el lugar también de la impugnación de esos límites y de expresión de los deseos, de subversión de códigos y movimientos de la pulsión y del goce. El consumo no es sólo reproducción de fuerzas, sino también producción de sentidos: lugar de una lucha que no se agota en la posesión de los objetos, pues pasa aún más decisivamente por los usos que les dan forma social y en los que se inscriben demandas y dispositivos de acción que provienen de diferentes competencias culturales”. (MARTÍN-BARBERO 1987:231).

Y volviendo a empezar, creando por repetición, como en las culturas populares: el discurso, la conversación no sería para nosotros sólo un medio de/para la comunicación (algo que ayuda a dos o más personas a entenderse) como dicen los comunicólogos; ni un medio de producción (algo que ayuda a realizar un trabajo) como apunta WILLIAMS, sino una mediación: las articulaciones, entre las diversas formas de comunicación y los movimientos sociales con sus diferentes temporalidades, inmersas en la pluralidad de las culturas populares. De ahí la necesidad de trabajar desde los discursos en cualquier implicación que pretenda abrirse a la participación-transformación, porque éstos, como mediaciones, nos cuentan, hacen, sienten y construyendo/deconstruyendo las situaciones, los procesos, las prácticas sociales....

“... - ¡Qué me importan vuestros campos!

¡Qué me importan vuestros animales y vuestros hijos! - vociferó-; [el cura en la omilia].

Vivís una vida materialista y sórdida. ¡Ignoráis el lujo!...

Y es el lujo lo que yo os ofrezco: os ofrezco a Dios...

Pero a Dios no le gusta la lluvia.

A Dios no le gusta el forraje.

A Dios le interesa muy poco vuestros campos de cultivo y vuestras tristes aventuras. Dios es un almohadón de brocado dorado, es un diamante engarzado en el sol, es un suntuoso decorado cincelado en el amor, es Auteil, es Passy, las sotanas de seda, los calcetines bordados, los collares y los anillos, lo inútil, lo maravilloso, las custodias electrónicas...

¡No lloverá!”

El arrancacorazones. Boris Vian.

B. El análisis desde los discursos: herramienta- técnica del ilusionismo social.

Como plantea Jesús IBÁÑEZ (1985:119-120) “el análisis de textos o discursos puede realizarse a distintos niveles, desde distintas alturas.

El análisis lingüístico se realiza a nivel de la frase. La frase se incluye en un doble contexto: el contexto convencional o lingüístico y el contexto existencial o social. Llamaremos deíctica a la referencia al contexto existencial y anafórica a la referencia al contexto convencional.

El análisis semiótico incluye todo el contexto convencional: es una análisis de todas de las interacciones textuales.

El análisis sociológico incluye todo el contexto convencional y todo el contexto existencial: así como las correlaciones (metafóricas) y las interacciones (metonímicas) entre ambos. Si los textos o discursos han llegado a ser objetos de la investigación de los sociólogos es porque (algunos) nos hemos dado cuenta del papel que juega el lenguaje en la estructura y funcionamiento del orden social”.

A nosotr@s lo que nos interesa, al trabajar con una colectividad la participación, es el análisis sociológico, desde una perspectiva dialéctica, trabajando de forma inseparable el sentir/pensar/hacer. El gran problema es: ¿qué es lo que hay que analizar a la hora de enfrentarse a un discurso?. Lo que se ha hecho, cuando se ha hecho técnicamente bien, es continuar la tradición de FREUD y de MARX; así el agente investigador, en una actitud de sospecha, no presta atención a lo que se dice, sino a lo que no se dice, a lo que contradice lo que se dice., dando por sabido el curso del discurso (que sería, según estos teóricos, el mismo de la ideología dominante); o sea, aquello que tiene de estructural, y con una pirueta asigna al sujeto emisor el curso socialmente dominante, como la coherencia de su discurso, sin analizar qué es lo que tiene el discurso de dis-, o sea de ruptura, de caos en el que y con el que entrelazar nuevas propuestas.

No pretendemos quedarnos en el saber categórico de dónde estamos, sino que tenemos que pasar a saber cuáles son la líneas de fuga y cómo se pueden trabajar y sentir colectivamente; o sea trabajar los imaginarios: la autoestima, la trascendencia de lo cotidiano (saberes, haceres, el repensar la memoria y el enredar cultivos sociales) y la puesta en valor de otr@ (reconocimiento de los liderazgos situacionales), son los que facilitan la complejización de las formas de hacer (ayudándonos a darle profundidad y trascendencia a las preguntas que nos realizamos con los principios de ilusionismo), lo que nos posibilita romper los límites de la realidad establecida. En palabras de J. IBÁÑEZ (1997:395) “cuando algo es necesario e imposible (con las reglas actuales de juego), hay que cambiar las reglas de juego así lo imposible puede llegar hacer posible. Sin utopía, lo real se cierra en lo positivo”. Por ello, la forma de trabajar con y desde los imaginarios es mediante las actitudes (disposición de ánimo manifestada desde las necesidades para satisfacerlas). Para ello nos vamos a apoyar en una reelaboración propia de lo planteado por FOUCAULT en La Arqueología del Saber.

No podemos analizar lo dicho a la luz de lo que no se dice o lo contradice; como plantea FOUCAULT (2002:39-40): “Finalmente, última precaución para poner fuera de circuito las continuidades irreflexivas por las que se organiza de antemano, el discurso que se trata de analizar: renunciar a dos temas que están ligados el uno al otro, y que se enfrentan, según el uno, jamás es posible asignar, en el orden del discurso la irrupción de un acontecimiento verdadero: más allá de todo comienzo aparente hay siempre un origen secreto, tan secreto y tan originario, que no se le puede nunca captar del todo en sí mismo (...). A este tema se refiere otro según el cual todo discurso manifiesto reposaría secretamente sobre un <ya dicho>, y ese <ya dicho> no sería simplemente una frase ya pronunciada, un texto ya escrito, sino un <jamás dicho>, un discurso sin cuerpo, una voz tan silenciosa como un soplo, una escritura que no es mas que el hueco de sus propios trazos. Se supone así que todo lo que al discurso se le ocurre formular se encuentra ya articulado en ese semisilencio que le es previo, que continua corriendo obstinadamente por bajo de él, pero al que recubre y hace callar. El discurso manifiesto no sería a fin de cuentas más que la presencia represiva de lo que no se dice, y ese no dicho sería un vaciado que mina desde el interior todo lo que se dice (...). Es preciso renunciar a todos esos temas cuya función es garantizar la infinita continuidad del discurso y su secreta presencia en el juego de una ausencia siempre renovada”.

Para nosotr@s hay que partir de lo dicho (tanto en su forma como en su contenido) y luego atender a otras cuestiones para comprender por qué se dice lo que se dice. Pero nuestra ambición no es el saber, sino posibilitar la inquietud, la acción y la participación; y por lo tanto, debemos trabajar aquellas líneas que las posibiliten, aquellos conjuntos de acción movilizados y aquellas

creatividades que den pie a la implicación. Para ello, lo primero que debemos hacer es una relación de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados, gesticulados, escritos, dibujados...), tras esto viene la primera pregunta: ¿por qué ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?. A lo que responde FOUCAULT (2002:45): “(...) No se busca en modo alguno, por bajo de lo manifiesto, la garrulería casi silenciosa de otro discurso; se debe mostrar por qué no podía ser otro de lo que era, en qué excluyen a cualquier otro, cómo ocupa, en medio de los demás y en relación con ellos, un lugar que ningún otro podría ocupar. La pregunta adecuada a tal análisis se podría formular así: ¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?”.

Lo que se pretende es crear conjuntos o formaciones partiendo de las relaciones de enunciados, para ello lanza FOUCAULT (2002:51-60) cuatro hipótesis: “primera hipótesis: los enunciados diferentes en su forma, dispersos en el tiempo, constituyen un conjunto si se refieren a un solo y mismo objeto (...).

Segunda hipótesis para definir un grupo de relaciones entre enunciados: su forma y su tipo de encadenamiento (...). Lo que habría que caracterizar e individualizar sería la coexistencia de esos enunciados dispersos y heterogéneos; el sistema que rige su repartición, el apoyo de los unos sobre los otros, la manera en la que se implican o se excluyen, la transformación que sufren, el juego de su relevo, de su disposición y de su reemplazo.

Otra dirección de investigación, otra hipótesis: ¿no podrían establecerse grupos de enunciados, determinando el sistema de los conceptos permanentes y coherentes que en ellos se encuentran en juego? (...). Quizá se descubriera, no obstante, una unidad discursiva, si se la buscara no del lado de la coherencia de los conceptos, sino del lado de su emergencia simultánea o sucesiva, de desviación de la distancia que los separa y eventualmente de su incompatibilidad (...). Se probaría a analizar el juego de sus apariciones y de su dispersión.

Cuarta hipótesis para reagrupar los enunciados, describir su encademamiento y dar cuenta de las formas unitarias bajo las cuales se presentan: la identidad y la persistencia de los temas (...). ¿No se podría marcar más bien la dispersión de los puntos de elección y definir más allá de toda opción, de toda preferencia temática, un campo de posibilidades estratégicas?”.

Así a la hora de analizar desde un discurso tendremos que:

1.- Hacer una lectura previa, intuitiva, con la que enterarnos de las formas y contenidos globales (anotando los enunciados efectivos, agrupando aquellos que se refieren a un solo y mismo objeto), y situar el discurso en sus contextos: lingüístico, situacional e histórico.

2.- Hacer una segunda lectura temática, aquí señalaremos los temas relevantes del discurso; viendo sus apariciones, su dispersión, su persistencia y sus posibilidades estratégicas.

3.- Detenernos en la forma en que es emitido el discurso, los principios de autoridad a los que hace referencia, el tipo de léxico y lenguaje utilizado, las metáforas, metonimias y sinédoques, cómo se encabalgan y encadenan los enunciados de un mismo tema y entre diversos temas, y por último; ver cuáles son las formas de relaciones que apuntan.

4.- Para pasar a analizar coherencias, contradicciones, incompatibilidades, orden de aparición y repeticiones, el apoyo de los unos sobre los otros, la manera en la que se implican o se excluyen, la transformación que sufren. Identificar lo que el discurso tiene de curso (de orden, de seguridad de lo posible) y lo que tiene de dis- (de ruptura, de esperanza de lo imposible).

5.- Por último, apuntar las identidades e identificaciones que se desprenden del discurso.

Para terminar dibujando un campo de posibilidades estratégicas con las que trabajar colectivamente nuevos conjuntos de acción que puedan provocar la autogestión de la vida cotidiana.

“[...] Abrió la puerta y se dirigió a la cafetería y se dirigió a la mesa donde ya estaban la Dolores, la Anita y la Papajuana. Dijo hola y dijo mirad, abriendo la bolsa de plástico tipo camiseta. Y las demás miraron y no vieron más que un cabo de lana verde que se escapaba de la bolsa camino de la calle por donde había entrado la señora Remedios. Entonces se puso colorada, colorada, como un tomate transgénico. Y las demás se rieron. Y se burlaron de su bufanda de lana en marzo, y de su labor como tejedora. Pero eran amigas de muy antiguo y le dijeron, anda, tómate un café y desayuna.

Desayunó avergonzada, la señora Remedios, no se explicaba lo que había sucedido con su bufanda de marzo, que llevaba tejiendo desde agosto.

Pero cuando salieron del Hogar del Pensionista, después del desayuno, y se asomaron a la calle y al pueblo, que se podía observar en toda su magnitud desde allá arriba, pudieron ver cómo el cabo verde que quedó de la bufanda de invierno de la señora Remedios no era más que el principio de una telaraña multicolor, enorme y frondosa, que iba entretejiendo todo el pueblo, atrapando cada casa, cada calle y abrigando a cada uno de sus habitantes.

Impresionada, la Papajuana, presidenta del club de tejedoras, le dio un codazo a la señora Remedios y le dijo anda, ¡cómo nos has engañado!

Y todas acordaron en la reunión mensual nombrar a la señora Remedios, Araña de Honor, o sea, Maestra Tejedora. Que la vistió de una felicidad inenarrable.”

Bufanda de marzo. Juan Arjona

Bibliografía.

Gonzalo ABRIL (1994), Análisis semiótico del discurso, en J.M. Delgado y J. Gutiérrez (coord), Métodos y técnicas cualitativas de investigación social. Ed síntesis. Madrid.

Marc AUGÉ (1998), Los no lugares. Ed. Gedisa. Barcelona.

Roland BARTHES (1974), El placer del texto. Siglo XXI. México.

Umberto ECO (1979), Tratado de semiótica general. Ed. Lumen. Barcelona.

Jorge N. ELBAUM (1996), Las distancias lingüísticas, en Mario Margulis ed. La juventud es más que una palabra. Ed Biblos. Argentina.

Javier ENCINA (2006), *Análisis desde los discursos: la investigación como praxis social*. Cuchará' y paso atrás' nº 13. Sevilla.

Javier ENCINA, Marta DOMINGUEZ, M^a Ángeles ÁVILA y Rosa ALCÓN (2007), *Investigación acción participativa e ilusionismo social. Entre la seguridad de lo posible y la esperanza de lo imposible*, en Javier ENCINA y otr@s (coor). La ciudad a escala humana. Ed. Atrapasueños. Sevilla

Javier ENCINA, Marta DOMINGUEZ, M^a Ángeles ÁVILA, Rosa ALCÓN y Mariana SAIFE (2007), *El Palomo*. Cuchará' y paso atrás' nº 16. Sevilla.

Javier ENCINA, Víctor FERNÁNDEZ SALINAS Y Montserrat ROSA (2004), *Espacio público y medioambiente urbano*. Cuchará' y paso atrás' nº 8. Sevilla.

Javier ENCINA, Begoña LOURENÇO y Rosa ALCÓN (2007), *La técnica de los mapeos relacionales*. Cuchará' y paso atrás' nº 16. Sevilla.

Javier ENCINA y Juan Carlos MEJÍAS (1997), *Nacionalismo y culturas populares: una lucha por el tiempo y el espacio*, en Colectivo de Estudios Marxistas (Coord), Nacionalismo-internacionalismo. Una visión dialéctica. Ed. Muñoz Moya. Sevilla.

Javier ENCINA y Montserrat ROSA (1999), *La ideología del poder y el poder de las ideologías populares*. Cuchará' y Paso Atrás', nº7, febrero-abril..

(2004), *Oralidad y participación. De cómo trabajar las historias orales desde la investigación participativa. Introducción a las historias orales de Pedrera*. En Javier Encina y

- otr@s (coord.). Participación, comunicación y desarrollo comunitario. Ed. Atrapasueños. Sevilla (2004), *Las culturas populares. Cuchará' y paso atrás' n°9*. Editorial Atrapasueños. Sevilla.
- Javier ENCINA y Juan Manuel ZARAGOZA (2008), *A vueltas con el ilusionismo social*. Cuchará' y paso atrás' n° 18. Sevilla.
- Michel FOUCAULT (2000), *Historia de la locura en la época clásica*. FCE. Madrid (2002), *La arqueología del saber*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.
- A. GIDDENS (1990), *El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura*, en A. GIDDENS y J. TURNER. *La teoría social hoy*. Ed. Alianza Editorial. Madrid.
- Maurice GODELIER (1989), *Lo ideal y lo material*. Ed Taurus. Madrid.
- C. GRIGNON y J.C. PASSERON (1992), *Lo culto y lo popular*. Ed la piqueta. Madrid.
- Jesús IBÁÑEZ (1985), *Análisis sociológico de textos y discursos*, *Revista internacional de sociología* N° 43. Madrid.
- (1997), *A contracorriente*. Ed. Fundamentos. Madrid
- Ivan ILLICH (1994), *La represión del ámbito vernáculo*, *Archipiélago* n° 20. Barcelona.
- Enmanuel LIZCANO (1984), *Cuando no saber escribir es saber no escribir*, *Liberación* (8 de noviembre).
- Jesús MARTÍN-BARBERO (1987), *De los medios a las mediaciones*. Ed. Gustavo Gili. Barcelona.
- (1997), *Globalización comunicacional y descentramiento cultural*. *Diálogos de la comunicación*, n° 50, Lima.
- (2001), *Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público*. *Revista Metapolítica* volumen 5, n° 17. CEPACOM
- (2004), *Oficio de Cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile.
- (2007), *Desafíos de lo popular a la razón dualista. Cuchará' y paso atrás' N° 17. Sevilla*.
- Karl MARX y Federico ENGELS (1991), *La ideología alemana*. Universitat de Valencia.
- Manuel MONTAÑÉS (2002), *Interpretación de textos y discursos al servicio del desarrollo local*, en T. R. VILLASANTE y F. J. GARRIDO. *Metodologías y presupuestos participativos*. IEPALA editorial. Madrid.
- Uwe PÖRKSEN (1995), *La matematización del lenguaje cotidiano*, *Archipiélago* n° 20. Barcelona.
- Paul RICOEUR (1969), *The symbolism of Evil*. Ed. Beacon Press. Boston.
- (1970), *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. México.
- (1975), *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press. Fort Worth.
- Robert C. ULLIN (1990), *Antropología y teoría social*. Ed. Siglo XXI. México.
- Raymond WILLIAMS (1977), *Marxism and literature*. Oxford University Press.
- Ludwig WITTGENSTEIN (1961), *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge and Kegan Paul. Londres.