

20. El trabajo de la representación

Representación, sentido y lenguaje

/.../ ¹ El concepto de representación ha llegado a ocupar un nuevo e importante lugar en el estudio de la cultura. La representación conecta el sentido al lenguaje y a la cultura. Pero ¿qué exactamente quiere decir? Un uso de sentido común del término es este: “Representación significa usar el lenguaje para decir algo con sentido sobre el mundo, o para representarlo de manera significativa a otras personas. Es posible preguntar, ¿Es eso todo?” Bien, sí y no. La representación es una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura. Pero *implica* el uso del lenguaje, de los signos y las imágenes que están en lugar de las cosas, o las representan. Pero éste no es, para nada, un proceso directo o simple, como pronto se descubrirá.

¿Cómo conecta el concepto de representación al sentido, al lenguaje y a la cultura? A fin de explorar más esta conexión miraremos diferentes teorías sobre cómo es utilizado el lenguaje para representar el mundo. Trazaremos una distinción entre tres diferentes relatos o teorías: las aproximaciones *reflexiva*, *intencional* y *construccionista* de la representación. ¿Será que el lenguaje simplemente refleja un sentido que ya existe afuera en el mundo de los objetos, la gente y los eventos (*reflexiva*)? ¿O el lenguaje expresa sólo lo que el hablante, escritor o pintor quiere decir, su sentido intencional personal (*intencional*)? ¿O, el sentido es construido en el lenguaje y mediante él (*construccionista*)? En un momento desglosaremos más estos tres enfoques.

La mayor parte del capítulo será dedicada a analizar el enfoque construccionista, porque es la perspectiva que más significativo impacto ha tenido sobre los estudios culturales en años recientes. El capítulo examina dos variantes mayores o modelos del enfoque construccionista: el enfoque semiótico, fuertemente influenciado por el gran lingüista suizo Ferdinand de Saussure, y el enfoque discursivo, asociando con el filósofo e historiador francés Michel Foucault /.../

Dar sentido, representar cosas

/.../ Como los lingüistas gustan de decir: “Los perros ladran. Pero el concepto de “perro” no puede ladrar ni morder”. Se puede hablar sólo con la *palabra* para vaso — “vaso” —, el signo lingüístico que se usa en castellano para referirse a los objetos en que se bebe agua. Es aquí donde aparece *la representación*. Representación es la producción de sentido de los conceptos en nuestra

1 Los tres puntos suspensivos entre barras indican los lugares en los que hemos hecho cortes en el texto original (Nota de los editores).

mente mediante el lenguaje. El vínculo entre los conceptos y el lenguaje es lo que nos capacita para *referirnos* bien sea al mundo “real” de los objetos, gente o eventos, o bien sea incluso a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios.

De modo que hay implicados *dos* procesos, dos sistemas de representación. Primero, está el “sistema” mediante el cual toda suerte de objetos, gente y eventos se correlacionan con un conjunto de conceptos o *representaciones mentales* que llevamos en nuestra cabeza. Sin esas representaciones mentales no podríamos de ningún modo interpretar el mundo. En primer lugar, pues, el sentido depende del sistema de conceptos e imágenes formados en nuestro pensamiento, que pueden estar en lugar del mundo o “representarlo”, capacitándonos para referirnos a cosas que están dentro o fuera de nuestra cabeza.

Antes de entrar a hablar del segundo “sistema de representación”, debemos observar que lo que acabamos de decir es una versión simple de un proceso complejo. Es bastante sencillo ver cómo podemos formar conceptos de cosas que percibimos: gente y objetos materiales, como sillas, mesas y escritorios. Pero también formamos conceptos de cosas más bien oscuras y abstractas, que no podemos ni ver, ni sentir o tocar de manera inmediata. Pensemos, por ejemplo, en nuestro concepto de guerra, muerte, amistad o amor. Y, como hemos observado, también formamos conceptos sobre cosas que nunca hemos visto, y posiblemente nunca veremos, y sobre gente y lugares que simplemente hemos inventado. Podemos tener un concepto claro de, digamos, ángeles, sirenas, dios, el demonio, o del cielo y el infierno, o de Middlemarch (el pueblito provincial ficticio de la novela de George Eliot), o de Elizabeth (la heroína de *Orgullo y Prejuicio* de Jane Austen).

Hemos llamado a esto “*sistema* de representación”. Esto porque consiste, no en conceptos individuales, sino en diferentes modos de organizar, agrupar, arreglar y clasificar conceptos, y de establecer relaciones complejas entre ellos. Por ejemplo, usamos los principios de semejanza y diferencia para establecer relaciones entre conceptos o para distinguirlos unos de otros. Así, tengo una idea de que en algunos aspectos los pájaros son como los aviones en el cielo, basado en el hecho de que se parecen porque ambos vuelan; pero también tengo la idea de que en otros aspectos son diferentes, porque unos son parte de la naturaleza mientras los otros son artefactos. Este mezclar y aparear relaciones entre conceptos para formar ideas complejas y pensamientos es posible porque nuestros conceptos están organizados dentro de diferentes sistemas clasificatorios. En este ejemplo, el primero se basa en una distinción entre voladores/no voladores, y el segundo se basa en la distinción entre natural/artificial. Hay otros principios de organización como éstos en juego en todos los sistemas conceptuales: por ejemplo, clasificar de acuerdo con la secuencia —qué concepto sigue a qué— o causalidad —qué causa qué— y así sucesivamente. El punto es que estamos hablando no de una colección aleatoria de conceptos, sino de conceptos organizados, arreglados y clasificados dentro de relaciones complejas entre sí. Esta es la manera como obtenemos nuestros sistemas conceptuales. Sin embargo, esto no debilita el punto básico. El sentido depende de la relación entre las cosas en el mundo —gente, objetos

y eventos, reales o ficticios— y el sistema conceptual, que puede operar como *representaciones mentales* de los mismos.

Ahora bien, puede darse el caso de que el mapa conceptual que tengo en mi cabeza sea totalmente diferente del suyo, de tal modo que usted y yo interpretemos el mundo, o le demos sentido, de modos totalmente diferentes. Seríamos incapaces de compartir nuestros pensamientos o expresarnos mutuamente nuestras ideas sobre el mundo. De hecho, cada uno de nosotros entiende e interpreta el mundo de una manera única e individual. Sin embargo, somos capaces de comunicarnos porque compartimos ampliamente los mismos mapas conceptuales y por tanto interpretamos el mundo, o le damos sentido, aproximadamente de la misma manera. Esto es lo que de hecho entendemos cuando decimos que “pertenecemos a la misma cultura”. Porque interpretamos el mundo de modo aproximadamente igual, podemos construir una cultura compartida de sentidos y, por tanto, construir un mundo social que habitamos conjuntamente. Por ello la “cultura” se define a veces en términos de “sentidos compartidos o mapas conceptuales compartidos” (cfr. du Gay *et al.* 1997).

Sin embargo, un mapa conceptual compartido no es suficiente. Debemos ser capaces de representar o intercambiar sentidos y conceptos, y podemos hacerlo sólo cuando tenemos acceso a un lenguaje compartido. El lenguaje es, por tanto, el segundo sistema de representación involucrado en el proceso global de construir sentido. Nuestro mapa conceptual compartido debe ser traducido a un lenguaje común, de tal modo que podemos correlacionar nuestros conceptos e ideas con ciertas palabras escritas, sonidos producidos o imágenes visuales. El término general que usamos para palabras, sonidos o imágenes que portan sentido es *signos*. Estos signos están en lugar de, o representan, los conceptos y las relaciones conceptuales entre ellos que portamos en nuestra cabeza y su conjunto constituye lo que llamamos sistemas de sentido de nuestra cultura.

Los signos están organizados en lenguajes y la existencia de lenguajes comunes es lo que nos permite traducir nuestros pensamientos (conceptos) en palabras, sonidos o imágenes, y luego usarlos, operando ellos como un lenguaje, para expresar sentidos y comunicar pensamientos a otras personas. Recuérdese que el término “lenguaje” se usa aquí en un sentido muy amplio e inclusivo. El sistema escrito y el hablado de un lenguaje particular son ambos, obviamente, “lenguajes”. Pero también lo son las imágenes visuales, sean ellas producidas por la mano o por medios mecánicos, electrónicos, digitales o por cualquier otro medio, siempre y cuando se usen para expresar sentido. También lo son otras cosas no “lingüísticas” en el sentido ordinario: el “lenguaje” de las expresiones faciales o de los gestos, por ejemplo, o el “lenguaje” de la moda, del vestido, o de las luces de tráfico. Aun la música es un “lenguaje” con complejas relaciones entre diferentes sonidos y cuerdas, aunque éste es un caso muy especial dado que no puede ser usado fácilmente para referenciar cosas reales u objetos del mundo (un punto elaborado más en detalle por du Gay 1997, Mackay 1997). Cualquier sonido, palabra, imagen u objeto que funcione como signo, se organiza con otros signos dentro de un sistema en el cual halla su sentido. De esta forma el modelo de sentido que

he venido analizando aquí es descrito a veces como “lingüístico”; y todas las teorías sobre el sentido que siguen este modelo básico son descritas como pertenecientes al “giro lingüístico” que se ha dado en las ciencias sociales y en los estudios culturales.

En el corazón del proceso de sentido dentro de la cultura hay, por tanto, dos “sistemas relacionados de representación”. El primero nos permite dar sentido al mundo mediante la construcción de un conjunto de correspondencias o una cadena de equivalencias entre las cosas —gente, objetos, eventos, ideas abstractas, etc.— y nuestro sistema de conceptos, o mapas conceptuales. El segundo depende de la construcción de un conjunto de correspondencias entre nuestro mapa conceptual y un conjunto de signos, organizados o arreglados en varios lenguajes que están en lugar de los conceptos o los representan. La relación entre las “cosas”, conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje. El proceso que vincula estos tres elementos y los convierte en un conjunto es lo que denominamos “representaciones.”

Lenguaje y representación

Así como las personas que pertenecen a la misma cultura deben compartir un mapa conceptual aproximadamente similar, deben también compartir el mismo modo de interpretar los signos de un lenguaje, porque sólo de este modo se pueden intercambiar los sentidos entre la gente. Pero ¿cómo sabemos qué concepto está por qué cosa? O, ¿qué palabra efectivamente representa qué concepto? ¿Cómo sé qué sonidos o imágenes portarán, mediante el lenguaje, el sentido de mis conceptos y lo que yo quiero decirle a alguien con ellos? Este puede parecer relativamente simple en el caso de los signos visuales; por ejemplo, el dibujo, la pintura, o la imagen de cámara o televisión de una oveja tiene semejanza con el animal peludo que pasta en un campo, al cual quiero referirme. Aun así, necesitamos recordar que una versión construida, o pintada, o digital, de una oveja no es exactamente como la oveja “real”. Basta esto: casi todas las imágenes vienen en dos dimensiones mientras que la oveja “real” existe en tres.

Los signos visuales y las imágenes, aun aquellas que tienen una semejanza estrecha con las cosas a las cuales se refieren, son signos: portan sentido y por tanto deben ser interpretados. Para hacerlo, debemos tener acceso a los dos sistemas de representación discutidos antes: a un mapa conceptual que correlacione las ovejas en el campo con el concepto de una “oveja”; y un sistema de lenguaje que, en lenguaje visual, tenga alguna semejanza con la cosa real o “se le parezca” de algún modo. Este argumento resulta muy claro si pensamos en una caricatura o en una pintura abstracta de una “oveja”, donde necesitamos un sofisticado y compartido sistema conceptual y lingüístico a fin de estar seguros de que estamos todos “leyendo” el signo de la misma manera. Aun así podemos encontrarnos con dudas sobre si realmente se trata de una pintura de ovejas. Como la relación entre el signo y su referente aparece menos clara, el sentido comienza a correrse y deslizarse de nosotros hacia la incertidumbre. El sentido no es ya trasparente en su paso de una persona a otra...

De modo que aun en el caso del lenguaje visual, cuando la relación del concepto y el signo parece ser bastante directa, el asunto está lejos de ser simple. Es aún más difícil con el lenguaje escrito o hablado, donde las palabras no parecen ni suenan nada similares a las cosas a que se refieren. En parte esto se debe a que hay diferentes clases de signos. Los signos visuales son signos *icónicos*. Esto es, tienen en su forma cierta semejanza con el objeto, persona o evento al cual se refieren. Una fotografía de un árbol reproduce algunas de las condiciones actuales de nuestra percepción en el signo visual. Los signos escritos o hablados, en cambio, se llaman *indexicales*.

Estos signos indexicales no tienen relación obvia con las cosas a que se refieren. La palabra á.r.b.o.l.e.s no tiene ninguna relación con los árboles en la naturaleza, ni la palabra “árbol” en castellano suena como el árbol “real” (¡si es que hace algún sonido siquiera!). La relación en estos sistemas de representación entre el signo, el concepto y el objeto al que se pueden referir es enteramente *arbitraria*. Por “arbitrario” entendemos que en principio cualquier colección de letras o de sonidos en cualquier orden podría hacer el oficio igualmente. Los árboles no se van a resentir si usamos la palabra “lobrá” — “árbol” escrito al revés— para representar su concepto. Esto es claro a partir del hecho de que, en inglés, letras muy diferentes y de muy diferente sonido, son usadas para referirnos a lo que, según todas las apariencias, es la misma cosa —un árbol “real”— y, al parecer, al mismo concepto —una planta grande que crece en la naturaleza—. El inglés y el francés parecen usar el mismo concepto, pero el concepto que en inglés es representado por la palabra “tree”, es representado en francés por la palabra “arbre”.

Códigos compartidos

La cuestión es, por tanto: ¿cómo la gente que pertenece a la misma cultura, que comparte el mismo mapa conceptual y que habla o escribe el mismo lenguaje (castellano) sabe que la combinación arbitraria de letras y sonidos que forman la palabra “árbol” está en lugar de, o representa, el concepto de “una planta grande que crece en la naturaleza”? Una posibilidad sería que los mismos objetos en el mundo porten y fijen de alguna manera el “verdadero” sentido. ¡Pero no es de ninguna manera claro que los árboles reales sepan que son árboles, y menos claro que sepan que la palabra que en castellano representa el concepto de ellos se escribe “árbol”, ¡mientras en inglés se escribe “tree”! Por lo que a ellos concierne, podría haberse escrito “vaca” o “cow”, o incluso “xyz”. El sentido *no está* en el objeto, persona o cosa, ni está en la palabra. Somos nosotros quienes fijamos el sentido de manera tan firme que, después de cierto tiempo, parece ser una cosa natural e inevitable. El sentido es *construido por el sistema de representación*. Es construido y fijado por *un código*, que establece una correlación entre nuestro sistema conceptual y nuestro sistema de lenguaje de tal modo que, cada vez que pensamos en un árbol, el código nos dice que debemos usar la palabra castellana “árbol”, o la inglesa “tree”. El código nos dice que, en nuestra cultura —es decir, en nuestros códigos conceptuales y de lenguaje— el concepto “árbol” está representado por las letras á.r.b.o.l. arregladas de cierta manera, del mismo modo que en el código Morse, el signo para V (que en la Segunda Guerra Mundial Churchill

hizo “estar en lugar de”, o representar “victoria”) es punto, punto, punto, raya; ¡y en el “lenguaje de luces de tráfico” verde = adelante, y rojo = pare!

Una manera de pensar sobre la “cultura” es, por tanto, en términos de estos compartidos mapas conceptuales, sistemas de lenguaje y de *códigos que gobiernan la relación de traducción entre ellos*. Los códigos fijan las relaciones entre conceptos y signos. Estabilizan el sentido dentro de diferentes lenguajes y culturas. Nos dicen qué lenguaje usar para expresar qué idea. El reverso es también verdadero. Los códigos nos dicen qué conceptos están en juego cuando oímos o leemos cuáles signos. Mediante la fijación arbitraria de las relaciones entre nuestros sistemas conceptuales y lingüísticos (“lingüístico” en sentido amplio) los códigos hacen posible que hablemos y escuchemos de manera inteligible, y establezcamos la traducibilidad entre nuestros conceptos y nuestros lenguajes, lo cual permite que el sentido pase de un hablante a un oyente, y sea comunicado efectivamente dentro de una cultura. Esta traducibilidad no está dada por la naturaleza ni está fijada por los dioses. Es el resultado de un conjunto de convenciones sociales. Es fijada socialmente, fijada en la cultura. Los hablantes de castellano, inglés o de lenguas indias deben, a lo largo del tiempo, y sin decisiones o selecciones conscientes, llegar a un acuerdo no escrito, una forma de convenio cultural no escrito, según el cual, en sus varios lenguajes, ciertos signos están en lugar de o representan ciertos conceptos. Esto es lo que los niños aprenden, y es la manera como ellos llegan a ser, no simples individuos biológicos sino sujetos culturales. Aprenden el sistema y las convenciones de la representación, los códigos de sus lenguajes y cultura, que los equipan con un “saber hacer” cultural que a su vez les posibilita funcionar como sujetos culturalmente competentes. No es que este conocimiento esté impreso en sus genes, sino que ellos aprenden sus convenciones y por ello gradualmente *llegan a ser* “personas culturizadas” —esto es, miembros de su cultura—. Ellos internalizan inconscientemente los códigos que les permiten expresar ciertos conceptos e ideas a través de los sistemas de representación —escritura, habla, gestos, visualización, y demás— e interpretar las ideas que les son comunicadas usando los mismos sistemas.

Ahora se puede entender fácilmente por qué sentido, lenguaje y representación son elementos tan críticos en el estudio de la cultura. Pertenecer a una cultura es pertenecer aproximadamente al mismo universo conceptual y lingüístico, es saber cómo los conceptos e ideas se traducen a diferentes lenguajes, y cómo el lenguaje refiere, o hace *referencia* al mundo. Compartir estas cosas es ver el mundo desde el mismo mapa conceptual y dar sentido al mismo mediante el mismo sistema de lenguaje. Los tempranos antropólogos del lenguaje, como Sapir y Whorf, llevaron esta cuestión hasta su extremo lógico cuando sostuvieron que todos estamos, por así decir, encerrados dentro de nuestras perspectivas culturales o “estados de la mente”, y que el lenguaje es la mejor clave que tenemos para tal universo conceptual. Esta observación, cuando se aplica a todas las culturas, se convierte en la raíz de lo que hoy se denomina *relativismo* lingüístico o cultural /.../

Una consecuencia de este argumento sobre los códigos culturales es que si el sentido no es resultado de algo fijo allí afuera, en la naturaleza, sino de

nuestras convenciones sociales, culturales y lingüísticas, entonces el sentido nunca puede *fijarse* de manera definitiva. Podemos todos “ponernos de acuerdo” en hacer que las palabras tengan diferentes sentidos —como hemos hecho, por ejemplo, con la palabra “gay”, o el uso, por los jóvenes, de la palabra “horror” como término de aprobación—. Desde luego, debe haber *alguna* fijación del sentido en la lengua, de otro modo no nos podríamos entender unos a otros. No podemos levantarnos una mañana y decidir súbitamente representar el concepto de “árbol” con las letras “wxyz”, y esperar que la gente entienda lo que estamos diciendo. Por otro lado, no hay una fijación absoluta o final del sentido. Las convenciones sociales y lingüísticas cambian a lo largo del tiempo. En el lenguaje de la gerencia moderna, lo que acostumbrábamos llamar “estudiantes”, “pacientes” y “pasajeros” ahora se llaman “clientes”. Los códigos lingüísticos varían de modo significativo de una lengua a otra. Muchas culturas no tienen palabras para conceptos que son normales y muy usados entre nosotros. Las palabras constantemente salen del uso común, y aparecen nuevas frases: pensemos, por ejemplo, en el uso de “adelgazamiento” para representar el proceso mediante el cual las compañías sacan a los trabajadores de sus puestos. Y aun en el caso de que las palabras permanezcan estables, sus connotaciones se desplazan y adquieren nuevos matices. El problema es especialmente agudo en las traducciones. Por ejemplo, ¿la diferencia en inglés entre *know* y *understand* corresponde exactamente a la distinción conceptual del francés entre *savoir* y *connaître*? Tal vez; pero ¿cómo podemos estar seguros?

El punto principal es que el sentido no está inherente *en* las cosas, en el mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significativa: una práctica que *produce* sentido, que *hace que las cosas signifiquen*.

Teorías de la representación

Hablando ampliamente, hay tres enfoques para explicar cómo la representación del sentido trabaja a través del lenguaje. Como dije, podemos llamarlos enfoque reflectivo, intencional y constructorista o constructivista. Pueden pensarse como un intento de responder a las preguntas ¿de dónde vienen los sentidos? Y ¿cómo podemos decir el “verdadero” sentido de una palabra o imagen?

En el *enfoque reflectivo* el sentido es pensado como lo que reposa en el objeto, la persona, la idea o el evento del mundo real, y el lenguaje funciona como un espejo que refleja el verdadero sentido tal como existe en el mundo. Como la poeta Gertrude Stein dijo una vez, “Una rosa es una rosa es una rosa”. En el siglo IV antes de Cristo los griegos usaron la noción de *mimesis* para explicar cómo el lenguaje, y aun el dibujo y la pintura, copiaba o imitaba la naturaleza; pensaban el gran poema de Homero, *La Ilíada*, como la “imitación” de una serie heroica de eventos. De modo que la teoría que dice que el lenguaje actúa por simple reflejo o imitación de la verdad que ya está como fijada en el mundo es a veces llamada “mimética”.

Desde luego hay cierta verdad obvia en las teorías miméticas de la representación y del lenguaje. Como hemos dicho, los signos visuales portan cierta relación con la forma y textura de los objetos que representan. Pero, como

también se dijo antes, una imagen visual bidimensional de *una rosa* es un signo, no se debe confundir como la planta real que tiene espinas y crece y florece en el jardín. Además, hay muchas palabras, sonidos e imágenes que entendemos muy bien pero que son enteramente ficticios o fantasías, y se refieren a mundos completamente imaginarios —¡incluyendo, como muchos piensan hoy, casi toda *La Ilíada!*— Desde luego, puedo usar la palabra “rosa” para referirme a las plantas reales, actuales, del jardín, como hemos dicho antes. Pero esto es porque conozco el código que enlaza el concepto con una palabra o imagen particulares. No puedo pensar, hablar o dibujar con una rosa real. Y si alguien me dice que no hay una palabra “rosa” para una planta en su cultura, la planta existente en el jardín no puede resolver la falla de comunicación entre nosotros. Dentro de las convenciones de los diferentes códigos lingüísticos que usamos, ambos tenemos razón —y para entendernos uno debe aprender el código que vincula la flor con la palabra que a esa planta corresponde en la otra cultura—.

El segundo enfoque del sentido en la representación argumenta el caso opuesto. Sostiene que es el hablante, el autor, quien impone su sentido único sobre el mundo a través del lenguaje. Las palabras significan lo que el autor pretende que signifiquen. Este es el *enfoque intencional*. De nuevo, tienen algo de razón en su argumento dado que todos nosotros, como individuos, usamos el lenguaje para expresar o comunicar cosas que son especiales o únicas para nosotros, para nuestro modo de ver el mundo. Sin embargo, como teoría general de la representación por medio del lenguaje, el enfoque intencional tiene sus fallas. No podemos ser la única fuente de sentidos en la lengua, dado que esto significaría que podríamos expresarnos en lenguajes enteramente privados. Sino que la esencia del lenguaje es la comunicación y esto, a su vez, depende de las convenciones lingüísticas y de los códigos compartidos. El lenguaje no puede ser un juego privado. Nuestros sentidos privados, por más personales que sean, deben *entrar en las reglas, códigos y convenciones del lenguaje* a fin de que sean compartidos y comprendidos. La lengua es un sistema social de un todo y por todo. Esto significa que nuestros pensamientos privados han sido guardados a través del lenguaje y es a través del mismo como pueden ser puestos en acción.

El tercer enfoque reconoce este carácter público y social del lenguaje. Reconoce que ni las cosas en sí mismas ni los usuarios individuales del lenguaje pueden fijar el sentido de la lengua. Las cosas *no significan: nosotros construimos* el sentido, usando sistemas representacionales —conceptos y signos—. Por tanto éste es llamado el enfoque *constructivista* del sentido dentro de la lengua. Según este enfoque, no debemos confundir el mundo material, donde las cosas y la gente existen, y las prácticas *simbólicas* y los procesos mediante los cuales la representación, el sentido y el lenguaje operan. Los constructivistas no niegan la existencia del mundo material. Sin embargo, no es el mundo material el que porta el sentido: es el sistema de lenguaje o aquel sistema cualquiera que usemos para representar nuestros conceptos. Son los actores sociales los que usan los sistemas conceptuales de su cultura y los sistemas lingüísticos y los demás sistemas representacionales para construir

sentido, para hacer del mundo algo significativo, y para comunicarse con otros, con sentido, sobre ese mundo.

Desde luego, los signos pueden también tener una dimensión material. Los sistemas representacionales consisten en *sonidos* actuales que hacemos con nuestras cuerdas vocales, las imágenes que hacemos con las cámaras sobre papel sensible a la luz, las *marcas* que hacemos con pintura sobre la tela, los *impulsos* digitales que transmitimos electrónicamente. La representación es una práctica, una clase de “trabajo”, que usa objetos materiales y efectos. Pero el sentido depende, no de la cualidad material del signo, sino de su *función simbólica*. Porque un sonido particular o palabra *está por, simboliza o representa* un concepto, puede funcionar, dentro de un lenguaje, como un signo y portar sentido —o, como dicen los construccionistas, significar (sign-i-ficar)—.

El lenguaje de los semáforos

El ejemplo más sencillo para este punto, que es crítico para entender cómo funcionan los lenguajes como sistemas representacionales, es el ejemplo famoso de las luces de tráfico. Una luz de tráfico es una máquina que produce diferentes luces de colores en secuencia. El efecto de la luz de diferentes longitudes de onda sobre el ojo —fenómeno natural y material— produce la sensación de diferentes colores. Ahora bien, estas cosas no existen ciertamente en el mundo material. Es nuestra cultura la que quiebra el espectro de luz en diferentes colores, los distingue uno de otro, y les da nombres —rojo, verde, amarillo, azul—. Usamos un modo de clasificar el espectro de colores a fin de crear colores y clasificarlos de acuerdo con diferentes conceptos-colores. Este es el sistema conceptual de colores de nuestra cultura. Decimos “nuestra cultura” porque, desde luego, otras culturas pueden dividir el espectro de manera diferente. Más aún, usan diferentes palabras o letras en sí para identificar diferentes colores; lo que llamamos “rojo” los franceses lo llaman “rouge”, y así sucesivamente. Es el código lingüístico, el que correlaciona ciertas palabras (signos) con ciertos colores (conceptos), y así nos posibilita comunicarnos sobre los colores con otra gente, usando “el lenguaje de los colores”.

Pero ¿cómo usamos este sistema representacional o simbólico para regular el tráfico? Los colores no tienen ningún sentido “verdadero” o fijo en tal sentido. Rojo no significa “pare” en la naturaleza, como tampoco el verde significa “siga”. En otros contextos, el rojo puede estar en lugar de, simbolizar o representar “sangre” o “peligro” o “comunismo”; y verde puede representar “Irlanda”, o “el campo”, o “medio ambiente”. Aun estos sentidos pueden cambiar. En el “lenguaje de los implementos eléctricos” el rojo se usó en un tiempo para significar “la conexión con la carga positiva” pero esto fue cambiado arbitrariamente y sin explicación por el color café. Y así durante muchos años los productores de implementos tuvieron que adherir una marquilla de papel que decía que el código o convención había cambiado, de otro modo ¿cómo se podría saber? Rojo y verde funcionan en el lenguaje del tráfico porque “pare” y “siga” son los sentidos que les han sido asignados en nuestra cultura por el código o convención que gobierna este lenguaje,

y este código es ampliamente conocido y casi universalmente obedecido en nuestra cultura y en las culturas similares a la nuestra; aunque podríamos imaginar otras culturas que no poseen el código, en las cuales este lenguaje podría ser un completo misterio.

Sigamos con el ejemplo por un momento a fin de explorar un poco más cómo, según el enfoque construccionista de la representación, los colores y el “lenguaje de los semáforos” funcionan como un sistema de significación o representación. Recordemos *los dos* sistemas representacionales que mencionamos antes. Primero, está el mapa conceptual de colores en nuestra cultura —el modo como los colores se diferencian uno de otro, se clasifican y se organizan en nuestro universo mental—. Segundo, están los modos como las palabras y las imágenes se correlacionan con los colores en nuestro lenguaje —nuestros códigos lingüísticos—. De hecho, desde luego, un *lenguaje* de los colores es más que las palabras individuales para los diferentes puntos del espectro de colores. Depende también de cómo esos colores funcionan en relación con otros —el tipo de cosas que son gobernadas por la gramática y sintaxis en los lenguajes escritos o hablados, lo que permite que expresemos ideas más bien complejas—. En el lenguaje de los semáforos, es la secuencia y la posición de los colores, lo mismo que los colores como tales, lo que les permite portar el sentido y por tanto funcionar como signos.

¿Importa qué colores usamos? No, arguyen los construccionistas. Esto ocurre porque lo que significa no son los colores en sí mismos sino (a) el hecho de que son diferentes y pueden ser distinguidos uno de otro, y (b) el hecho de que están organizados en una secuencia particular—rojo seguido de verde, con una eventual luz naranja de por medio, que dice, en efecto “¡prepárese!: las luces van a cambiar” —. Los construccionistas argumentan de la manera siguiente. Lo que significa, lo que porta sentido —arguyen— no es cada color en sí mismo ni siquiera el concepto o palabra que está en su lugar. Es *la diferencia entre rojo y verde* lo que significa. Este es un principio muy importante, en general, sobre la representación y el sentido, y volveremos sobre él más adelante. Pensémoslo así. Si no pudiéramos diferenciar entre rojo y verde, no podríamos usar uno para significar “pare” y el otro para decir “siga”. De la misma manera, es sólo la diferencia entre las letras P y T las que permiten que la palabra “sheep” esté vinculada, en el código lingüístico inglés, al concepto de “animal con cuatro patas y una piel lanuda”, y la palabra “sheet” al “material que usamos para cubrirnos en la cama por la noche”.

En principio, cualquier combinación de colores —como cualquier colección de letras en el lenguaje escrito o de sonidos en el hablado— haría lo mismo, con tal que los elementos sean suficientemente diferentes para no ser confundidos. Los construccionistas expresan esta idea diciendo que todos los signos son “arbitrarios”. “Arbitrario” significa que no hay una relación natural entre el signo y su sentido o concepto. Dado que rojo sólo significa “pare” porque es así como el código funciona, en principio cada color podría servir, incluso el verde. Es el código el que fija el sentido, no el color por sí mismo. Esto tiene también amplias implicaciones para la teoría de la representación y sentido dentro del lenguaje. Significa que los signos mismos no pueden fijar el sentido. El sentido, en cambio, depende de *la relación entre* un signo y el

concepto que está fijado por un código. El sentido, dicen los construccionistas, es “relacional” /.../

Con tal que el código nos diga claramente cómo leer o interpretar cada color, que cada uno acepte interpretarlos de esta manera, cualquier color puede servir. Son sólo colores, del mismo modo que la palabra “sheep” es sólo un conjunto de letras. En francés el mismo animal es referido mediante un signo lingüístico muy diferente, “mouton”. Los signos son arbitrarios. Sus sentidos son fijados por códigos.

Como dijimos antes, los semáforos son máquinas, y los colores son el efecto material de ondas de luz sobre la retina del ojo. Pero los objetos —las cosas— pueden también funcionar como signos, provisto que se les haya asignado un concepto y un sentido dentro de nuestros códigos culturales y lingüísticos. Como signos, trabajan simbólicamente —representan conceptos, y significan—. Sus efectos, sin embargo, son sentidos en el mundo social y material. Rojo y verde funcionan en el lenguaje de los semáforos como signos, pero tienen efectos reales materiales y sociales. Regulan el comportamiento social de los conductores y, sin ellos, habría muchos más accidentes de tráfico en los cruces de las vías.

Resumen

Hemos andado un largo camino en la exploración sobre la naturaleza de la representación. Es tiempo de que resumamos lo que hemos elaborado sobre el enfoque construccionista de la representación a través del lenguaje.

La representación es la producción de sentido a través del lenguaje. En la representación, sostienen los construccionistas, usamos signos, organizados en lenguajes de diferentes clases, a fin de comunicarnos significativamente con los otros. Los lenguajes pueden usar signos para simbolizar, estar en lugar de, o referenciar objetos, personas y eventos en el llamado mundo “real”. Pero pueden también referenciar cosas imaginarias y mundos de fantasía o ideas abstractas que no son de manera obvia parte de nuestro mundo material. No hay relación simple de reflejo, imitación o correspondencia uno a uno entre el lenguaje y el mundo real. El mundo no está reflejado de manera adecuada ni inadecuada en el espejo del lenguaje. El lenguaje no funciona como un espejo. El sentido es producido dentro del lenguaje, en y a través de varios sistemas representacionales que, por conveniencia, llamamos “lenguajes”. El sentido es producido por la práctica, por el “trabajo”, de la representación. Es construido mediante la significación —es decir, por las prácticas que producen sentido—.

¿Cómo ocurre esto? De hecho, depende de dos sistemas de representación diferentes pero relacionados. Primero, los conceptos que se forman en la mente funcionan como un sistema de representación mental que clasifica y organiza el mundo en categorías con sentido. Si aceptamos un concepto para algo, podemos decir que conocemos su “sentido”. Pero no podemos comunicar este sentido sin un segundo sistema de representación, un lenguaje. El lenguaje consiste en signos organizados en varias relaciones. Pero los signos sólo pueden acarrear sentido si poseemos códigos que nos permiten traducir

nuestros conceptos a un lenguaje —y viceversa—. Estos códigos son cruciales para el sentido y la representación. No existen en la naturaleza sino que son el resultado de convenciones sociales. Constituyen parte crucial de nuestra cultura —nuestros compartidos “mapas de sentido”, que aprendemos e internalizamos inconscientemente a medida que nos convertimos en miembros de nuestra cultura—. Este enfoque construccionista del lenguaje introduce entonces el dominio simbólico de la vida, donde las palabras y las cosas funcionan como signos, dentro del mismo corazón de la vida social /.../

El legado de Saussure

El enfoque construccionista del lenguaje y la representación que hemos venido discutiendo debe mucho a la obra e influencia del lingüista suizo Saussure, que nació en Alemania en 1857, hizo buena parte de su obra en París, y murió en 1913. Se le conoce como “el padre de la lingüística moderna”. Para nuestros propósitos, su importancia radica, no en su detallado trabajo en lingüística, sino en su visión general de la representación y en el modo como su modelo del lenguaje perfiló el enfoque *semiótico* del problema de la representación válido para una amplia gama de campos culturales. Mucho del pensamiento de Saussure se reconocerá en lo que hemos dicho ya sobre el enfoque *construccionista*.

Según Jonathan Culler (1976), para Saussure la producción de sentido depende del lenguaje: “El lenguaje es un sistema de signos”. Sonidos, imágenes, palabras escritas, pinturas, fotografías, etc. funcionan como signos dentro del lenguaje “sólo cuando sirven para expresar o comunicar ideas [...] [Para] comunicar ideas deben formar parte de un sistema de convenciones [...]” (Culler 1976: 19). Los objetos materiales pueden funcionar como signos y comunicar sentido también, como lo vimos al hablar del “lenguaje de los semáforos”. En un importante movimiento Saussure analizó el *signo* en dos elementos adicionales. Está, añadió, la *forma* (la palabra actual, la imagen, la foto, etc.) y luego la *idea o concepto* en la cabeza del hablante, idea con la cual la forma está asociada. Saussure llamó al primer elemento el *significante* y al segundo —el correspondiente concepto que el significante desencadenó en la cabeza— el *significado*. Cada vez que uno oye, lee o ve el significante (es decir, la palabra o imagen de un *walkman*, por ejemplo) hay una correlación con lo significado (el concepto mental de una casetera portátil). Se necesitan ambos para producir sentido pero es la relación entre ellos, fijada por nuestros códigos culturales y lingüísticos, la que sostiene la representación. Por tanto, “el signo es la unión de una forma que significa (el significante) [...] y una idea significada (el significado). Aunque pudiéramos hablar [...] como de dos entidades separadas, ellas existen sólo como componentes del signo [que es] el hecho central del lenguaje” (Culler 1976: 19).

Saussure insistió también sobre lo que llamamos la naturaleza arbitraria del signo: “No hay un vínculo natural o inevitable entre el significante y el significado” (Culler 1976: 19). Los signos no poseen un sentido fijo o esencial. Lo que significa, según Saussure, no es “rojo” o la esencia de “rojura”, sino *la diferencia entre* “rojo” y “verde”. Los signos, señalaba Saussure, “son miembros

de un sistema y están definidos con relación a los otros miembros de ese sistema”. Por ejemplo, es difícil de definir el sentido de “padre” excepto en relación con, y en términos de diferencia con otros términos del parentesco, como “madre”, “hija”, “hijo”, etc.

Este señalamiento de la diferencia dentro del lenguaje es fundamental para la producción del sentido, de acuerdo con Saussure. Aun en el simple nivel (para repetir un ejemplo anterior), tenemos que ser capaces de distinguir, dentro de la lengua, entre “sheep” y “sheet”, antes de que vinculemos una de estas palabras con el concepto de un animal que produce lana, y el otro con el de una tela que cubre un lecho. El modo más sencillo de marcar la diferencia es, desde luego, por medio de una oposición binaria —en este ejemplo, todas las letras son las mismas excepto *la p* y la *t*—. Igualmente, el sentido de un concepto o palabra frecuentemente se define en relación con su opuesto directo, como en noche/día. Posteriores críticos de Saussure indicaron que los binarios (ej. negro/blanco) son sólo una manera, bastante simple, de establecer diferencias. Al lado de la diferencia principal entre negro y blanco, hay también otras, más sutiles, entre negro y gris oscuro, gris oscuro y gris claro, gris y crema, y blanco opaco y blanco brillante, así como la hay entre noche, aurora, día, medio día, crepúsculo, etc. Sin embargo, su atención a las oposiciones binarias llevó a Saussure a la revolucionaria proposición de que un lenguaje consiste en significantes, pero que a fin de producir sentido, los significantes deben estar organizados en “un sistema de diferencias”. Son las diferencias entre los significantes las que significan.

Más aún, la relación entre el *significante* y el *significado*, que está fijada por nuestros códigos culturales, no está —según Saussure— fijada permanentemente. Las palabras cambian sus sentidos. Los conceptos (el significado) a los que se refieren los significantes también cambian, históricamente, y cada cambio altera el mapa conceptual de la cultura, llevando a diferentes culturas, en diferentes momentos históricos, a clasificar y pensar el mundo de manera diferente. Durante muchos siglos, las sociedades occidentales han asociado la palabra “negro” con todo lo que es oscuro, malo, prohibido, diabólico, peligroso o pecaminoso. Sin embargo, pensemos en cómo la percepción de la gente negra en Estados Unidos en los sesenta cambió después de que la frase “*Black is beautiful* [lo negro es bello]” se volvió eslogan popular, en el que el *significante* “negro” se hizo significar exactamente lo opuesto (al *significado*) de sus asociaciones anteriores. En términos de Saussure,

el lenguaje establece una relación arbitraria entre los significantes de su propia escogencia de una parte, y los significados de su propia escogencia de la otra. No sólo cada lengua produce su propio conjunto de significantes, que articula y divide el continuum del sonido (o de la escritura, o del dibujo, o de la fotografía) de un modo distintivo; cada lengua produce también un conjunto propio y diferente de significados; tiene por tanto un modo distintivo y arbitrario de organizar el mundo en conceptos y categorías (Culler 1976: 23).

Las implicaciones de este argumento son de largo alcance para una teoría de la representación y para nuestra comprensión de la cultura. Si la relación entre

un significante y un significado es el resultado de un sistema de convenciones sociales específico de cada sociedad y de cada momento histórico, entonces todos los sentidos son producidos dentro de cada historia y cultura. No pueden estos sentidos estar fijados por siempre, sino que siempre están sujetos a cambio, tanto de un contexto cultural a otro como de un período a otro. Por tanto, no hay un “sentido verdadero” singular, inmutable y universal. “Porque es arbitrario, el signo está totalmente sujeto a la historia y a la combinación en un momento particular de un significante dado y un significado es resultado contingente del proceso histórico (Culler 1976: 36). Esto abre el sentido y la representación radicalmente a la historia y al cambio. Es verdad que Saussure mismo enfocó exclusivamente su estudio del estado del sistema lingüístico a un momento del tiempo en vez de mirar el cambio en el tiempo. Sin embargo, para nuestros propósitos, el punto importante es el modo como este enfoque del lenguaje desancla el sentido, rompiendo cualquier vínculo natural e inevitable entre el significante y el significado. Esto abre la representación al constante “juego” o deslizamiento del sentido, a la constante producción de nuevos sentidos, nuevas interpretaciones.

Sin embargo, si el sentido cambia históricamente y nunca está fijado definitivamente, entonces se sigue que “captar el sentido” debe implicar un proceso activo de *interpretación*. El sentido debe ser activamente “leído” o “interpretado”. En consecuencia, hay una imprecisión necesaria e inevitable acerca del lenguaje. El sentido que captamos, como observadores, lectores o audiencias, nunca es exactamente el sentido ofrecido por el hablante o escritor o el captado por otros intérpretes. Y como, a fin de decir algo con sentido, debemos “entrar en el lenguaje”, donde toda suerte de viejos sentidos nos pueden anteceder, o están ya almacenados tras eras previas, nunca podremos limpiar el lenguaje completamente, librándolo de todos los otros sentidos ocultos que podrían modificar o distorsionar lo que queremos decir. Por ejemplo, no podemos evitar algunas de las connotaciones negativas de la palabra “negro” que vienen a la mente cuando leemos un titular como “Miércoles ... día negro en la bolsa”, aun si este sentido no era el que se buscaba. Hay un *constante deslizamiento de sentido* en toda interpretación, un margen —algo en exceso de lo que queremos decir— mediante el cual otros sentidos hacen sombra a la afirmación o el texto, y otras asociaciones despiertan, dando giros inesperados a lo que queríamos decir. De modo que la interpretación se vuelve aspecto esencial del proceso por el cual el sentido se transmite y se capta. El lector es tan importante como el escrito en la producción de sentido. Cada significante dado o codificado con sentido debe ser interpretado significativamente o descodificado por el receptor (Hall 1980). Los signos que no han sido recibidos e interpretados de manera inteligible no son, en un sentido útil, “significativos”.

La parte social del lenguaje

Saussure dividió el lenguaje en dos partes. La primera consiste en las reglas generales y códigos del sistema lingüísticos, que todos los usuarios deben compartir, si se usa la lengua como medio de comunicación. Las reglas son los principios que aprendemos cuando aprendemos una lengua y que nos habilitan para usar el lenguaje con el fin de decir lo que queremos. Por ejemplo, en

inglés, el orden preferido de las palabras es sujeto-verbo-objeto (“el gato está en la estera”), mientras en latín, el verbo usualmente viene al final. Saussure llamó esta estructura subyacente y regida por reglas del lenguaje, que nos habilita para producir proposiciones bien formadas, la *lengua* (el sistema de lenguaje). La segunda parte consiste en los actos particulares de hablar o de escribir, o de pintar, que —usando la estructura y reglas de la lengua— son producidos por el hablante o escritor actual. Llamó a esto el *habla*. “La lengua es el sistema del lenguaje, el lenguaje es el sistema de formas, mientras el habla es el hablar actual (o el escribir), los actos de habla que son hechos posibles por la lengua” (Culler 1976: 29).

Para Saussure, la estructura subyacente de reglas y códigos (lengua) era la parte social del lenguaje, la parte que se podría estudiar con la precisión de la ciencia debido a su naturaleza cerrada y limitada. Su preferencia era el estudio del lenguaje en este nivel de “la estructura profunda”, lo que hizo que Saussure y su modelo del lenguaje fuera llamado *estructuralista*. La segunda parte del lenguaje, el acto de habla o expresión (el habla), era visto por él como la “superficie” del lenguaje. Hay un número infinito de estas posibles expresiones. Por tanto, el habla carece de esas propiedades estructurales —que forman un conjunto limitado y cerrado— que permitiría estudiarlo de manera científica. Lo que hizo llamativo para muchos investigadores el modelo de Saussure fue el hecho del carácter cerrado y estructurado del lenguaje en el nivel de sus reglas y leyes, que —según Saussure— permitía estudiarlo científicamente, estaba combinado con la capacidad de ser creativos de manera libre e impredecible en nuestros actos de habla actuales. Creyeron que les había ofrecido, al fin, un enfoque científico para el objeto menos científico de la indagación: la cultura.

Al separar la parte social del lenguaje (*lengua*) del acto individual de comunicación (*habla*) Saussure rompió con nuestra noción de sentido común de cómo opera el lenguaje. Nuestra común intuición es que el lenguaje surge de nosotros, del individuo hablante o escribiente que es hablante o escritor como el autor u originador del sentido. Este es el modelo de representación que antes denominamos intencional. Pero de acuerdo con el esquema de Saussure, cada afirmación autorada es posible sólo porque el “autor” comparte con otros usuarios del lenguaje las reglas comunes, los códigos del sistema de lenguaje —la lengua— que permite a todos ellos comunicarse entre sí de manera significativa. El autor decide lo que quiere decir. Pero, si es que de veras desea ser entendido, no puede “decidir” usar o no usar las reglas del lenguaje. Nacemos dentro de un lenguaje, sus códigos y sentidos. El lenguaje es, por tanto, para Saussure, un fenómeno social. No puede ser un asunto individual porque no podemos hacernos las reglas de un lenguaje sólo para nosotros como individuos. Su fuente radica en la sociedad, en la cultura, en nuestros códigos compartidos, en el sistema de lenguaje, no en la naturaleza ni en el sujeto individual.

Más adelante consideraremos cómo el enfoque construccionista de la representación, y en particular el modelo lingüístico de Saussure, ha sido aplicado a un amplio conjunto de objetos y de prácticas culturales a tal punto que evolucionó hacia un método semiótico que ha influenciado notablemente

el campo. Pero primero debemos tener en cuenta ciertas críticas que se han hecho a esta posición.

Crítica del modelo saussuriano

El gran logro de Saussure fue forzarnos a enfocar el lenguaje mismo, como un hecho social; el proceso mismo de la representación; cómo el lenguaje trabaja en realidad y el papel que juega en la producción de sentido. Al hacerlo, sacó el lenguaje de un status de simple medio transparente entre las *cosas* y sus *significantes*. Mostró, en cambio, que la representación es una práctica. Sin embargo, en su propio trabajo intentó focalizar exclusivamente dos aspectos del signo, el *significante* y el *significado*. Dio poca atención a cómo esta relación entre *significante/significado* puede servir para el propósito de lo que antes hemos llamado referencia, es decir, referirnos al mundo de las cosas, gente y eventos fuera del lenguaje, en el mundo mismo. Los lingüistas posteriores hicieron la distinción entre, digamos, el sentido de la palabra “book” y el uso de la palabra para referirse al libro específico que tenemos en la mesa. El lingüista Charles Sanders Peirce, aunque adopta un enfoque similar al de Saussure, presta más atención a la relación entre significantes/significados y lo que él denomina referentes. Lo que Saussure llamaba significación realmente implicaba sentido y referencia, pero él enfocó ante todo el sentido.²

Otro problema es que Saussure tendió a enfocar los aspectos *formales* del lenguaje, el modo cómo el lenguaje actúa. Esto tiene la gran ventaja de hacernos examinar la representación como una práctica digna de estudio detallado por su propio mérito. Nos obliga a mirar el lenguaje en su propio

2 Esta crítica es muy importante para entender, y corregir, el sesgo semiótico e idealista que ha predominado en muchos de los análisis contemporáneos; en realidad el sentido (significante/significado) se construye con referencia al mundo en que vivimos (¡si no, todo este cuento carecería de sentido para nuestra existencia común y la tendría sólo para los semiólogos y lingüistas!). Olvidar este tercer polo del sentido es caer en lo que se llama idealismo semiótico (“fuera del texto nada existe”), que hoy es bastante común en los llamados estudios culturales y que está siendo fuertemente combatido por el denominado realismo crítico contemporáneo que se considera post-todo: postestructuralista, post-posmodernista, post-positivista, etc. El sentido, que construido por la representación, es la orientación de los humanos dentro del campo de la cultura —análogo al sentido de orientación dado por los genes a los seres vivos normales en el campo físico geoambiental— tiene en realidad tres polos: el significante, el significado y el referente que conecta el mundo de la representación y del lenguaje con el mundo en que vivimos y respiramos. Los tres polos constituyen los componentes del sentido integral que tenemos de las cosas, personas y eventos. La semántica y la semiótica (y por debajo de ellas la gramática o sintaxis y la fonética/fonémica) trabajan fundamentalmente con los dos primeros polos de la relación de sentido y representación (significante y significado), dejando entre paréntesis (y a veces olvidando del todo) el tercer polo, que podríamos llamar “el polo a tierra”; la pragmática, a la que hicieron contribuciones decisivas los filósofos pragmatistas Dewey y Peirce, y que apenas comienza a estudiarse con rigor, recupera la atención sobre este tercer polo, reestableciendo en su plenitud el llamado triángulo semiótico con sus tres vértices: significante-significado-referente. El referente introduce el muy importante problema de la validez o verdad (¡hay muchos tipos de verdad!) de nuestras representaciones. Autores como Schlieben-Lange (1987) y Showalter (1987) introdujeron una importante corrección a este sesgo, al igual que Foucault como lo indica Hall más adelante en este texto (Nota del traductor).

valor, y no como una “ventana al mundo”, vacía, transparente. Sin embargo, el foco de Saussure sobre el lenguaje tiende a ser demasiado exclusivo. La atención dada a sus aspectos formales distrae la atención de los aspectos más interactivos y dialógicos del lenguaje: cómo es usado realmente, cómo funciona en situaciones actuales, en el diálogo entre diferentes tipos de hablantes. No es sorprendente entonces que, para Saussure, no emergieran las cuestiones del *poder* a través del lenguaje, entre hablantes de diferentes status y posiciones.

Como ha sido con frecuencia el caso, el sueño “científico” que subyacía al impulso estructuralista de su obra, aunque influyente para alertarnos sobre ciertos aspectos de la manera como funciona el lenguaje, demostró ser ilusorio. El lenguaje no es un objeto que se pueda estudiar con la precisión nomológica de la ciencia. Los posteriores teóricos culturales aprendieron el estructuralismo de Saussure pero abandonaron sus premisas científicas. El lenguaje permanece sometido a reglas. Pero no es un sistema “cerrado” que pueda ser reducido a sus elementos formales. Como cambia constantemente, es por definición abierto. El sentido continúa produciéndose por medio del lenguaje en formas que nunca pueden ser predichas de antemano y su “deslizamiento”, tal como fue descrito anteriormente, no se puede detener. Saussure pudo verse tentado por la visión anterior, como buen estructuralista, y en un momento dado buscó hacer el estudio del estado del sistema de lenguaje, como si fuera estático, y como si pudiera detener el flujo de su cambio. Sin embargo, la realidad es que los muchos que han sido influenciados por la ruptura que hizo Saussure con los modelos reflectivos e intencionales de la representación, han construido sobre su obra no imitando su enfoque estructuralistas y científico, sino aplicando su modelo de una manera más fluida, más abierta, es decir, en un modo postestructuralista.

Resumen

¿Qué tan lejos, entonces, hemos llegado en nuestra discusión de las teorías de la representación? Comenzamos por contrastar tres diferentes enfoques. El enfoque *reflectivo* o *mimético* proponía una relación directa y transparente de imitación o reflejo entre las palabras (signos) y las cosas. La teoría *intencional* reducía la representación a las intenciones de su autor o sujeto. La teoría *construccionista* proponía una relación compleja y mediada entre las cosas del mundo, nuestros conceptos de pensamiento y el lenguaje. Nos hemos demorado más en este enfoque. La correlación entre estos niveles —el material, el conceptual y el significativo— está gobernada por nuestros códigos culturales y lingüísticos y este conjunto de interconexiones es el que produce el sentido. Mostramos luego cuánto debe este modelo general de cómo funciona el sistema de representación en la producción del sentido a la obra de Ferdinand de Saussure. Aquí, el punto clave fue el vínculo provisto por los códigos entre las formas de expresión usadas por el lenguaje (sea hablado, escrito, en pintura, o en otras formas de representación) —que Saussure denominó *significantes*— y los conceptos mentales asociados a éstas —los *significados*—. La conexión entre estos dos sistemas de representación produce los signos; y los signos, organizados en lenguajes, producen los

sentidos, que pueden ser usados para referenciar objetos, gente y eventos en el mundo “real”.

Del lenguaje a la cultura: de la lingüística a la semiótica

La principal contribución de Saussure fue al estudio de la lingüística en un sentido restringido. Sin embargo, desde su muerte, sus teorías han sido utilizadas ampliamente, como fundamento para un enfoque general del lenguaje y del sentido, pues da un modelo de representación que ha sido aplicado a un amplio rango de objetos y prácticas culturales. El mismo Saussure previó esta posibilidad en sus famosas notas de clase, recogidas póstumamente por sus estudiantes en el *Curso de lingüística general*, donde aspiraba a “Una ciencia que estudie la vida de los signos dentro de la sociedad [...] La llamaré semiología, del griego *semeion* “signos” [...]” ([1916] 1960: 16). Este enfoque general del estudio de los signos en la cultura, y de la cultura como una especie de “lenguaje”, anticipado por Saussure, se llama hoy *semiótica*.

El argumento subyacente al enfoque semiótico es que, dado que todos los objetos culturales conllevan sentido, y todas las prácticas culturales dependen del sentido, todos entonces deben hacer uso de los signos; y en la medida que lo hacen, deben trabajar como trabaja el lenguaje, y ser susceptibles de un análisis que haga uso básico de los conceptos lingüísticos de Saussure (es decir, las distinciones entre significante y significado, entre lengua y habla, su idea de códigos y estructuras subyacentes, y la naturaleza arbitraria del signo). Por tanto, cuando en la colección de sus ensayos *Mitologías*, el crítico francés Roland Barthes estudió “El mundo de la lucha libre”, “Poderes del jabón y los detergentes”, “La cara de Greta Garbo”, o “Las Guías Azules de Europa”, puso el enfoque *semiótico* a “leer” la cultura popular, tratando estas actividades y objetos como signos, como un lenguaje a través del cual se comunica sentido. Por ejemplo, muchos de nosotros pensamos que la lucha libre es un juego de competencia o deporte donde un luchador intenta ganar la victoria sobre su oponente. Barthes, sin embargo, no pregunta “¿quién ganó?”, sino “¿cuál es el sentido de este evento?” Trata el evento como un texto que debe ser leído. “Lee” los gestos exagerados de los luchadores como un lenguaje grandilocuente de lo que llama el puro espectáculo del exceso /.../

De la misma manera el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss estudió las costumbre, rituales, objetos totémicos, dibujos, mitos y leyendas de los llamados pueblos “primitivos” de Brasil, no analizando cómo fueron producidos y usados en el contexto de la vida diaria de estos pueblos amazónicos, sino en términos de lo que intentaban “decir” a través de esas representaciones, qué mensajes sobre su cultura estaban comunicando. Analizó su sentido, no mediante la interpretación de su contenido, sino buscando las reglas y códigos subyacentes a través de los cuales tales objetos o prácticas producen sentido y, al obrar así, él estaba haciendo “una movida” clásica saussuriana o estructuralista, desde las formas de habla de una cultura hasta su estructura subyacente, su *lengua*. Para hacer este tipo de trabajo, para estudiar el sentido de un programa de televisión como *Eastenders*, por ejemplo, tendríamos que tratar las figuras de la pantalla como significantes, y usar el código de la novela

de televisión como género, para descubrir cómo cada imagen de la pantalla hace uso de esas reglas para decir algo (lo significado) que el espectador puede leer o interpretar dentro del marco formal de una clase particular de televisión narrativa /.../

En el enfoque semiótico no sólo las palabras y las imágenes sino también los mismos objetos pueden funcionar como significantes en la producción de sentido. La ropa, por ejemplo, puede tener una función simple, cubrir el cuerpo y protegerlo del clima, pero la ropa también actúa como signo. Construye un sentido y porta un mensaje. Un vestido de noche puede significar “elegancia”; un corbatín y los trajes de cola “formalidad”; bluyines y zapatillas “vestido informal”; cierta clase de sweater en el lugar preciso “un largo y romántico paseo por el bosque” (Barthes 1967). Estos signos hacen que la ropa porte sentido y funcione como un lenguaje, “el lenguaje de la moda” /.../

La ropa es en sí misma el *significante*. El código de la moda en las culturas consumidoras occidentales como la nuestra correlaciona clases particulares o combinaciones de ropa con ciertos conceptos (“elegancia”, “formalidad”, “informalidad”, “romance”). Éstos constituyen el *significado*. El código convierte la ropa en signos que pueden ser leídos como un lenguaje. En el lenguaje de la moda, los significantes son organizados en cierta secuencia, en ciertas relaciones de unas piezas con otras. La relación puede ser de semejanza: ciertos artículos “van juntos” (por ejemplo, zapatillas con bluyines). Las diferencias están tan marcadas: nada de correas de cuero con un vestido de noche. Algunos signos crean sentido mediante la explotación de la “diferencia”, verbigracia, botas Doc Marten con una larga falda suelta. Estas piezas de ropa “dicen algo”, portan sentido. Desde luego, no todo mundo lee la moda de la misma manera. Hay diferencias de género, edad, clase, “raza”. Pero todos los que comparten el mismo código de la moda interpretan los signos más o menos de la misma manera. “Oh, los bluyines no se ven bien en tal evento. Se trata de una ocasión formal, pide algo más elegante”.

Quizá han notado, en el presente ejemplo, que nos hemos movido desde un estrecho nivel lingüístico del cual sacamos los ejemplos en la primera sección, a un amplio nivel cultural. Nótese, también, que se necesitan dos operaciones vinculadas para completar el proceso de representación mediante el cual se produce el sentido. Primero, necesitamos un código básico que vincule una pieza particular de material particular, cortado y cosido de determinada manera (*significante*) para nuestro concepto mental preciso (*significado*) —digamos un corte particular del material para nuestro concepto de “vestido” o “bluyines”—. Sólo ciertas culturas pueden “leer” el significante de este modo, o más aún, poseer el concepto de (es decir, haber clasificado la ropa como) “vestido”, en tanto diferente de “bluyines”. La combinación de significante y significado es lo que Saussure llamaba signo. Por tanto, habiendo reconocido el material como un vestido, o como jeans, y producido un signo, podemos proceder a un nivel segundo, más amplio, que vincula estos signos como temas culturales más amplios, con conceptos o sentidos —por ejemplo, un vestido de noche con “formalidad” o “elegancia”, jeans como “informalidad”—. Barthes llamó el primer nivel, que es descriptivo, el

de *denotación* y al segundo nivel, el de la *connotación*. Ambos, desde luego, necesitan el uso de códigos.

Denotación es el nivel simple, básico y descriptivo donde el consenso es amplio y donde la mayoría de la gente está de acuerdo con el sentido (“vestido”, “bluyines”). En el segundo nivel —*connotación*— estos significantes que hemos sido capaces de “descodificar” en el nivel simple mediante el uso de clasificaciones convencionales de ropa para leer su sentido, entran en un código más amplio —“el lenguaje de la moda”— que los conecta con temas y sentidos más amplios, vinculándolos con lo que podríamos llamar los amplios *campos semánticos* de nuestra cultura: ideas de “elegancia”, “formalidad”, “informalidad” y “romance”. Este sentido segundo, que es más amplio, no es ya un nivel descriptivo de obvia interpretación. Comenzamos ya a interpretar los signos completos de los amplios campos de la ideología social: las creencias generales, los marcos conceptuales y los sistemas de valores de la sociedad. Este segundo nivel de la significación, según Barthes, es más “general, global y difuso [...]”. Se trata de “fragmentos de una ideología. Esos significados tienen una estrecha comunicación con la cultura, el conocimiento, la historia, y es a través de ellos, por así decir, que el medio ambiente del mundo [de la cultura] invade el sistema [de las representaciones]” (Barthes 1967: 91-92).

El mito hoy

En su ensayo “El mito hoy”, de *Mitologías*, Barthes da otro ejemplo que ayuda a ver exactamente cómo funciona la representación en este segundo nivel amplio cultural. Visitando al barbero un día le muestran a Barthes una copia de la revista *Paris Match* que tiene en su carátula una foto de “un joven negro con un uniforme francés saludando, con los ojos levantados, probablemente fijos sobre un pliegue del tricolor” (la bandera francesa) (1972b: 116). En el primer nivel, para tener algún sentido, necesitamos descodificar cada uno de los significantes en la imagen dentro de los conceptos apropiados: por ejemplo, un soldado, un uniforme, un brazo alzado, los ojos levantados, una bandera francesa. Esto provee un conjunto de signos con un mensaje o sentido simple, literal: un *soldado negro está dando su saludo a la bandera* (denotación). Sin embargo, Barthes argumenta que esta imagen tiene también un sentido cultural más amplio. Si preguntamos “¿qué es lo que nos dice *Paris Match* mediante el uso de esta foto de un soldado negro que saluda a la bandera?”, Barthes sugiere que podríamos contestar con este mensaje: “*que Francia es un gran imperio, que todos sus hijos, sin discriminación de color, sirven fielmente bajo su bandera, y que no hay mejor respuesta a los detractores de un pretendido colonialismo que el celo mostrado por este negro que sirve a sus llamados opresores*” (connotación) (1972b: 116).

Independientemente de lo que uno piense del “mensaje” real que encuentra Barthes, para un análisis semiótico apropiado hay ser capaz de delinear con precisión los diferentes pasos mediante los cuales este sentido amplio ha sido producido. Barthes dice que aquí la representación ocurre a través de dos procesos separados pero vinculados. En el primero, los significantes (los elementos de la imagen) y los significados (los conceptos — soldado, bandera, y demás—) se unen para formar un signo con un mensaje simple

denotado: *un soldado negro que da un saludo a la bandera*. En el segundo estadio, este mensaje completo o signo es vinculado a un segundo conjunto de significados: un tema amplio ideológico sobre el colonialismo francés. El primer sentido completo funciona como el significante en el segundo estado del proceso de representación, y cuando es vinculado con un tema más amplio por un lector, produce un mensaje o sentido más elaborado y enmarcado ideológicamente. Barthes da a este segundo concepto o tema un nombre; lo llama “una mezcla a propósito de “imperialidad francesa” y “militaridad”. Este, agrega, se sobrepone a un “mensaje” sobre el colonialismo francés y sus hijos-soldados negros. Barthes llama a este segundo nivel de significación el nivel del mito. En este texto, dice,

La imperialidad francesa es el verdadero motor detrás del mito. El concepto reconstituye una cadena de causas y efectos, motivos e intenciones [...] A través del concepto [...] una nueva historia [...] es implantada en el mito [...] El concepto de imperialidad francesa [...] se liga de nuevo a la totalidad del mundo: a la historia general de Francia, a sus aventuras coloniales, a sus presentes dificultades (Barthes 1972b: 119) /.../

Discurso, poder y sujeto

Lo que muestran los ejemplos anteriores es que el enfoque semiótico ofrece un método para analizar cómo las representaciones visuales portan sentido. De hecho, en el trabajo de Barthes durante los años sesenta, como hemos visto, el modelo “lingüístico” de Saussure se desarrolla mediante su aplicación a un campo más amplio de signos y representaciones (publicidad, fotografía, cultural popular, viajes, moda, etc.). También, hay menos preocupación sobre cómo las palabras individuales funcionan como signos dentro del lenguaje, y más interés por aplicar el modelo del lenguaje a prácticas culturales más amplias. Saussure hizo la promesa de que todo el dominio del sentido podría, al fin, ser mapeado sistemáticamente. Barthes también tuvo un “método”, pero su enfoque semiótico fue aplicado mucho más laxa e interpretativamente; y en su último trabajo (por ejemplo, *The Pleasure of the Text*, 1975), está más preocupado con el “juego” del sentido y del deseo a través de los textos que por intentar fijar el sentido mediante un análisis científico de las reglas y leyes del lenguaje.

Más tarde, como hemos visto, el proyecto de una “ciencia del significado” ha aparecido cada vez más insostenible. El sentido y la representación parecen pertenecer irrevocablemente al lado interpretativo de las ciencias culturales y humanas, cuya materia —sociedad, cultura, el sujeto humano— no es susceptible de ser trabajada con enfoques positivistas (es decir, que buscan encontrar las leyes científicas de la sociedad). Los últimos desarrollos han reconocido la naturaleza necesariamente interpretativa de la cultura y el hecho de que las interpretaciones nunca producen un momento final de verdad absoluta. Al contrario, las interpretaciones siempre son seguidas de otras interpretaciones, en una cadena sin fin. Como ha dicho el filósofo francés Jacques Derrida (1981), la escritura siempre lleva a más escritura. La

diferencia, dijo, nunca puede ser capturada totalmente dentro de un sistema binario. De modo que cualquier noción de significado *final* siempre es puesta en espera, diferida. Los estudios culturales de esta clase interpretativa, como las otras formas de indagación sociológica, están inevitablemente atrapadas en este “círculo de sentido”.

En el enfoque semiótico la representación se entendió con base en muchas palabras que funcionan como signos dentro del lenguaje. Pero, para comenzar, en una cultura el sentido depende frecuentemente de unidades mayores de análisis —narraciones, afirmaciones, grupos de imágenes, discursos completos que operan a través de una variedad de textos, áreas de conocimiento sobre un tema que ha adquirido amplia autoridad—. La semiótica parece confinar el proceso de representación al lenguaje, y tratarlo como un sistema cerrado, más bien estático. Los últimos desarrollos han dado más atención a la representación como fuente de la producción de conocimiento social, un sistema más abierto, conectado de modo más íntimo con prácticas sociales y asuntos de poder. En el enfoque semiótico el sujeto ha sido desplazado del centro del lenguaje. Los últimos teóricos vuelven sobre la cuestión del sujeto, o al menos sobre el espacio vacío que la teoría de Saussure dejó al respecto; sin que, desde luego, se le vuelva a poner en el centro, como autor o fuente de sentido. Aun si el lenguaje, en algún sentido, “nos habla” (como le gustaba decir a Saussure) fue también importante que en ciertos momentos históricos, algunas personas tuvieran más poder para hablar sobre ciertos temas que otros (los médicos varones sobre enfermas locas, a finales del siglo XIX, por ejemplo, para tomar el caso desarrollado en la obra de Michel Foucault). Los modelos de representación, arguyen los críticos, deben enfocar estos amplios temas del conocimiento y el poder.

Foucault usó la palabra “representación” en un sentido más restringido del que usamos aquí, pero se considera que él ha contribuido a un nuevo e importante enfoque del problema de la representación. Lo que le llamaba la atención era la producción de conocimiento (antes que de sentido) a través de lo que llamó *discurso* (en vez de simple lenguaje). Su proyecto, dijo, era analizar “cómo los seres humanos se entienden a sí mismos dentro de nuestra cultura” y cómo nuestro conocimiento sobre “lo social, el cuerpo-individuo y los sentidos compartidos” es producido en diferentes períodos. Con su énfasis sobre la comprensión cultural y sentidos compartidos, se puede ver que el proyecto de Foucault tenía aún en cierto grado una deuda con Saussure y Barthes (cfr. Deyfrus y Rabinow 1982: 17), mientras en otros aspectos se apartaba radicalmente de ellos. El trabajo de Foucault estaba mucho más fundado históricamente, y daba mayor atención a las especificidades históricas que el enfoque semiótico. Como dijo, “las relaciones de poder, no las relaciones de sentido” eran su principal preocupación. Los objetos particulares de la atención de Foucault eran las varias disciplinas de las ciencias sociales y humanas, que él llamó “las ciencias sociales subjetivadoras”. Éstas habían adquirido un creciente papel, prominente y influyente, en la cultura moderna y, en muchos casos, eran consideradas como el discurso que, como la religión en tiempos previos, podía darnos “la verdad” en el conocimiento.

/.../ Foucault se distanció de un enfoque como el de Saussure y Barthes, que se basaba en “el dominio de la estructura signifiante”, para basarse en el análisis de lo que denominó las “relaciones de fuerza, desarrollos estratégicos, y tácticas”: “Creo aquí que el punto de referencia no debe ser el gran modelo del lenguaje (lengua) y de los signos, sino el de una guerra y batalla. La historia que cuenta para nosotros y nos determina tiene la forma de una guerra y no la del lenguaje: relaciones de poder, no relaciones de sentido [...]” (Foucault 1980: 114-115). Rechazando a la vez el marxismo hegeliano (lo que denominaba “lo dialéctico”) y la semiótica, Foucault decía que:

Ni la dialéctica, como lógica de contradicciones, ni la semiótica, como estructura de comunicación, pueden dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los conflictos. La ‘dialéctica’ es una manera de evadir la realidad del conflicto siempre abierta y riesgosa reduciéndola al esqueleto hegeliano, y la ‘semiología’ es una manera de evitar su carácter violento, sangriento y letal, reduciéndolo a una calmada forma platónica de lenguaje y de diálogo (1980: 115).

Del lenguaje al discurso

El primer punto para tener en cuenta es, por tanto, el cambio de atención en Foucault del “lenguaje” al “discurso”. Él estudió no el lenguaje sino el *discurso* como un sistema de representación. Normalmente, el término “discurso” se usa como un concepto lingüístico. Así, significa pasajes conectados de escritura o habla. Michel Foucault, sin embargo, le dio un sentido diferente. Lo que le interesaba eran las reglas y las prácticas que producen enunciados con sentido y que regulan el discurso en diferentes períodos históricos. Por “discurso” Foucault entiende

un conjunto de enunciados que permiten a un lenguaje hablar —un modo de representar el conocimiento sobre— un tópico particular en un momento histórico particular [...] El discurso es sobre la producción de conocimiento por medio del lenguaje. Pero [...] dado que todas las prácticas sociales implican *sentido*, y el sentido configura e influencia lo que hacemos —nuestra conducta— todas las prácticas tienen un aspecto discursivo (Hall 1992: 291).

Es importante notar que el concepto de *discurso* aquí no es un concepto puramente “lingüístico”. Es un concepto sobre el lenguaje y la práctica. Intenta superar la distinción tradicional entre lo que uno *dice* (lenguaje) y lo que uno *hace* (práctica). El discurso, dice Foucault, construye el tópico. Define y produce los objetos de nuestro conocimiento, gobierna el modo como se puede hablar y razonar acerca de un tópico. También influencia el modo de poner en práctica y usar las ideas para regular la conducta de los otros. Así como un discurso “rige” ciertos modos de hablar sobre un tópico, definiendo un aceptable e inteligible modo de hablar, escribir o comportarse; del mismo modo, por definición, “excluye”, limita y restringe otros modos de hablar o conducirnos en relación con el tópico o de construir conocimiento sobre el mismo. El discurso, decía Foucault, nunca consiste en un enunciado, un texto,

una acción o una fuente. El mismo discurso, característico de un modo de pensar o de un estado del conocimiento en un determinado tiempo (lo que Foucault llamaba la *episteme*), aparecerá a través de un rango de textos, y como una forma de conducta, en diferentes sitios institucionales dentro de la sociedad. Sin embargo, cada vez que estos eventos discursivos “refieren sobre el mismo objeto, comparten el mismo estilo y [...] soportan una estrategia [...], un común movimiento y patrón institucional, administrativo o político” (Cousin y Hussain 1984: 84-85), entonces Foucault dice que pertenecen a una misma *formación discursiva*.

El sentido y la práctica significativa están contruidos, por tanto, dentro del discurso. Como los semióticos, Foucault era un “construccionista”. Sin embargo, a diferencia de ellos, estaba preocupado con la producción del conocimiento y del sentido, no a través del lenguaje sino a través del discurso. Había por tanto similitudes, pero también sustanciales diferencias entre estas dos versiones.

La idea de que “el discurso produce objetos de conocimiento” y de que nada significativo existe *fuera del discurso*, es a primera vista una proposición desconcertante, que parece ir directamente contra el piso mismo del pensamiento de sentido común. Vale la pena detenerse un momento para explorar esta idea con más atención. ¿Dice Foucault, como algunos le han criticado, que *nada existe fuera del discurso*? En realidad, Foucault *no* niega que las cosas puedan tener una existencia real, material, en el mundo. Lo que él dice es que nada tiene sentido fuera del discurso (Foucault, 1972). Como Laclau y Mouffe plantean “usamos [el término discurso] para enfatizar el hecho de que toda configuración social es *significativa*” (1990: 100). El concepto de discurso no es acerca de si las cosas existen, sino sobre de dónde viene el sentido /.../

Esta idea de que existen las cosas y acciones físicas, pero que sólo toman sentido y se convierten en objeto de conocimiento dentro del discurso, está en el corazón de la teoría construccionista del sentido y la representación. Foucault arguye que dado que sólo podemos tener conocimiento de las cosas si ellas tienen un sentido, es el discurso —y no las cosas en sí mismas— las que producen conocimiento. Temas como “locura”, “castigo” y “sexualidad” sólo existen significativamente dentro del discurso sobre ellos. Por tanto, el estudio del discurso de la locura, del castigo o de la sexualidad tendría que incluir los siguientes elementos:

1. Enunciados sobre “locura”, “castigo” o “sexualidad” que nos dan cierto conocimiento sobre estas cosas.
2. Las reglas que prescriben ciertos modos de hablar sobre estos tópicos y excluyen otros modos —que gobiernan lo que es “decible” o “pensable” sobre locura, castigo o sexualidad— en un momento histórico particular.
3. “Sujetos” que de alguna manera personifican el discurso —el loco, la mujer histérica, el criminal, el desviado, el perverso sexual— con los atributos que esperamos que estos sujetos tengan, dado el modo como el conocimiento sobre estos tópicos ha sido construido en tal tiempo.

4. Cómo este conocimiento sobre el tópico adquiere autoridad, un sentido de encarnar la “verdad” sobre el mismo, constituyendo “la verdad del asunto” en un momento histórico.
5. Las prácticas dentro de las instituciones para trabajar con estos sujetos —tratamiento médico para los locos, regímenes de castigo para los culpables, disciplina moral para los sexualmente desviados— cuya conducta es regulada y organizada según estas ideas.
6. El reconocimiento de que un discurso o *episteme* diferente va a surgir en un momento histórico posterior, que suplantarán el existente, abriendo una nueva formación discursiva, y produciendo, a su vez, nuevas concepciones de “locura”, “castigo” o “sexualidad”, nuevos discursos con el poder y autoridad, de la “verdad”, para regular las prácticas sociales de modo nuevo.

La historización del discurso: prácticas discursivas

El punto principal que hay que mantener aquí es la manera como el discurso, la representación, el conocimiento y la “verdad” han sido radicalmente historizados por Foucault, en contraste con la tendencia más bien ahistórica de la semiótica. Las cosas significan algo y son “verdaderas”, decía, *sólo dentro de un contexto histórico específico*. Foucault no creía que se encontraran los mismos fenómenos a través de diferentes períodos históricos. Pensaba que, en cada período, el discurso producía formas de conocimiento, objetos, sujetos y prácticas de conocimiento, que diferían radicalmente de período a período, sin necesaria continuidad entre ellos.

Así, para Foucault, por ejemplo, la enfermedad mental no era un hecho objetivo, que permanecía igual en todos los períodos históricos y significaba lo mismo en todas las culturas. Sólo *dentro* de una formación discursiva definida, el objeto, “locura”, podía aparecer como un constructo significativo o inteligible. Estaba “constituido por todo lo que se decía, en todos los enunciados que lo nombraban, lo dividían, lo describían, lo explicaban, trazaban su desarrollo, indicaban sus variadas correlaciones, lo juzgaban, y posiblemente le daban la palabra para articular, en su nombre, discursos que debían ser tomados como suyos” (Foucault 1972: 32). Y sólo después de que una cierta definición de “locura” era puesta en práctica, el sujeto apropiado —el “loco” como era definido por el conocimiento médico y psiquiátrico del momento— podía aparecer.

O, tomemos de su obra otros ejemplos de prácticas discursivas. Siempre ha habido relaciones sexuales. Pero “sexualidad”, decía Foucault (1978), como un modo específico de hablar sobre el deseo sexual, sus secretos y fantasías, de estudiarlo y regularlo, sólo apareció en las sociedades occidentales en un momento histórico particular. Siempre ha habido lo que ahora nosotros llamamos formas homosexuales de comportamiento. Pero “el homosexual” como una forma específica de sujeto social, fue producido, y sólo pudo hacer su aparición, dentro de los discursos morales, legales, médicos y psiquiátricos, y dentro de las prácticas y aparatos institucionales de finales del siglo XIX, con las teorías particulares sobre la perversidad sexual (Weeks 1981, 1985).

Igualmente, no tiene sentido hablar de la “mujer histérica” fuera del modo de ver la histeria en el siglo XIX como una muy común enfermedad femenina. En *Nacimiento de la clínica*, Foucault (1973) mostró cómo “en menos de medio siglo, la comprensión médica de la enfermedad fue transformada” de una noción clásica en que la enfermedad existía separada del cuerpo, a la moderna idea de que la enfermedad surgía dentro del cuerpo humano y sólo allí podía ser mapeada (McNay, 1994). Este giro discursivo cambió la práctica médica. Le dio más importancia a “la mirada” del doctor que ahora podía “leer” el curso de la enfermedad con una mirada poderosa a lo que Foucault llamó “el cuerpo visible” del paciente, siguiendo las “rutas [...] inscritas en un atlas anatómico de acuerdo con una ya familiar geometría” (1973: 3-4). Este mayor conocimiento aumentó el poder de vigilancia del doctor frente al paciente.

Foucault decía que el conocimiento y las prácticas alrededor de *todos* estos objetos eran específicos histórica y culturalmente. No podían y no debían existir significativamente fuera de los discursos específicos, es decir, fuera de los modos como eran representados en el discurso, producidos en el conocimiento y regulados por las prácticas discursivas y las técnicas disciplinarias de un tiempo y sociedad particulares. Lejos de aceptar las continuidades transhistóricas de las que los historiadores se enorgullecen tanto, Foucault creía que eran más significativas las rupturas radicales y las discontinuidades entre un período y otro, entre una formación discursiva y otra.

Del discurso al saber/poder

En su obra tardía Foucault se preocupó aun más por el hecho de cómo operaba el conocimiento mediante prácticas discursivas en contextos institucionales específicos para regular la conducta de los otros. Enfocó la relación entre conocimiento y poder, y cómo el poder opera dentro de lo que llamó un aparato institucional y sus *tecnologías*. La concepción de Foucault del *aparato* de castigo, por ejemplo, incluía una variedad diversa de elementos, lingüísticos y no lingüísticos:

discursos, instituciones, arreglos arquitectónicos, regulaciones, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, moralidad, filantropía, etc. [...] El aparato está entonces inscrito en un juego de poder, pero está siempre vinculado a ciertas coordenadas de conocimiento [...] En esto consiste el aparato: estrategias de relaciones de fuerzas que dan soporte y están soportadas por tipos de conocimiento (Foucault 1980b: 194, 196).

Este enfoque tomó como uno de sus temas principales la investigación de las relaciones entre conocimiento, poder y el cuerpo en la sociedad moderna. Vio al conocimiento como inextricablemente involucrado en relaciones de poder porque siempre estaba siendo aplicado a la regulación de la conducta social en la práctica (es decir, aplicado a “cuerpos” particulares). Este resaltamiento de la relación entre discurso, conocimiento y poder marcó un desarrollo significativo en el enfoque construccionista de la representación que hemos venido delineando. Rescató la representación de los grilletes de una teoría

puramente formal y le dio un contexto histórico, práctico y “mundano” de operación.

Uno puede preguntarse hasta qué punto esta preocupación por el discurso, el conocimiento y el poder acercó los intereses de Foucault a los de las teorías sociológicas clásicas de la ideología, especialmente del marxismo con su intento de identificar las posiciones e intereses de clase dentro de formas particulares de conocimiento. Foucault se acerca, de hecho, en el tratamiento de estas cuestiones sobre la ideología, más de lo que tal vez lo hizo de la semiótica formal (aunque Roland Barthes estaba también interesado en las cuestiones de la ideología y el mito, como vimos antes). Pero Foucault tenía razones muy específicas y coherentes para rechazar la problemática clásica marxista de la “ideología”. Marx había dicho que, en cada época, las ideas reflejan la base económica de la sociedad, y entonces las “ideas dominantes” eran las de la clase dominante que gobierna una economía capitalista, y correspondían a sus intereses dominantes. El argumento principal de Foucault contra la teoría marxista de la ideología era que ella tendía a reducir toda la relación entre conocimiento y poder a la cuestión de poder de clase e intereses de clase. Foucault no negaba la existencia de las clases, pero se oponía fuertemente al *reduccionismo* económico y de clase de la teoría marxista de la ideología. Segundo, conceptuaba que el marxismo tendía a contrastar las “distorsiones” del conocimiento burgués, contra sus propios reclamos de “verdad”: la ciencia marxista. Pero Foucault no creía que ninguna forma de pensamiento pudiera reclamar “la verdad” absoluta, fuera del juego del discurso. Todas las formas políticas y sociales de pensamiento, creía, estaban inevitablemente prisioneras en el juego entre conocimiento y poder. Por eso su trabajo rechaza la pregunta tradicional marxista “¿a favor de qué intereses de clase operan el lenguaje, la representación y el poder?”

Los teóricos posteriores, como el italiano Antonio Gramsci, que fue influenciado por Marx pero rechazó el reduccionismo de clase, han propuesto una definición de “ideología” considerablemente cercana a la posición de Foucault, aunque todavía muy preocupada por las cuestiones de clase. La noción de Gramsci era que determinados grupos sociales luchan de modos diferentes, incluyendo el ideológico, para ganar el consentimiento de otros grupos y lograr una clase de ascendencia tanto sobre el pensamiento como la práctica de ellos. Esta forma de poder fue llamada *hegemonía* por Gramsci. La hegemonía nunca es permanente, y no es reducible a los intereses económicos o a un simple modelo clasista de la sociedad. Esto tiene ciertas semejanzas con la posición de Foucault, aunque en algunos puntos clave ambos difieren radicalmente.

¿Qué distingue la posición de Foucault sobre el discurso, el conocimiento y el poder, de la teoría marxista de intereses de clase y la “distorsión” ideológica? Foucault lanzó por lo menos dos proposiciones radicalmente nuevas.

1. *Conocimiento, poder y verdad*

El primer punto toca el modo como Foucault concebía el vínculo entre conocimiento y poder. Hasta ahora hemos tendido a pensar que el poder operaba de una manera directa y brutalmente represiva, dejando de lado cosas delicadas

como la cultura y el conocimiento, aunque Gramsci ciertamente rompió con ese modelo de poder. Foucault decía que no sólo el conocimiento es siempre una forma de poder, sino que el poder está involucrado en las cuestiones de si se aplica el conocimiento o no, y en qué circunstancias. Esta cuestión de la aplicación y *efectividad* del *saber/poder* es más importante, pensaba, que la cuestión de su “verdad”.

El conocimiento vinculado al poder no sólo asume la autoridad de “la verdad” sino que tiene el poder de *hacerse él mismo verdadero*. Todo conocimiento, una vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido al menos, “se vuelve verdadero”. El conocimiento, una vez usado para regular la conducta de los otros, implica constricciones, regulaciones y prácticas disciplinarias. Entonces, “No hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (Foucault 1977a: 27).

Según Foucault, lo que pensamos que “conocemos” en un período particular, acerca, digamos, del crimen tiene una implicación sobre cómo regulamos, controlamos y castigamos a los criminales. El conocimiento no opera en el vacío. Se lo pone a trabajar, por medio de ciertas tecnologías y estrategias de aplicación, en situaciones especiales, contextos históricos y regímenes institucionales. Para estudiar el castigo, se debe estudiar cómo la combinación de discurso y poder —saber/poder— ha producido cierta concepción del crimen y del criminal, ha tenido ciertos efectos reales tanto para el criminal como para el castigador, y cómo estos efectos se han puesto en práctica históricamente dentro de ciertos regímenes específicos de prisiones.

Esto llevó a Foucault a hablar, no de “La Verdad” del conocimiento en un sentido absoluto —una Verdad que permanecería así, en cualquier período, contexto y lugar— sino de una formación discursiva que sostenía determinado *régimen de verdad*. Así, puede ser verdadero o no que una crianza por parte de un padre/madre solitario lleve a la delincuencia y al crimen. Pero si todos creen que ello es así, y se castiga en consecuencia a los padres/madres solitarios, esto tendrá consecuencias reales para tanto padres/madres como para los hijos, y se convertirá en “verdad” en términos de sus efectos reales, aunque en sentido absoluto nunca se haya demostrado de manera conclusiva. Foucault decía que en las ciencias humanas y sociales:

La verdad no está por fuera del poder [...] La verdad es una cosa de este mundo; es producida sólo en virtud de múltiples formas de construcción. E induce efectos regulares de poder. Cada sociedad tiene sus regímenes de verdad, sus ‘políticas generales’ de verdad; esto es, los tipos de discurso que esa sociedad acepta y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos y las instancias que posibilitan que uno distinga los enunciados verdaderos de los falsos, los medios por los cuales cada uno es sancionado [...] el status de aquellos que están a cargo de decir qué es lo verdadero (Foucault 1980: 131).

2. Nuevas concepciones del poder

Segundo, Foucault propuso una concepción del poder totalmente nueva. Tendemos a pensar el poder como algo que se mueve siempre en una dirección sencilla —de arriba hacia abajo— y que procede de una fuente específica —el soberano, el estado, la clase dirigente, etc.—. Para Foucault, sin embargo, el poder no “funciona en forma de cadena”, sino que circula. Nunca es monopolizado por un centro. “Es desarrollado y ejercitado en forma de una organización de red” (Foucault 1980: 98). Esto sugiere que todos estamos, hasta cierto punto, implicados en su circulación: opresores y oprimidos. No se irradia hacia abajo, desde una fuente o desde un lugar. Las relaciones de poder permean todos los niveles de la existencia social y se encuentran por tanto operando en todo lugar de la vida social —en las esferas privadas de la familia y la sexualidad como en las esferas públicas de la política, la economía y la ley—. Más aún, el poder no sólo es negativo, no sólo reprime lo que pretende controlar. También es productivo. “No sólo pesa sobre nosotros como una fuerza que dice no, sino [...] que atraviesa y produce cosas, induce placer, formas de conocimiento, produce discurso. Necesita ser pensado como una red productiva que penetra todo el cuerpo social” (Foucault 1980: 119).

El sistema de castigo, por ejemplo, produce libros, tratados, regulaciones, nuevas estrategias de control y de resistencia, debates en el Parlamento, conversaciones, confesiones, memos legales y apelaciones, regímenes de entrenamiento para los guardas, etc. Los esfuerzos por controlar la sexualidad producen una verdadera explosión de discurso: hablas sobre el sexo, programas de televisión y radio, sermones y legislaciones, novelas, historias y presentaciones de revistas, consejería médica y psicológica, ensayos y artículos, sabias tesis y programas de investigación, lo mismo que nuevas prácticas sexuales (por ejemplo, “sexo seguro”) y la industria pornográfica. Sin negar que el estado, la ley, el soberano y la clase dominante pueden tener posiciones de dominación, Foucault mueve nuestra atención de las grandiosas y globales estrategias de poder hacia los muchos circuitos, tácticas, mecanismo y efectos localizados a través de los cuales circula el poder, lo que Foucault llama “los rituales meticulosos” o “la microfísica del poder”. Estas relaciones de poder “van hasta la profundidad misma de la sociedad” (Foucault 1977a: 27). Ellas conectan la manera como el poder opera actualmente en la base de las grandes pirámides del poder mediante lo que Foucault llama un movimiento capilar. No porque el poder refleje simplemente en estos niveles bajos “o reproduzca, al nivel de los individuos, cuerpos, gestos o comportamientos la forma general de la ley o el gobierno” (Foucault 1977a: 27), sino, por el contrario, porque este enfoque “enraíza [el poder] en formas de comportamiento, cuerpos y relaciones locales de poder que no se deben mirar como simples proyecciones del poder central” (Foucault 1980: 201).

¿A qué objeto se aplica primariamente, dentro del modelo de Foucault, la microfísica del poder? Al cuerpo. Foucault pone el cuerpo en el centro de las luchas entre diferentes formaciones de saber/poder. Las técnicas de regulación se aplican al cuerpo. Las diferentes formaciones y aparatos discursivos dividen, clasifican e inscriben el cuerpo de manera diferente en sus respec-

tivos regímenes de poder y de “verdad”. En *Vigilar y castigar*, por ejemplo, Foucault analiza los muy diferentes modos en que el cuerpo del criminal es “producido” y disciplinado en distintos regímenes de castigo en Francia. En períodos tempranos, el castigo era al azar, las prisiones eran lugares donde el público podía andar y el castigo máximo era inscrito en el cuerpo por medio de instrumentos de tortura y ejecución, etc.: una práctica cuya esencia era que debía ser pública, visible a todos. La forma moderna de regulación disciplinaria y de poder, por el contrario, es privada, individualizada; los prisioneros son escondidos del público y el castigo es individualizado. Aquí, el cuerpo ha llegado a ser el sitio de una nueva forma de régimen disciplinario.

Desde luego este “cuerpo” no es simplemente el cuerpo natural que todos los seres humanos tienen en todos los tiempos. Este cuerpo es producido dentro del discurso, de acuerdo con las diferentes formaciones discursivas —el estado de conocimiento sobre el crimen y el criminal, lo que cuenta como “verdadero” sobre cómo cambiar o disuadir el comportamiento criminal, el aparato específico y las tecnologías de castigo que prevalecen en un tiempo determinado—. Esta es una concepción radicalmente historizada del cuerpo: una suerte de superficie sobre la cual los diferentes regímenes de saber/poder inscriben sus sentidos y efectos. Ella piensa el cuerpo como “totalmente impreso por la historia y los procesos de desconstrucción del cuerpo en la historia” (Foucault 1977a: 63).

Resumen: Foucault y la representación

El enfoque de Foucault sobre la representación no es fácil de resumir. Él se interesa por la producción de conocimiento y sentido a través del discurso. Foucault de hecho analiza textos particulares y representaciones, como lo hicieron los semiólogos. Pero está más inclinado a analizar toda la *formación discursiva* a la que pertenece un texto o práctica determinada. Su interés está en el conocimiento provisto por las ciencias humanas y sociales, que organiza la conducta, la comprensión, la práctica y la creencia, la regulación de los cuerpos así como poblaciones totales. Aunque su trabajo se hizo claramente en, y estuvo fuertemente influenciado por, el despertar del “giro lingüístico” que marcó el enfoque construccionista de la representación, su definición de discurso es mucho más amplia que la del lenguaje, e incluye muchos otros elementos de práctica y regulación institucional que el enfoque de Saussure, excluido el foco lingüístico. Foucault es mucho más específico históricamente hablando, pues ve las formas de saber/poder como algo siempre enraizado en contextos e historias particulares. Sobre todo, para Foucault la producción de conocimiento está siempre cruzada por cuestiones de poder y por el cuerpo; y esto expande grandemente el panorama de lo que está involucrado en la representación.

La mayor crítica que se ha hecho contra su trabajo es que él tiende a absorberse mucho en el “discurso”, y esto tiene el efecto de favorecer el hecho de que sus seguidores olviden la influencia de los factores materiales, económicos y estructurales en la operación del saber/poder. Algunos críticos también le encuentran vulnerable al cargo de relativismo por su rechazo a todo criterio de “verdad” en las ciencias humanas a favor de una idea de un “régimen de

verdad” y de una voluntad de poder (la voluntad de hacer las cosas “verdad”). Sin embargo, hay poca duda sobre el gran impacto que su obra ha tenido sobre las teorías contemporáneas de la representación y el sentido /.../

¿Dónde está el sujeto?

Hemos trazado el cambio del trabajo de Foucault desde el lenguaje al discurso y conocimiento, y la relación con las cuestiones de poder. Pero, se puede preguntar, ¿dónde está el sujeto? Saussure intentó abolir el sujeto de las cuestiones de la representación. El lenguaje nos habla, argumentaba Saussure. El sujeto aparecía en su esquema como el autor de los actos individuales de habla. Pero, como hemos visto, Saussure no pensaba que el nivel del habla fuera adecuado para un análisis “científico” del lenguaje. En un sentido, Foucault comparte esta posición. Para él, es el *discurso*, no el sujeto, el que produce el conocimiento. El discurso está comprometido con el poder, pero no es necesario hallar “un sujeto” —el rey, la clase dominante, la burguesía, el estado, etc.— para que el *saber/poder* opere. Por otro lado, Foucault sí incluyó el sujeto en su teoría, aunque no le restituyó al sujeto la posición como centro y autor de la representación. En efecto, a medida que su trabajo se desarrollaba, se preocupó más y más por las cuestiones acerca del “sujeto”, y en su más tardío e incompleto trabajo, llegó hasta darle cierta consciencia reflexiva sobre su conducta, aunque esto aún no llegó a restaurarle su completa soberanía.

Foucault era sin duda profundamente crítico de lo que llamaríamos una concepción tradicional del sujeto. La noción convencional piensa el “sujeto” como un individuo que está completamente dotado de consciencia; una entidad autónoma y estable, el “núcleo” del sí [*self*], y la fuente independiente y auténtica de la acción y el sentido. De acuerdo con esta concepción, cuando nos oímos hablar, nos sentimos idénticos con lo que hemos dicho. Y esta identidad del sujeto con lo que se ha dicho le da una posición privilegiada con relación al sentido. Sugiere que, aunque otras personas nos pueden malentender, nosotros siempre nos entendemos a nosotros mismos porque *somos la fuente del sentido en primer lugar*.

Sin embargo, como hemos visto, el giro hacia la concepción constructivista del lenguaje y la representación hizo mucho para desplazar al sujeto de una posición privilegiada con relación al conocimiento y el sentido. Lo mismo es cierto en el enfoque discursivo de Foucault. Es el discurso, no los sujetos que lo hablan, el que produce el conocimiento. Los sujetos pueden producir textos particulares, pero ellos operan dentro de los límites de una *episteme*, *formación discursiva*, *régimen de verdad*, de un período y cultura particulares. Este sujeto del discurso no puede estar fuera del discurso, pero debe estar sujeto al discurso. En verdad, esta es una de las más radicales proposiciones de Foucault: el “sujeto” es *producido dentro del discurso*. Este sujeto del discurso no puede estar fuera del discurso, porque debe estar *sujetado al* discurso. Debe someterse a sus reglas y convenciones, a sus disposiciones de saber/poder. El sujeto puede llegar a ser el portador de la clase de conocimiento que produce el discurso. Puede volverse el objeto a través

del cual el poder se ejercita. Pero no puede estar por fuera del saber/poder como su fuente y autor. En “Sujeto y poder” Foucault escribe

Mi objetivo [...] ha sido crear una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son hechos sujetos [...] Es una forma de poder que hace a los individuos sujetos. Hay dos sentidos de la palabra *sujeto*: sujeto al control de alguien y en su dependencia, y ligado a su [de él, sic] propia identidad por una consciencia y conocimiento. Ambos sentidos sugieren una forma de poder que subyuga y hace sujeción (1982: 208, 212).

Hacer más históricos el discurso y la representación se correspondió, en Foucault, con una radical historización *del sujeto*. “Uno debe dejar de lado el sujeto constituyente, librarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que puede dar cuenta la constitución del sujeto dentro de un marco histórico” (Foucault 1980: 115).

¿Dónde, pues, está “el sujeto” en este enfoque más discursivo del sentido, la representación y el poder? El “sujeto” de Foucault parece haber sido producido mediante el discurso en *dos* diferentes sentidos o lugares. Primero, el discurso mismo produce “sujetos”: figuras que personifican las formas particulares de conocimiento que el discurso produce. Estos sujetos tienen los atributos que esperaríamos al ser ellos definidos por el discurso: el loco, la mujer histórica, el homosexual, el criminal individualizado, etc. Estas figuras son específicas de regímenes discursivos y períodos históricos particulares. Pero el discurso también produce *un lugar para el sujeto* (por ejemplo, el lector u observador, que también “está sujeto” al discurso) desde el cual se constituyen su particular conocimiento y sentido. No es inevitable que todos los individuos en un período particular lleguen a ser sujetos de un discurso particular en este sentido, y por tanto llegue a ser portadores de su saber/poder. Pero para hacerlo, ellos —nosotros— deben —debemos— localizarse (nosotros, ellos) en la *posición* desde la cual el discurso cobra más sentido, y entonces se llega a ser sus “sujetos” mediante la “sujeción” a sus sentidos, poder y regulación. Todos los discursos, por tanto, construyen *posiciones-sujeto*, desde las cuales éstas cobran sentido.

Este enfoque tiene implicaciones radicales para una teoría de la representación. Ya que sugiere que los discursos mismos construyen las posiciones-sujeto desde las cuales ellos se vuelven significativos y tienen efectos. Los individuos pueden diferir en cuanto a su clase social, género, “raza”, y características étnicas (entre otros factores), pero no serán capaces de dar sentido hasta que se hayan identificado con esas posiciones que el discurso construye, sujetándose ellos mismos a sus reglas, y por tanto, volviéndose los sujetos de su saber/poder. Por ejemplo, en esta teoría la pornografía producida para hombres “operará” para mujeres sólo si en algún sentido las mujeres se ponen en la posición del “varón mirón” —que es la posición-sujeto ideal que el discurso de la pornografía masculina construye— y miran los modelos desde esta posición discursiva “masculina”. Esta puede ser, y es, una posición altamente discutible /.../

Conclusión: representación, sentido y lenguaje reconsiderados

Comenzamos con una definición bastante simple de representación. Un proceso por el cual los miembros de una cultura usan el lenguaje (ampliamente definido como un sistema que utiliza signos, cualquier sistema de signos) para producir sentido. Aun así, esta definición tiene la importante premisa de que las cosas —objetos, personas, eventos del mundo— no tienen en sí mismas ningún sentido fijo, final o verdadero. Somos nosotros —dentro de las culturas humanas— los que hacemos que las cosas signifiquen, los que significamos. Los sentidos, en consecuencia, siempre cambiarán, de cultura a cultura y de período a período. No hay garantía de que un objeto de una cultura tenga un sentido equivalente en otra, precisamente porque las culturas difieren, a veces radicalmente, una de otra en sus códigos —la manera como inventan, clasifican y asignan sentido al mundo—. Por tanto, una idea importante sobre la representación es la aceptación de un grado de *relativismo cultural* de una cultura a otra, cierta falta de equivalencia, y por tanto la necesidad de traducción a medida que nos movemos de un conjunto conceptual o universo de una cultura a otra.

Llamamos *construccionista* a este enfoque de la representación, y lo contrastamos tanto con el enfoque *reflectivo* como con el *intencional*. Pero, si la cultura es un proceso, una práctica ¿cómo funciona? En la *perspectiva construccionista* la representación implica producir sentido al forjar vínculos entre tres órdenes diferentes de cosas: lo que denominamos el mundo de las cosas (la gente, los eventos y las experiencias), el mundo conceptual (los conceptos mentales que llevamos en nuestra cabeza) y los signos (organizados en lenguajes, que “están por” o comunican estos conceptos). Ahora bien, si se tienen que establecer vínculos entre sistemas que no son los mismos, y fijarlos al menos por un tiempo a fin de que la gente conozca las correspondencia entre un sistema y otro, entonces debe haber algo que permita la traducción entre ellos —decirnos qué palabra utilizar para qué concepto, y así sucesivamente—. De allí la noción de *códigos*.

La producción de sentido depende de la práctica de interpretación, y la interpretación está sostenida por nuestro uso activo del código —*codificar*, es decir, poner las cosas dentro del código— y por la interpretación de la persona que está al otro lado y hace la *descodificación* (Hall 1980). Pero debe tenerse en cuenta que, porque los sentidos son siempre cambiantes y se deslizan, los códigos operan más como convenciones sociales que como leyes fijas o reglas inquebrantables. A medida que los sentidos se corren o deslizan, los códigos de una cultura cambian imperceptiblemente. La gran ventaja de los conceptos y clasificaciones de una cultura que portamos en la cabeza es que nos permiten *pensar* sobre las cosas, estén allí presentes o no; más aún, hayan existido o no. Hay conceptos para nuestras fantasías, deseos e imaginaciones tanto como para los llamados objetos “reales” del mundo material. Y la ventaja del lenguaje es que nuestros pensamientos sobre el mundo no necesitan permanecer exclusivos de nosotros y silenciosos. Podemos pasarlos a un lenguaje, hacerlos “hablar”, mediante el uso de signos

que están en su lugar —y entonces hablar, escribir, comunicarnos sobre ellos con otras personas—.

Gradualmente, entonces, hemos complejizado lo que entendemos por representación. Se volvió cada vez menos la cosa directa que asumimos al comienzo —por ello necesitamos *teorías* para explicarla—. Examinamos dos versiones del construccionismo: la que se concentraba en cómo el *lenguaje* y la *significación* (el uso de signos en el lenguaje) trabajan para producir *sentidos*, que siguiendo a Saussure y Barthes denominamos *semiótica*; y la que, siguiendo a Foucault, se centró en cómo el *discurso* y las *prácticas discursivas* producen conocimiento. No voy a repasar los puntos finos hallados en estos dos enfoques; sólo voy a indicar de pasada unos aspectos generales. Respecto a la *semiótica* se recordará la importancia del significante/significado, de la lengua/habla y del “mito”, y cómo la marcación de diferencia y las oposiciones binarias eran cruciales para el sentido. Respecto al *enfoque discursivo* se recordarán las formaciones discursivas, el saber/poder, la idea de un “régimen de verdad”, el modo como el discurso produce también el sujeto y define las posiciones de sujeto desde las cuales el conocimiento procede y, también, el retorno “del sujeto” al campo de la representación /.../

Nótese que el capítulo *no* argumenta que el enfoque *discursivo* superó todo lo del enfoque *semiótico*. El desarrollo teórico no procede de este modo lineal. Había mucho que aprender de Saussure y de Barthes, y todavía seguimos descubriendo modos de aplicar fructíferamente sus intuiciones —sin necesariamente tragarnos todo lo que dijeron—. Por eso ofrecimos algunas críticas de su pensamiento. Hay mucho que aprender de Foucault y del enfoque *discursivo*, pero no todo lo que allí se dice es correcto y la teoría está abierta a críticas, y ha sido objeto muchas ya [...] Lo que hemos ofrecido aquí es, así lo esperamos, un recuento relativamente claro de un conjunto de ideas complejas, hasta ahora tentativas, dentro de un proyecto aún no terminado.

Referencias citadas

Barthes, Roland

1967 *The Elements of Semiology*. London: Cape. [*Elementos de semiología*. 2º ed. Madrid: La Edición, 1971].

1972 *Mythologies*. London: Cape. [*Mitologías*. 3º ed. México: Siglo XXI Editores, 1981].

1972a “The World of Wrestling” in *Mythologies*. London: Cape.

1972b “Myth Today” in *Mythologies*. London: Cape.

1975 *The Pleasure of the Text*. New York: Hall and Wang.

1977 *Image—Music—Text*. Glasgow: Fontana.

Bryson, Norman

1990 *Looking at the Overlooked: Four Essays on Still Life Painting*. London: Relation Books.

Cousins, Mark y Athar Hussain

1984 *Michel Foucault*. Basingstoke: Macmillan.

Culler, Jonathan

1976 *Saussure*. London: Fontana.

Derrida, Jaques

1981 *Positions*. Chicago: University of Chicago Press. . [*Posiciones*. Valencia: Pre-Textos, 1977].

Dreyfus, Houver y Paul Rabinow

1982 *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester. [*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. 1º ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988].

Du Gay, Paul. (ed.).

1997 *Production of Culture/Cultures of Production*. London: Sage-The Open University.

Du Gay, Paul *et al.*

1997 *Doing Cultural Studies: the Story of the Sony Walkman*. London: Sage-The Open University.

Foucault, Michel

1970 *The Order of Things*. London: Tavistock. [*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1968].

1972 *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock. [*Arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores, 1980].

1973 *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock. [*El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. 7º ed. Mexico: Siglo XXI Editores, 1980].

1978 *The History of Sexuality*. Hammondsworth: Allen Lane/Penguin Books. . [*Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1985].

1977a *Discipline and Punish*. London: Tavistock. [*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1976].

1977b “Nietzsche, Genealogy, History”, in *Language, Counter-Memory, Practice*. Oxford, Blackwell. [*Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos, 1988].

1980 *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester.

1982 “The subject and power”. En: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester.

Freud, Sigmund y Josef Breuer

[1895] 1974. *Studies on Hysteria*. Hammondsworth: Pelican.

Gay, Peter

1980 *Freud: a Life for our Time*. London: Macmillan.

Hall, Stuart

1980 “Encoding and decoding”. En Stuart Hall *et al.* (eds.) *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.

1992 “The West and the Rest”. En: Stuart Hall y Bram Gieben (eds.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press-The Open University.

Hoeg, Peter

1994 *Miss Smilla's Feeling for Snow*. London: Flamingo.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe

1990 "Post-Marxism without Apologies". En: *New Reflections on the Revolution of our Time*. London: Verso. [*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993].

McNay, Louis

1994 *Foucault: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Mackay, Hugh. (ed.)

1997 *Consumption and Everyday Life*. London: Sage-The Open University.

Saussure, Ferdinand de

[1916] 1960 *Course in General Linguistics*. Londres: P. Owen. [*Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945].

Schlieben-Lange, Brigitte

1987 *Pragmática lingüística*. Madrid: Editorial Gredos.

Showalter, Eliane

1987 *The Female Malady*. London: Virago.

Weeks, Jeffrey

1981 *Sex, Politics and Society*. London: Longman.

1985 *Sexuality and its Discontents*. London: Routledge.