



Jornadas de Hum.H.A.

Bahía Blanca - República Argentina

11 al 13 de agosto de 2005



Representaciones sociales.

Modos de percibir, decir y construir identidades

Víctor Arancibia

Alejandra Cebrelli¹

(Consejo de Investigación – UNSa)

Uno de los problemas centrales en los estudios sociales contemporáneos está relacionado con las representaciones. Esta es una problemática que, a su vez, se intersecta con otras dos tanto o más importantes: la relación entre las prácticas sociales, las prácticas discursivas y los habitus, en tanto nociones capaces de explicar el modo en que se construyen las identidades y las otredades haciendo posibles la percepción y comunicabilidad del mundo. Como hemos tratado de mostrar hasta aquí, la relación entre ellas es tan estrecha que no se puede trabajar una sin desarrollar necesariamente las otras.

Este abordaje nos permite afirmar que entre las palabras y las cosas, entre lo simbólico y los cuerpos, existe una gradación de mediaciones que posibilitan que esos cuerpos signifiquen o que un acto humano se transforme en texto. De esas mediaciones, las prácticas en su conjunto – discursivas, sociales e ideológicas – se destacan por su rol protagónico. La complejidad de tales procesos nos obliga a revisar los modos en que estas prácticas participan en la construcción de las representaciones sociales y, a la vez, la manera en que dichas representaciones participan y colaboran en esos procesos. Con todo ello nos proponemos un análisis que considere los diferentes niveles y funciones de la mayor parte de los elementos que participan en la mediación con la intención de evitar explicaciones simplistas que aplanan y homogenizan un proceso que no sólo es heterogéneo sino que, además, sólo puede entenderse si se lo mira en toda su complejidad.

Entre las palabras, los valores y las cosas

Como punto de partida, proponemos considerar las prácticas ideológicas como el grado máximo de simbolización en este proceso. Aquí se considera práctica ideológica a

¹ alejaceb@unsa.edu.ar

una serie de procedimientos que constituyen y son constituidos por redes de valores solidarios que condicionan la visión del mundo de los actores sociales. Las prácticas ideológicas se actúan en las prácticas sociales, mientras “se dicen” y se diseminan en las formaciones discursivas de un estado de sociedad. Funcionan como grillas a través de las cuales se percibe, se conforma y se valora el mundo aunque, desde las mismas prácticas sociales y discursivas, sean cuestionadas, resignificadas y ajustadas en un permanente juego de tensiones y distensiones. Dicho juego es lo suficientemente complejo como para requerir una breve digresión.

Entendemos por práctica discursiva el resultado de las relaciones que establece el discurso entre instituciones y procesos sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas y tipos y modos de caracterización y clasificación, focalizaciones, puntos de vista, posicionamientos, etc. Al establecer relaciones entre todos estos elementos heterogéneos, el discurso forma el objeto del que habla y accede él mismo al estatus de práctica discursiva. Así entendida, la noción de práctica discursiva implica siempre una socialidad del acto de habla y, por su localización espacio-temporal, establece una relación profunda con la historia (Foucault: 1999). En ese sentido, la práctica discursiva es un tipo particular de práctica social, uno de los tantos haceres más o menos institucionalizados sobre los cuales se sostiene tanto una sociedad y su cultura como las subjetividades que con ellas se identifican.

Así como la relación entre las prácticas discursivas con el resto de las prácticas sociales puede entenderse como una yuxtaposición sin reglas y sin jerarquías (Robin: 1979), las relaciones entre las prácticas sociales y las ideológicas tampoco están claramente estructuradas. Por el contrario, la relación entre ellas es lábil, cambiante, adecuada para dar una respuesta en cada situación comunicativa y en cada instancia socio-histórica. Esta disimetría entre unas y otras, esta no coincidencia absoluta, es lo que abre el juego de tensiones y distensiones al que antes habíamos aludido, siempre sostenido – en primer término – sobre los actos y los haceres de los agentes sociales.

Dicho de otro modo, al cambiar el modo de hacer, varían también las prácticas ideológicas y las discursivas. En este juego, las prácticas discursivas posibilitan una permanente revisión operativa de las reglas de uso y de los valores que informan dichos haceres. Lo antedicho resulta evidente al pensar, entre muchos hechos posibles, en los violentos cambios de los modos de mirar, valorar y nombrar el mundo cuando una cultura pasa del universo oral al letrado. Sin embargo, no siempre los valores son puestos en tela de juicio desde la dimensión discursiva de las prácticas; por el contrario, muchas veces

son los mismos haceres los que ponen esos valores en cuestión. Estos funcionamientos se ven todos los días, cuando – por ejemplo – no se hace lo que se dice y ello no tiene que ver con la mentira, sino con la existencia de normas ‘no dichas’ que circulan y se legitiman parcialmente en el seno de las instituciones sociales. Sin ir más lejos, basta recordar los frecuentes casos de “currículum oculto” en una escuela, es decir, cuando se promociona un proyecto institucional que no sólo no se cumple sino que, con el mismo gesto se oculta un proyecto diferente que, “en la práctica”, resulta mucho más adecuado, más efectivo, más cómodo o permite algún tipo de beneficio para alguno de sus agentes, generalmente para los que están en el poder.

Estas disimetrías entre lo que se dice y lo que se hace son muy variadas y mucho más frecuentes de lo que se suele reconocer. Cuando en ciertos momentos de una cultura las prácticas se modifican haciéndose más eficaces para los actores sociales, es posible que las prácticas discursivas no den cuenta de estas modificaciones. Las razones pueden ser múltiples. Por una parte puede que no existan los mecanismos retóricos necesarios para hacer la traducción de la “hacer” al “decir” y por lo tanto haya una imposibilidad material que sólo puede subsanarse cuando estas herramientas se construyen. Por otra, existe la posibilidad de que esas prácticas sociales resulten inconvenientes para las estructuras hegemónicas vigentes, de modo que su solapamiento a través de un discurso existente hace que pasen inadvertidas en el universo de los registros discursivos. Cuando esto sucede, unas y otras – en general – suelen responder a distintas prácticas ideológicas; sin embargo, muchas veces la gente construye e instaure haceres o modos de hacer que no responden claramente a ninguna de las ideologías en circulación aunque con el tiempo puedan ser absorbidas o resignificadas por algunas de ellas.

En cualquiera de los casos mencionados hay un proceso de invisibilización y de no coincidencia entre las prácticas discursivas y el resto de las prácticas sociales. Esta difracción entre el hacer, el valorar y el decir necesita de mecanismos de traducción ya que no sólo se trata de lenguajes diferentes sino de universos que en algún punto resultan inconmensurables. Es aquí donde la noción de representación resulta operativa para entender uno de los mecanismos sustanciales del proceso.

Desde esta perspectiva analítica, una representación funciona como un mecanismo traductor en tanto posee una facilidad notable para archivar y hacer circular con fluidez conceptos complejos cuya acentuación remite a un sistema de valores y a ciertos modelos de mundo de naturaleza ideológica. Gran parte de la capacidad de síntesis se

debe a su naturaleza parcialmente icónica, fruto de que – en algún momento de su circulación – se ha materializado por medio de este tipo de signos y, por lo tanto, su percepción y su significación son deudoras de algún tipo de imagen que la refiere y con la cual se identifica. La imagen suele tener una alta recurrencia en la formación discursiva del momento de producción, lo que le otorga ciertos rasgos hipercodificados que posibilitan su reconocimiento inmediato. Esta cristalización parcial, nunca absoluta, se suma a una circulación más o menos sostenida no sólo en el momento de producción sino también a lo largo de un tiempo que puede ser tan extendido que sus marcas de origen no sean conscientes ni significativas para los usuarios contemporáneos.

El funcionamiento descrito es fácil de reconocer en la vida cotidiana. Cuando a alguno de nosotros, miembros de la cultura occidental y cristiana, se nos pide que representemos plásticamente el amor, solemos darle forma de un corazón atravesado con una flecha. La imagen es tan habitual que oculta el origen europeo, religioso y medieval de la estrecha relación entre la noción de amor y la figura del corazón, fundado en la iconografía sacra del Corazón de Jesús. Allí también se funda la relación entre la pasión amorosa y el color rojo con la significación de sufrimiento, del dolor y del castigo como consecuencia “natural” del goce y del placer. Por su parte, la flecha que lo atraviesa resulta de la superposición de la misma iconografía sacra con una banalización del mito de Cupido, de origen grecolatino. Este complejo traslapamiento, parcial e incompleto, de representaciones y elementos icónicos de diferentes épocas y culturas en contacto constituye lo que aquí denominamos como espesor temporal de las representaciones, noción que explica no sólo el efecto semántico sino sobre todo ideológico de la figuración en cuestión.

Podemos observar que muchas representaciones sociales de alta circulación en los imaginarios modernos y occidentales, como la de la maternidad, la piedad o la caridad, tienen una fuerte deuda con la iconografía religiosa cristiana – artística o no; asimismo, otras representaciones están inspiradas en la iconografía mediática de este último siglo, como la de la Navidad cuyos colores, personajes y objetos responden a una campaña publicitaria de Coca-Cola que circuló en revistas y afiches durante la década de 1930 y que sigue circulando aún hasta nuestros días en una multiplicidad de textos que van desde los televisivos hasta los productos del *merchandising* relacionados con esta fiesta.

En este punto nos interesa destacar la notable capacidad de las representaciones sociales para archivar información y para evocar imágenes codificadas de naturaleza religiosa, artística o mediática correspondientes a distintos tiempos y ámbitos de la

cultura. De allí su aptitud para referir, por lo menos, un concepto, un rol, un modo de hacer – y de ser-, un sistema de valores y modelos de mundo de carácter cultural e histórico. Esta capacidad de síntesis es lo que les posibilita funcionar en el gozne entre las palabras, los haceres y las cosas, entre lo que se dice y lo que se hace, participando activamente en la reproducción de las prácticas y en la constitución de las identidades sociales.

Emblemas, íconos y procesos de identificación

Según lo que venimos desarrollando, podemos afirmar que la vitalidad de las prácticas se sitúa en la intersección de los valores, de las representaciones y de los cuerpos articulados de manera diferenciada, entre otras variables. Se sigue, entonces, que los valores y las representaciones forman parte de los anclajes que informarían los cuerpos en tanto constituyen sus simulacros ya acentuados en un imaginario determinado. Es el caso de un tipo particular de representaciones sociales que actúan directamente sobre la construcción y constitución de subjetividades y de pertenencias territoriales y, por lo mismo, se proponen, se legitiman y se consolidan desde las instituciones. Se trata de los íconos, es decir, de figuraciones altamente codificadas y fuertemente identitarias, generalmente construidas alrededor de una biografía legendaria, alrededor de las cuales se fundan una tradición apelando a una serie de emblemas que colaboran para hacer más eficaz su efecto aglutinador. Este tipo de funcionamientos explica la canonización de los héroes nacionales o locales, como el caso de la figura de Martín Miguel de Güemes en la cultura de Salta.

Su canonización es el resultado de un largo de un proceso de construcción que se inicia a mediados del siglo XIX y está en estrecha relación con la legitimación de la función política de las oligarquías locales en el diseño del estado del nuevo país. En el periódico *La libertad en el orden* (1859) aparece publicada por entregas, en la sección titulada “Folletín”, el texto: “Güemez - Recuerdos de la infancia” de Juana Manuela Gorriti en el cual se funda el mito. En las páginas del mismo periódico se reprodujeron una serie de documentos oficiales firmados por el gobernador *Martín Güemez*, hijo del guerrero de la independencia. La interacción que se produce entre ambas textualidades posibilita la “contaminación” entre los campos. Se pregnan los valores heroicos que así pasan del padre al hijo convalidando las acciones políticas del entonces gobernador.

A partir de este momento inicial se construye la representación que dará lugar a una iconografía güemesiana y a una serie de emblemas que la sostienen en el imaginario

salteño. Dicho de otro modo, se produjo un primer simulacro de los cuerpos sociales: un ícono sustituyó a las materialidades produciendo la puesta en marcha de mecanismos de referencialidad y de valoración. De este modo, la figura del jefe gaucho terminó portando los valores de la heroicidad, la valentía, la inteligencia estratégica, valores que – a partir de la cristalización de la representación en el imaginario – se atribuirán “naturalmente” a ciertos haceres (los del campo, los de liderazgo, los de la guerra, los de la paternidad), a un lugar social (la oligarquía) y a una pertenencia territorial (Salta).

Si bien la escritura literaria laudatoria inauguró el proceso, la producción temprana de retratos pictóricos o escultóricos la fue consolidando ya que le otorgó una gestualidad a los íconos que junto con la construcción de un cuerpo de relatos en torno al héroe hicieron visibles y comprensibles tanto los valores, las jerarquías y los haceres como las pertenencias sociales y territoriales que a partir de allí se fueron sosteniendo. Esta primera iconografía también sirvió de soporte material a las representaciones posteriores. De allí que, a lo largo del tiempo, se fuera consolidando y legitimando un ícono que colaboró en la conformación y organización de los diversos campos en los que se posicionaron y se posicionan los actores y los grupos que conforman la cultura local. Desde aquí y, a lo largo del tiempo, dichos actores y grupos produjeron – y producen – buena parte de sus propias inclusiones y exclusiones, participando en un juego en el que siempre se interpelan y se sitúan las subjetividades que responden a las sucesivas y complejas cartografías sociales y geoculturales.

Por todo lo que se ha dicho, una representación cumple un rol activo y altamente económico en los procesos de reproducción y de identificación social. Ello es posible porque cada representación es una configuración discursiva, es decir, una especie de micro-relato con una organización sintáctico-semántico-retórico-pragmática cuya capacidad de autonomía se define en cada formación discursiva. Constituye, por lo tanto, un complejo haz de elementos significantes organizados tanto en el eje sintagmático (de allí su organización sintáctica) como paradigmático (de allí su funcionamiento semántico) que propone un modo de ser referidos (una retórica) y posee varios efectos perlocutivos posibles que modelizan las prácticas al mismo tiempo que son modelizados por ellas.

Dicha retórica permite a los actores sociales “reconocer” la representación tanto en su materialidad icónica (una estatua, por ejemplo) como en su materialidad verbal (un sintagma). Ese reconocimiento coloca al agente en un rol, le otorga una jerarquía social en una instancia de comunicación determinada, señalándole una pertenencia grupal, de

clase y territorial. Desde esa posición, el agente “actúa” y “siente” o percibe de determinada manera, en respuesta a las ‘instrucciones’ implícitas en cada representación.

Siguiendo con el caso que venimos planteando, un salteño puede sentirse interpelado de manera diversa frente al desfile anual con que se conmemora el aniversario de la muerte de Güemes. Las diversas posibilidades de respuesta –rechazo, enojo, admiración, inclusión como parte del desfile o del público, indiferencia – dan cuenta de una posición y pertenencia de clase, de grupo, institucional y territorial desde donde también se configuran las diversas posibilidades del hacer: se puede participar en el desfile (en el rol de “gaucho” o de “militar”, como miembro del público – ya sea en el “palco oficial” o fuera del mismo, o como comerciante al menudeo – vendiendo banderitas, gaseosas o choripanes); también se puede seguir con la vida cotidiana y, en ese caso, como circular por la ciudad se vuelve terriblemente engorroso, manifestar la indiferencia, molestia o indignación que le produce la conmemoración de modo verbal o gestual.

Por otra parte, la dimensión histórica de la representación permite rastrear su campo de posibilidades y su régimen de decibilidad en cada época y, desde aquí, establecer las variabilidades semánticas y pragmáticas que se producen en cada estado de sociedad. Esto quiere decir que las representaciones permiten “fechar” ciertos funcionamientos sintáctico–semántico–retórico–pragmático–ideológicos en los imaginarios sociales de una cultura determinada.

Siguiendo con el caso al que venimos aludiendo, podemos ver que las configuraciones discursivas relacionadas con Martín Miguel de Güemes reaparecen de modo notable cuando se elabora la propaganda oficial durante las gobernaciones de Juan Carlos Romero (1995-1999,² 1999-2003). Durante los primeros meses de su primer mandato, los medios de comunicación locales hicieron circular el poncho rojo y negro con la figura del prócer en el medio y debajo un letrero que recordaba las fechas de su nacimiento y muerte. Poco después apareció el mismo poncho, esta vez con la imagen sobreimpresa de Juan Carlos Romero cuya gestualidad imitaba a la del retrato de Güemes que estaba reemplazando. Más abajo se leía un letrero con la fecha del inicio y término de su primer mandato.

Dicha publicidad apelaba a una serie de índices de carácter histórico (el poncho rojo con la banda negra -índice del luto “eterno” de los lugareños por la muerte del prócer- y uno de los retratos más famosos de Güemes) a la vez que engendraba una nueva

² Este proceso ha sido estudiado por Gabriela Farah en su tesis de grado *La inscripción del discurso político en el periodístico* presentada y defendida en la Universidad Católica de Salta (1999).

referencialidad (la figura del gobernador entonces recientemente electo sobreimpresa a la del héroe gaucho) que, al sumarse a los íconos de la salteñidad en vigencia, generaba una nueva identificación entre dicha salteñidad y el partido político gobernante. La estrategia publicitaria oficial terminó de consolidarse con la “creación” de la bandera de la provincia “realizada” por los estudiantes del nivel medio de Salta durante un concurso cuyas bases prescribían los colores y los elementos a utilizar. El símbolo fue el resultado de la intersección de los diversos íconos circulantes: el poncho, Güemes–Romero y la salteñidad emblematizada en el escudo provincial.

Este traspaso de un ámbito a otro estuvo acompañado de procesos de re-fundación de tradiciones que vincularon las prácticas estatales entre sí con la finalidad de posibilitar la identificación de los valores históricos de la representación con la situación socio–histórica contemporánea. Por lo tanto, la incorporación de esta representación actualizada dentro de la gramática del discurso político del estado provincial produjo una resemantización que generó nuevos mecanismos de percepción y de recepción que se pueden registrar sólo a partir de 1996.

Dicha gramática se fue consolidando a lo largo del segundo mandato. Durante esos años, se trabajó sobre la silueta del monumento a Güemes acompañada de la leyenda *Gobierno de Salta* como logotipo del Estado provincial. No es de extrañar, entonces, que al reconocer dicha silueta se construya en el receptor local un fuerte sentimiento de pertenencia al imaginario oficial del Estado provincial, efecto de recepción que antes de estos años hubiera sido imposible.

La efectividad de este tipo de mecanismos identitarios se debe a la alta capacidad de circulación de las representaciones en las formaciones discursivas. La recurrencia resultante integra estas configuraciones a diversos tipos de textos y, además, les permite constituir matrices sintáctico–semántico–retórico–pragmático–ideológicas que informan el proceso mismo de producción–recepción de las prácticas, desplazando el sentido gracias a la acción de los valores que se sobreimprimen en el proceso. Al actuar sobre las prácticas, el mecanismo funciona como paradigma de los roles desde donde se construyen las interacciones dentro de una misma práctica social y entre prácticas diferenciadas, con lo cual da forma (con-figura) la impronta de lo social en los cuerpos. Los anclajes de las representaciones se producen en la coordenada espacio-temporal y social que produce la visibilización de las mismas tanto en las prácticas sociales como en las prácticas discursivas que cada uno de los actores realiza cotidianamente.

Siguiendo con el mismo caso, la iconografía relacionada con Güemes va configurándose a lo largo del tiempo como un signo inclusivo a partir del cual se fueron generando procesos imitativos de conductas marcadamente ideológicas, conductas que se siguen espectacularizando en el desfile anual ya aludido. A lo largo del mismo, es posible identificar no sólo los roles (patrón-peón, masculino-femenino, civil-militar, entre otros), sino también haceres y jerarquías sociales que aluden a un modo de producción de tipo agrario y patriarcal que se resiste a desaparecer en la provincia y sobre el cual se sostiene un conjunto de prácticas sociales, ideológicas y discursivas que hacen de la salteña una cultura altamente conservadora. Si recordamos que al desfile y a todos los actos oficiales que se llevan a cabo en la provincia se suma no sólo la bandera argentina sino la salteña, se entenderá la fuerza cohesiva de estos emblemas en el imaginario local.

El proceso descrito posibilita la cohesión de los diferentes grupos y clases, brindando los núcleos de significación que permiten interpretar y otorgar sentido a las prácticas de los cuerpos. De este modo, se perciben imágenes de lo propio y de lo ajeno (en este caso de la “salteñidad” y, en lo no dicho, del “romerismo”) que se aceptan o rechazan según el grado de identificación así construido. Este reconocimiento – realizado a través de la percepción del hacer de sí mismo y de los otros – establece los parámetros de la recepción de las representaciones en cada situación de comunicación. Como consecuencia, se produce un mecanismo enunciativo en el que las representaciones prescriben los modos de inscripción e intentan prescribir, también, los modos de recepción. Se construyen, así, índices de referencialidad³ que permiten la articulación y la nominación discursiva por una parte y por otra, la construcción y diferenciación de identidades.⁴

Poder hacer, poder decir, poder representar

Reflexionar sobre la problemáticas de las prácticas, los discursos y las

³ Imágenes, palabras, frases o gestos que de manera casi inmediata producen un proceso de remisión a una serie de significaciones que funcionan como su referencia. Este movimiento es un proceso que se naturaliza en el hacer social y discursivo incorporándose como parte de un juego casi pavloviano de estímulo-respuesta. La concientización y, por ende, la resignificación de estos índices es posible en la medida en que, al analizarse, pierdan su carácter transparente y se les devuelva una opacidad que haga visible la diferencia entre la representación y lo representado.

⁴ Al respecto, es interesante observar cómo la iconografía aludida, relativa a la “patria chica”, invade las otras prácticas actualizando fuertes procesos identitarios que se diferencian el territorio del de la “nación”: la bandera salteña ya es parte de los actos de las escuelas, se la lleva a torneos deportivos y hasta funciona como la identificación de los representantes locales en los diversos ámbitos. Sin ir más lejos, hay que recordar el pequeño escándalo producido durante la emisión del *reality show* “Operación Triunfo” en su versión 2002 en la que la aparición de la bandera sirvió de medio para mostrar la “discriminación” del “puerto” para con el “interior”.

representaciones implica necesariamente abordar las relaciones de poder que se establecen en cada una de las instancias mencionadas. Tanto la reproducción como la diseminación y las posibles alteraciones y/o modificaciones de las representaciones sociales implican la puesta en funcionamiento de estrategias de poder por parte de cada uno de los actores y de los grupos sociales que intervienen.

Como lo planteamos anteriormente, poder hacer, poder decir y poder representar implican necesariamente luchas, conflictos, enfrentamientos, negociaciones, acuerdos, sometimientos y, en algunos casos, liberaciones. Es que en cada instancia socio–histórica entran en juego los modos de actuar, las formas de percibir y de significar los haceres sociales e individuales. Asimismo, también participan en el juego las estrategias que posibilitan a “los unos y los otros” reconocerse, situarse y diferenciarse.

Esta lucha constante tiene como resultado una serie de representaciones que sitúan y localizan a los representados en la cartografía social que establece sus propios límites y espacios fronterizos. Se produce una consolidación de las representaciones que se muestra como “natural” y, por consiguiente, tiende a la perpetuación y trata de escaparse de los posibles cuestionamientos. “Así se hizo siempre” suele ser una respuesta habitual a los pedidos de explicación de los haceres hegemónicos, que se postulan como universales y producen un efecto de verdad.

De esta manera cuando se engendra una representación en y desde las relaciones de poder, adquiere un valor casi incuestionable. Esto produce varios efectos: por una parte, se delimita el espacio social entre un aquí y un allá, instaurando lugares ideológicos – que, inclusive, pueden ser geoculturales – desde donde se construyen las identidades y las alteridades; por el otro, se produce el desconocimiento, la diferenciación sociocultural que, bajo el engañoso lente de las representaciones se percibe como si fuera una sola y, además, desde un punto de vista que se presenta como el único existente. De este modo, se homogeneiza el campo perceptivo para que la mirada apunte sobre lo igual y no sobre las diferencias eliminando los conflictos que se desarrollan en el interior de los grupos sociales. Como consecuencia, se pierde la percepción de la totalidad en tanto la diferencia se vuelve inasequible o, por lo menos, se disfraza detrás de una supuesta igualdad. Precisamente los medios de comunicación construyen imágenes y frases categóricas que se receptionan como verdad absoluta por parte de la comunidad de “lectores”. La estrategia de la totalidad hace que se modifiquen los modos de percepción

que, por ejemplo, operan a la hora de leer los textos mediáticos.⁵

Un grado extremo de este proceso lo constituye la borradura de las diferenciaciones y matices que una representación tiene en los imaginarios sociales. Este es el caso de la representación del piquete y de los piqueteros en relación con la criminalidad y el terrorismo que se construyó en los medios oficialistas salteños durante los cortes de la ruta 34 entre mayo y junio del 2001. Esta figuración, según ya vimos, no sólo obnubilaba sino que ocultaba y negaba las otras representaciones circulantes en la zona.

Este procedimiento mediático de obliteración de la diferencia y sus matices impacta directamente sobre haceres cotidianos, propiciando el control social de los cuerpos (Foucault: 1989; 1990a y b; 1991a y b; 1992a, b y c; 1994; 1999). De allí que las instituciones, sobre todo, utilicen este procedimiento como medio para engendrar modos de disciplinamiento y autodisciplinamiento que se ejercitan en, sobre y desde el cuerpo.

Como ya dijimos, cuando las prácticas de los actores sociales responden a ciertas representaciones muy estimadas socialmente es porque estos han sido seducidos por la esperanza de lograr un reconocimiento, una legitimidad u ocupar un lugar de privilegio. No nos extraña, por lo tanto, que los representados muchas veces hagan esfuerzos notables por responder a una imagen valorada positivamente en ese estado de sociedad. Podemos citar al respecto los esfuerzos casi sobrehumanos que hacen los agentes sociales para responder a los estereotipos masculinos y femeninos en boga: cirugías brutales, dietas de hambre, implantes insalubres, entre otros muchos haceres que constituyen una agresión evidente al propio cuerpo.

Esta constituiría una de las funciones más importantes que cumplen las representaciones en relación al poder: asegurarle mayor ductilidad en su ejercicio. Al mismo tiempo, tanto su capacidad de síntesis como la obliteración de las diferencias posibilitan que los representados “nieguen” su propia diversidad autopercibiéndose como “idéntico” a un estereotipo determinado lo que facilita la aglutinación social. Agrupados y regionalizados disciplinadamente, los grupos se hacen visibles a los ojos del control y del ejercicio del poder. Esta visibilidad hace que los factores de disciplinamiento sean más eficaces.

Este funcionamiento de las representaciones lleva al representado a confundirse con

⁵ Los mecanismos de la percepción y de la producción de textos mediáticos en las actuales condiciones de producción posibilita rastrear – en un mismo espacio y en un mismo soporte – unas variedad de estrategias de producción, de recepción, cognitivas, entre otras que se ponen en juego. Asimismo, los medio funcionan como un hipertexto que contiene y permite la circulación de una pluralidad de textualidades y discursos que aparecen dispersos en el contexto social construyendo nuevos modos de leer, de percibir y de hacer (Arancibia: 1999 a y b, 2000 a y b, 2001, 2002 a, b y c)

la representación que lo hace visible en las redes sociales y comunicacionales. Eso no quiere decir que los representados acepten siempre y en forma pasiva las representaciones que se les imponen desde la hegemonía.⁶ Michel de Certeau da cuenta de este procedimiento mediante el uso de la metáfora de las fotos “movidas”, donde

“un margen aparece sobre los bordes de los marcos y de las instituciones: es el sitio de una sospecha que retira a los representados de sus representaciones y abre el espacio de un retroceso”. (1995:194)

Esta metáfora permite avistar a los hombres concretos que como espectros tratan de salir del lugar donde están confinados y moverse fuera de las lógicas de la visibilidad que los poderes han construido.

En ese sentido, es posible entender fenómenos como los de los cacerolazos, los piquetes, las marchas u otras formas de “tomar” la calle y de imponer el cuerpo del representado – no sólo social sino también individual – va los medios y, desde allí, mostrarle al poder de turno su capacidad de quebrar la cartografía social invadiendo otros lugares, estableciendo otros recorridos e instaurando modos de hacer no previstos por la hegemonía.

Sean planificadas o no, este tipo de acciones puede naturalizarse y, de hecho, sucede precisamente en los casos citados. En un primer momento, las marchas de las Madres de Plaza de Mayo como los piquetes y los cacerolazos instauraron nuevas representaciones que, a lo largo del tiempo y con la recurrencia previsible se han simplificado perdiendo su efectividad para hacer visibles las diferencias. La consecuencia de este proceso de debilitamiento del impacto primero es que terminan siendo fagocitadas por la hegemonía y todo su aparato mediático e institucional. Sin embargo, en este juego de tensiones, rupturas, resignificaciones y absorciones se quiebra la aparente inmovilidad y eternidad con que el poder postula su propia iconografía dejando entrever –aunque sea por unos instantes- la compleja heterogeneidad del tejido social.

Abriendo el debate

Estas reflexiones teóricas sobre los modos en que se construyen y las funciones que tienen las representaciones nos remite al conjunto de preguntas que nos formulamos

⁶ Para que esto suceda no es necesario que los agentes tengan un alto grado de instrucción. Por ejemplo, durante la colonia en San Miguel de Tucumán fueron acusadas por ejercer la hechicería pública una serie de mujeres de origen socio-cultural y étnico diverso. Si bien una de ellas no pudo evitar su sentencia a tormentos y su posterior ejecución, la mayoría pudo evitarlo corriéndose del lugar de la bruja y asumiendo otra representación muy estimada en esa sociedad como la de la india cristianizada o la de la viuda indefensa (Cebrelli: 2004).

implícitamente a lo largo de este trabajo: ¿de qué manera operamos sobre problemas sociales complejos, diversos, contradictorios, dispersos sin producir una reducción violenta que “aplane” la heterogeneidad social por medio de los distintos sistemas explicativos?, ¿cuáles son los procesos intervinientes cuando un actor social produce un gesto y, en ese mismo instante, moviliza un complejo sistema de mediaciones que se ocultan tras el mismo gesto?, ¿cuáles son las mejores herramientas que posibilitan rastrear esos procesos –concientes y no concientes– que hacen de las prácticas sociales el núcleo de las conservaciones y transformaciones de una sociedad determinada?, ¿de qué forma se pueden establecer las conexiones entre la ideología, los discursos, los haceres y la multiplicidad de posibilidades que se generan en un acto?, ¿qué relaciones entablan con los procesos identitarios que, en tanto actores sociales, nos llevan a reconocernos en ciertas prácticas y a percibir la otredad con la misma fuerza de la identificación?, ¿cómo el poder ingresa en este complejo mundo de representaciones impuestas, autoimpuestas, asimiladas, reproducidas y transformadas?

A lo largo de este trabajo hemos puesto a consideración las respuestas que, hasta el momento, hemos construido como equipo y en forma individual. Son también la consecuencia de ciertas preguntas iniciales que, a lo largo de los años, se fueron convirtiendo en obsesión pero también en pasión. Precisamente, el carácter pasional de esta problematización sumada a la complejidad del objeto y a la convicción de que las teorías son siempre locales son algunas de las variables que impiden la clausura de esta propuesta teórica. Por el contrario, consideramos que su carácter tentativo y abierto al diálogo constituye el valor intrínseco de esta propuesta teórica.

Las respuestas siguen siendo parciales y parcializadoras pero, al menos, nos ponen frente a la posibilidad de discutir sobre ellas tratando de movilizar las representaciones (“nuestras propias representaciones”) de los cómodos lugares en que se asientan. La idea de una foto movida, de una imagen fallida, de una espectralización de los contornos de las figuras, la deformación de los gestos cotidianos parece que es la tarea que nos espera al menos para no reconocernos en las representaciones que nos sitúan en los lugares donde no queremos estar. Se trata, finalmente, de recordar que nuestros actos son y deben ser responsivos, es decir, capaces de dar una respuesta a las peticiones de la hegemonía con un cierto grado de libertad.

BIBLIOGRAFÍA