

DEL DISCURSO DE PODER HACIA EL LENGUAJE DE LA LIBERTAD

*Enrique Alejandro Velasco Castillo**

En dos brillantes ensayos titulados “Televisión: cultura y diversidad” y “El pacto verbal”¹, Octavio Paz introduce varias ideas sugestivas; en primer lugar, establece que dentro del concepto de sociedad existe una dicotomía entre cultura y civilización, en donde la sociedad es un lenguaje y, dentro de ella, la cultura es un sistema simbólico, determinado por la nominación de sus partes constitutivas (objetos y hombres) y la generación de instituciones que cohesionen a sus miembros a través del tiempo. Afirma también que el hombre es parte integrante del concepto de lenguaje; inmerso en sus estructuras y dinámicas. Más adelante, al hablar de las civilizaciones, nos aclara que se trata de sociedades de culturas. Estas sugerencias se nos antojan supremamente ricas en derivaciones de diversos órdenes.

* Alumno de la carrera de Literatura.

1 Los fragmentos que nos interesan de los discursos en mención, pronunciados por Octavio Paz y tomados del libro *Hombres en su siglo*, Barcelona, Seix Barral, 1990, son transcritos a continuación: “Hay una palabra rival de cultura: civilización”. y más adelante: La oposición entre cultura y civilización es bastante más profunda de lo que se piensa... ¿Qué es cultura entonces? En el sentido limitado al que me he referido, es el conjunto de cosas, instituciones, ideas e imágenes que usa una sociedad determinada, ya porque las haya inventado o porque las haya heredado o porque las haya adoptado de otras culturas. Una cultura es ante todo un conjunto de cosas... La sociedad, al instituirse, también se nombra y así se distingue de otras sociedades... Así, cada sociedad y sus miembros ingresan en el universo de los hombres, en el mundo de los signos: la sociedad es un lenguaje... La cultura no sólo es material (cosas) e instituciones (estructuras sociales), sino que es signo (idea, concepto)... Esto nos revela otra característica esencial: la cultura, todas las culturas, desde las primitivas hasta la contemporánea, son sistemas simbólicos... El hombre no sólo se sirve del lenguaje, es lenguaje productor de lenguaje... Allí donde aparece la traducción, el concepto de cultura, esencialmente antropológico, resulta insuficiente y debemos usar el concepto, eminentemente histórico, de civilización. Una civilización es una sociedad de culturas unidas por una red de creencias, técnicas, conceptos e instituciones”. En cuanto al problema de los medios de comunicación, afirma: “Los medios, como su nombre lo indica, no son lenguajes... Así, hablar del lenguaje de la televisión o del cine es una metáfora: la televisión transmite el lenguaje pero, en sí misma, no es un lenguaje. Ciertamente, puede decirse —de nuevo como figura o metáfora— que hay una gramática, una morfología y una sintaxis de la televisión, no una semántica. La televisión no emite sentidos, emite signos portadores de sentidos... Los medios no son el mensaje: los medios son la sociedad”.

En primer lugar, vemos como Paz habla de una intertextualidad de las estructuras culturales que denomina civilización, en donde el nexo entre estas culturas viene dado por la traducción como mecanismo que hace posible el intercambio discursivo entre ellas. Esto determina entonces el contexto (histórico, si se quiere) en el que estas culturas unidas por una relación de inter-texto hacen posible el surgimiento de una civilización. ¿Pero qué sucede al interior de culturas como la nuestra en donde se da una amalgama de elementos culturales igualmente válidos y diversos que constituyen, finalmente, la realidad del acervo americano?² Proponemos, entonces, el concepto de intra-texto como parte complementaria al inter-texto; de manera que la concepción de contexto histórico, social y cultural se componga de tales elementos de análisis.

Hecha la anterior anotación, nos parece relevante retomar el camino en donde Paz se refiere a la sociedad como un lenguaje. Desde luego, es sustraerse de la complejidad lingüística existente a niveles socioléxicos, dialécticos o idioléxicos, pero nos será útil para adelantar un análisis a otros niveles, nos referimos a los de la semiología psicológica. Vemos en un ensayo de Roland Barthes dedicado a la imagen³, cómo el hombre encuentra aterrador el no poder identificar(se con) los signos sociales que se generan a su alrededor, por esta razón establece toda suerte de artificios paradigmáticos y connotativos que disminuyen este riesgo en gran medida. Un claro ejemplo de esto es la formulación de símbolos que trascienden los lenguajes, de manera que *rojo* significa *pare* tanto en Nueva York como en El Cairo. ¿Qué sucede entonces cuando la labor connotativa es demasiado profunda y los medios se transforman de eso —medios— a fuerzas generadoras de conductas? Es lo que Barthes denomina *heterodirección*. A este respecto nos parecen valiosas las aportaciones de Umberto Eco, quien nos advierte que, al contrario de lo que podría parecer, con la dinámica del *rating* no son los espectadores los que determinan la calidad y/o permanencia de un determinado programa en el aire, sino que es el *establishment* massmediático el que determina, por medio de

2 Para utilizar terminología de García Canclini: "Culturas híbridas".

3 Roland Barthes, *Lo obvio y lo obtuso*, Barcelona, Paidós, 1995: "En toda sociedad se desarrollan diversas técnicas destinadas a *fijar* la cadena flotante de significados, con el fin de combatir el terror producido por los signos inciertos: una de estas técnicas consiste precisamente en el mensaje lingüístico. Al nivel del mensaje literal, la palabra responde, de manera más y menos directa, más o menos parcial, a la pregunta *¿qué es eso?*" y más adelante: "Por supuesto que, fuera de la publicidad, el anclaje puede ser ideológico y esta es, sin duda, su función principal; el texto conduce al lector a través de los distintos significados de la imagen, le obliga a evitar unos y a recibir otros; por medio de un *dispatching*, a menudo sutil, lo teledirige en un sentido escogido de antemano".

intrincados recursos de sugestión, los gustos de la audiencia⁴. Es entonces visible que la influencia de los medios no se limita a las esferas del entretenimiento o la información, sino que hace parte de los elementos de cohesión, control y adoctrinamiento de que dispone una sociedad moderna. Retomando las palabras de Paz: *los medios son la sociedad*.

Pero, y aquí debemos ser muy cuidadosos, los medios masivos son solamente vehículos, contingencias e históricamente no nos es posible afirmar que nuestra sociedad *teledirigida*, si nos es dado utilizar este término, sea la única que se ha preocupado por procurar a sus integrantes algún tipo de adoctrinamiento cultural⁵. La iconosfera de la que habla Cohen-Seat ha existido desde hace bastantes siglos. ¿Qué es lo que hace entonces que la situación actual sea especial? Aún mejor: ¿Es la situación actual especial? Sin duda.

Antes de abordar tales preguntas detengámonos en una polémica sobre la cual gravitará nuestro análisis posterior: ¿Es la nuestra realmente una cultura de la imagen? Barthes opina lo contrario, aduciendo que es el texto el que otorga fundamentalmente el carácter connotativo a la imagen, si bien reconoce que existen recursos al interior de la imagen que permiten hacer esto, se trata de artificios técnicos y no de lenguajes como tal⁶. Pero, si como dice Barthes, el texto es un

4 Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Tusquets, 1995: "La mayor parte de las investigaciones psicológicas sobre la visión ante la pantalla de televisión tienden en cambio a definirla como un particular tipo de recepción en la intimidad, que se diferencia de la intimidad crítica del lector para adoptar el aspecto de una entrega pasiva, de una forma de hipnosis... En lugar de ser el espectador el que modifica el gusto del programa, es una inconsciente política cultural la que determina al espectador... Además, esta masa de *observadores* pasivos en el transcurso de unos decenios verá (en gran parte el hecho se ha producido ya) uniformarse los propios estándares de cultura y de gusto, según un límite de *promiscuidad afectiva y mental*. La percepción del mundo circundante es fundamental para la formación del individuo y para la orientación de su conducta; ahora bien, esta percepción del mundo (esta suma de experiencias) tiende a hacerse hipertrófica, masiva, superior a las posibilidades de asimilación; e idéntica inicialmente para todos los habitantes del globo". Es arriesgado pretender que la recepción de tal información sea, en efecto, completamente pasiva. Ha quedado demostrado que el televidente, en efecto, participa de tal información de diferentes maneras.

5 Eco, *op. cit.*, "Recordemos que una educación a través de la imagen ha sido típica de todas las sociedades absolutistas y paternalistas; desde el antiguo Egipto hasta la Edad Media. La imagen es el resumen visible e indiscutible de una serie de conclusiones a las que se ha llegado a través de la elaboración cultural y la elaboración cultural que se sirve de la palabra transmitida por escrito pertenece a la élite dirigente, mientras que la imagen final es construida para la masa sojuzgada".

6 Barthes, *op. cit.*: "Hoy en día parece ser que, en cuanto a la comunicación de masas, el mensaje lingüístico está presente en todas las imágenes: bien bajo forma de titular, texto explicativo, artículo de prensa, diálogo de película o *globo de cómic*; esto demuestra que no es demasiado exacto hablar de una civilización de la imagen: aún constituirmos y quizá más que nunca, una civilización basada en la escritura... con respecto a la libertad de significación de la imagen, el texto toma un valor *represor*...".

factor represor de la libertad de interpretación de la imagen, vemos que, paradójicamente, se encarga también de liberar al espectador del horror de la incertidumbre semiológica. No podemos, entonces, ser tan tajantes en nuestras afirmaciones, profesor Barthes. Aceptemos sencillamente que, si bien la imagen —con sus respectivos medios— no es un lenguaje, si se trata de un poderoso vehículo de significación, que en la actualidad tiene a su alcance innumerables recursos mediante los cuales *aprovechar* a sus audiencias.

Retomemos las preguntas formuladas arriba. En primer lugar, lo que hace este contexto —histórico, cultural, etc.— especial, es la masificación absoluta del fenómeno de heterodirección, trascendiendo las fronteras de lo nacional y las barreras del lenguaje. Gracias a la televisión por satélite (v. gr.: las populares antenas parabólicas), los niños de toda América se enteran —y por tanto, desean— el juguete de última moda, mientras papá *se deleita estando al día* vía CNN. En el primer caso, el niño no necesita conocer *a priori* las características del producto para, automáticamente, desearlo y en esto la imagen es muy sugestiva (tenemos conocimiento de causa). En el segundo caso, la fruición de dicho servicio obedece generalmente a tendencias *snob* para lo cual, está demostrado, no es indispensable dominar el inglés. De esta manera, la mitad del globo está inmerso en dinámicas de fruición y heterodirección relativamente unificadas.

Pero, —y esto sí que es entretenido— si las señales de los satélites abarcan todo el mundo, ¿cuáles son las razones que han impedido que Oriente sucumba catastróficamente ante tales dinámicas? Advirtamos en este punto que las menciones a Oriente u Occidente son meras abstracciones simplificativas de las que, escapando de dichas generalizaciones, encontramos los casos de Cuba, Kuwait y, más recientemente, las naciones que conformaban la antigua Unión Soviética. Pues bien, sabemos que se trata de razones de orden político, del calibre de las que apuntan a que es imposible hablar de consumo orientado por los medios en un país que es comunista, de lo que desprenderemos que la heterodirección de consumo es una virtud de los países capitalistas. Sí y no; aquí, si bien nos parece útil hacer la distinción entre heterodirección de consumo y heterodirección política, en este caso trataremos de hablar de este fenómeno como una entidad conjunta, sin distinciones. Lo anterior obedece a que nuestro análisis tomará otros rumbos, pero antes enunciemos el segundo gran grupo de razones que impiden que Oriente quede sumido en estas tensiones; se trata de las razones de índole religiosa. Nos parece relevante mencionar el caso de Afganistán, entre otras naciones del medio oriente, donde el resurgimiento de totalitarismos religiosos pugna por eliminar la influencia occidental de sus hogares (prohibiendo la televisión, la música y todo aquello que *huela* a Occidente). Pensamos que son circunstancias válidas, pero que, a la larga, sólo nos permitirán un análisis sincrónico del problema. Entremos, pues, en materia.

Las dos grandes culturas que serán objeto de nuestra disertación serán la china y la japonesa. Se trata de lo que denominamos culturas logográficas en relación con su lenguaje específico, de cuyo vehículo es el logograma⁷. Nuestro razonamiento gira alrededor de la capacidad de significancia que los caracteres chinos y japoneses encierran y su papel dentro de la preservación de la coherencia cultural. No trataremos aquí las diferencias dialectales o de cualquier otra categoría que de, por sí, son importantes; trataremos mejor lo que es común dentro de estas lenguas y a ellas entre sí. Los caracteres chinos datan de hace unos 3.500 a 4.000 años; casi todo caracter chino representa un semantema y, en la medida en que la estructura interna del caracter no da cuenta de su respectiva pronunciación, —sino en los casos particulares de caracteres compuestos mezcla de clasificadores semánticos con signos fonéticos o *hsie-sheng*—, los dialectos hablados del chino son notablemente distintos, mas su correspondencia escrita ha permanecido relativamente inalterada desde el siglo IV d. de C. aproximadamente. El caracter chino se compone de 214 radicales y 20 ó 30 trazos distintos. El japonés, por su parte, utilizó desde sus inicios caracteres tomados del chino de manera que en la actualidad se cuentan alrededor de 2.000 caracteres comunes, junto con signos fonéticos propios, lo que determina su vasta complejidad. Hasta el momento nos hemos dedicados a enumerar una serie de datos referenciales. Lo que nos interesa es resaltar la sorprendente permanencia de tales caracteres y su resistencia a desligarse de sus respectivos significados, por encima de las infinitas permutaciones que ocasiona la oralidad. Las preguntas que surgen de inmediato son sugestivas: ¿permite la cultura de un-sólo-significado-encerrado-en-un-sólo-grafema la permanencia de tales sistemas ante el paso del tiempo y los embates culturales? ¿Puede ser analizada una cultura por vía del estudio de sus formas de abstracción visual del lenguaje? Para intentar responder a esta pregunta utilizaremos la premisa expues-

7 Sobre la cuestión de la escritura china como vehículo logográfico más que ideográfico véase: "Los orígenes de la escritura en China: Escrituras y contextos culturales" por David N. Keightley en: "Los orígenes de la escritura", Wayne Senner, *et al.*; México D.F., Siglo XXI Editores, 1992, en donde se lee: "La cuestión de la pictografía tiene su importancia porque incluso la temprana escritura china, *como escritura*, era logográfica y no, como se afirma con frecuencia, ideográfica. Es decir, que los chinos, una vez empezaron a escribir una verdadera escritura, utilizaban signos para registrar palabras; no las utilizaban para trazar imágenes o ideas aun cuando es posible que en su origen se hayan empleado elementos pictográficos para construir los logogramas y registrar los sonidos de las palabras". A este respecto es interesante la posibilidad de que sean las culturas con orígenes escriturales ideográficos las que hayan efectuado con mayor facilidad el tránsito de tales signos a las formas alfabéticas. En un ensayo de Frank Moore Cross, "La invención y el desarrollo del alfabeto", en la compilación arriba mencionada: "Toda escritura alfabética deriva por último de un alfabeto antiguo canaanita y su descendiente inmediato, el alfabeto fenicio lineal temprano". Nos parece importante esta distinción por cuanto hace referencia al surgimiento de los sistemas alfabéticos de Occidente y el cercano Oriente: protocanaanita, fenicio, hebreo, griego y, eventualmente latino.

ta por Barthes, de que la *psique* humana está articulada a manera de lenguaje⁸, en este orden, opinamos que la organización mental de una cultura se encuentra estructurada de acuerdo con sus medios formales de representación lingüística; de tal manera que, en contraposición con China y Japón, la cultura occidental alfabética permite la abstracción ilimitada de significados en torno a un mismo significante, lo que permite el surgimiento del idiolecto y la emancipación del individuo con respecto a su entorno lingüístico, social y cultural. Este problema, en lo que a Occidente respecta, lo analizaremos con mayor detenimiento, pero antes, huelga decir que la cohesión y el sentido de pertenencia alcanzados por las culturas orientales que nos atañen, probablemente tienen sus raíces en este problema. En la actualidad, el ejemplo claro es el obrero japonés y su absoluta lealtad hacia las esferas de dominio laboral, que tipifican la macroestructura de poder en la que el trabajador se diluye, sacrificando su bienestar personal por la supervivencia y hegemonía de la empresa. En Occidente, la multiplicidad de permutaciones que ofrecen los signos lingüísticos obliga al individuo a la interpretación y contextualización mediante diversas operaciones lógicas. Es por esta razón absurdo pretender que una doctrina como el Zen, de formas y contenidos que trascienden toda lógica, pueda generar muchos adeptos en nuestro hemisferio⁹. Si bien es cierto que la mayoría de religiones occidentales iconizan sus doctrinas por medio de crucifijos, santos y toda suerte de objetos, esto obedece a la necesidad de alogizar sus doctrinas para evitar la crueldad de los signos contradictorios que ya hemos mencionado.

-
- 8 Barthes, *op. cit.*: “La imagen, en su connotación, estaría constituida por una arquitectura de signos extraídos de una profundidad variable de léxicos (de idiolectos), y cada léxico, por “profundo” que sea, seguirá estando codificado, si, como actualmente se piensa, la misma *psique* está articulada como un lenguaje; es más, cuanto más se “desciende” a las profundidades psíquicas de un individuo, más se rarifican los signos y más clasificables se vuelven...”.
- 9 Refiriéndose al arte de Cy Twombly, Barthes, *op. cit.*, nos dice que éste: “...ocupa su rectángulo (el cuadro) siguiendo el principio de *Enrarecimiento*, es decir, del espaciamiento. Esta noción es fundamental en la estética japonesa, que no conoce las categorías kantianas del espacio y tiempo, sino la del intervalo, más sutil (en japonés *Ma*)”. Aunque nuestra discusión maneja otras premisas, nos parece válida esta distinción en cuanto el arte de Twombly refleja en cierta forma ese devenir alógico de la *psique*, del que nos ocupamos. En otro de sus ensayos en esa misma obra, Barthes, ocupándose ahora de los semiogramas de Masson, afirma: “...al mirar (principalmente) hacia el ideograma chino, Masson no sólo reconoce la admirable belleza de esta escritura; además, apoya la ruptura que el carácter ideográfico aporta a lo que podríamos llamar la buena conciencia escrituraria de Occidente: ¿Acaso no estamos convencidos, en nuestra soberbia, de que nuestro alfabeto es el mejor? ¿El más racional? ¿El más eficaz?” y unas líneas más adelante: “Un hermoso testimonio acerca del impenitente etnocentrismo que reina, incluso, en nuestra ciencia. La verdad es que rehusamos el ideograma porque en Occidente nos empeñamos sin cesar en sustituir el imperio del gesto por el de la palabra... tenemos interés en creer, en sostener, en afirmar científicamente que la escritura no es más que la “transcripción” del lenguaje articulado; el instrumento de un instrumento...”.

Vemos entonces que el transcurrir de la historia ha demostrado la no permanencia absoluta de conceptos tan elementales —para nosotros— como el de la personalidad. Así, en la Grecia antigua, en lugar de conciencia individual, el hombre hace parte de una estructura social y natural total de la que es parte constitutiva y funcional más que elemento delimitable y unitario¹⁰. Este concepto evoluciona para dar lugar al *individuo* en todo el sentido de la palabra; miembro de una estructura social de la que se puede aislar en cualquier momento. Pero es a partir del siglo XIX que ocurre un fenómeno interesante: la masificación de la urbe decimonónica genera la dilución de la personalidad en medio del todo social; de la *masa*. Podemos rastrear en esta etapa el comienzo del problema que llamaremos *paradoja de la dilución*, pues, como se hará visible posteriormente, el individuo se encontrará ansioso de pertenecer a una unidad, ya sea nacional —en el caso del nacionalsocialismo alemán, cuyas consecuencias son visibles, incluso, en la actualidad y que está de sobra recordar—, de orden partidista —escisiones de partido que conforman un importante episodio en la historia de nuestro propio país— o, incluso, intra-textuales en el seno de una sociedad determinada (como son los casos de las pandillas juveniles, con todos sus rituales tribales de aceptación y pertenencia)¹¹. La paradoja se cierra en el momento en que el hombre pierde su individualidad y sucumbe ante el discurso de poder, bien sea de orden político (propaganda) o cultural (massmediático/publicitario). Sin duda alguna, esta pérdida de la identidad constituye un signo de los tiempos, de manera que el contacto con la masa genera desadaptación, soledad y en casos extremos, violencia (v. gr.: “Estar perdido entre la multitud”).

10 Al respecto véase el análisis que del surgimiento del individuo —histórica y psicoanalíticamente— hace ERICH FROMM en “El miedo a la libertad”, Barcelona, Paidós, 1994; “La historia social del hombre se inició al emerger éste de un estado de unidad indiferenciada con el mundo natural, para adquirir conciencia de sí mismo como de una entidad separada y distinta de la naturaleza y los hombres que lo rodeaban. Sin embargo, esta autoconciencia siguió siendo muy oscura durante largos períodos de la historia. El individuo permanecía estrechamente ligado al mundo social y natural del cual había emergido; mientras tenía conciencia de sí mismo, si bien parcialmente, como de una entidad distinta, no dejaba al propio tiempo de sentirse parte del mundo circundante. El proceso por el cual el individuo se desprende de sus lazos originales, que podemos llamar proceso de *individuación*, parece haber alcanzado su mayor intensidad durante los siglos comprendidos entre la reforma y nuestros tiempos.

11 Acerca del problema de la dilución y el terror que éste conlleva, FROMM, *op. cit.*, pág. 139, nos remite a Kierkegaard y Nietzsche, si bien con cierto resentimiento ante este último: “La posición en que se halla el individuo en nuestra época había sido prevista por algunos pensadores proféticos del siglo XIX. Kierkegaard describe al individuo desamparado, atormentado y lacerado por la duda, abrumado por el sentimiento de soledad e insignificancia. Nietzsche tiene una visión del nihilismo en ciernes, que debía manifestarse luego en la ideología nazi y dibuja la imagen del *superhombre* negación del individuo insignificante y sin meta que le era dado ver en la realidad. El tema de la impotencia del hombre halló su más precisa expresión en la obra de Franz Kafka...”.

¿Qué implica, entonces, esta paradoja de la dilución? Es necesario aclarar primero que nuestras intensiones con este ensayo son distintas a las de repetir el mito spengleriano o, peor aún, el fukuyamiano por cuanto no apelamos a una interpretación historicista o económica de la evolución de la humanidad, pues esta posibilidad excede los límites del presente trabajo. Desde luego, es imposible sustraerse del influjo histórico y económico a la hora de estudiar el devenir de las tensiones inter e intra-textuales y culturales.

Pero deseamos recordar, a manera de conclusión, las palabras pronunciadas por Roland Barthes acerca del lenguaje y el poder, como punto de apoyo para nuestra reflexión sobre la libertad¹²: nuestra civilización encuentra a diario su *leit motiv* en la búsqueda y mantenimiento de la libertad. Innumerables categorías refuerzan o delimitan nuestra libertad; cruentas guerras se han librado en nombre de ésta. Millones de personas han muerto luchando por la libertad. Pero nuestra búsqueda de la misma ha sido fallida, porque el frente de batalla no es el que los líderes, las naciones y los poderes económicos o religiosos piensan; la verdadera lucha consiste en recuperar la unidad, la inocencia perdida; en transformar el discurso de poder, de escisión, en el discurso del Hombre, aquel que trasciende ideologías y doctrinas, fronteras y lenguajes, medios y mediadores, razas y sexos. Desconocemos aún los símbolos que componen tal lenguaje, pero de una cosa estamos seguros; tiene mucho de poesía y, por sobre todas las cosas, belleza.

12 Hacemos referencia a la Lección Inaugural de la Cátedra de Semiología Literaria del Collège de France, pronunciada en 1977 por Barthes (México D.F., Siglo XXI Editores, 1995) en donde dice: “Aquel discurso en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es el lenguaje o, para ser más precisos, su expresión obligada: la lengua... Si se llama libertad no sólo a la capacidad de sustraerse al poder, sino también y, sobre todo, a la de no someter a nadie, entonces no puede haber libertad sino fuera del lenguaje”.