

Discurso social, modelos cognitivos y medios de comunicación

Social speech, cognitive models
and mass media

Maritza Ceballos Saavedra*

Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia

Resumen

Este artículo propone hacer un desplazamiento en los enfoques de investigación a partir de conceptos y elementos fijos de la comunicación, como texto, discurso, medios de comunicación, audiencias o lenguajes, hacia los procesos, los trayectos y las traducciones, es decir, discursos sociales, dispositivos y modelos cognitivos. Esto es para fundamentar análisis sociales que apunten a la conformación del “sentido común” contemporáneo donde evidentemente los medios de comunicación social tienen un papel central. En este desplazamiento se proponen tres momentos: la subjetividad y el discurso, los dispositivos de comunicación y los modelos cognitivos, haciendo énfasis en la subjetividad y lo emotivo como elementos centrales de la construcción del lazo social.

Palabras clave: discurso, subjetividad, dispositivos de comunicación, modelos cognitivos.

Abstract

This article proposes to make a displacement in the investigation approaches from concepts and fixed elements of the communication, such as text, speech, mass media, audiences or languages, toward the processes, journeys and translations, that is social speeches, devices and cognitive models. This is to support social analysis that aim at the conformation of the contemporary “common sense” where evidently the social mass media have a central role. In this displacement, three moments are proposed: the subjectivity and the speech, the devices of communication, and the cognitive models, emphasizing in the subjectivity and the emotional thing as central elements of the construction of the social tie.

Keywords: speech, subjectivity, communication devices, cognitive models.

Recibido: septiembre de 2007. Aprobado: octubre de 2007

* maritza@javeriana.edu.co, editora de la revista Signo y Pensamiento

Las múltiples concepciones sobre el papel y el sentido de los medios de comunicación en los procesos sociales van desde la influencia total sobre la vida cotidiana, hasta el poder transformador de las audiencias a través de los alcances de su tecnología.

Además, existen dos enfoques simplificados de comprensión de los medios de comunicación social: ¿qué hacen los medios con la gente? O, ¿qué hace la gente con los medios? Son las investigaciones sobre la producción, o las investigaciones sobre los usos. Sin embargo, contrarias a esta concepción dicotómica de los procesos de comunicación, llaman particularmente la atención la propuesta de Michel de Certeau¹ sobre la segunda producción o lo productivo del consumo y las formas de hacer cotidianas; y la de Verón (1985, 1987), con el concepto de discurso social como el lugar donde se cruzan los sentidos. Por un lado, la producción de significaciones está en cualquier lugar cotidiano o institucionalizado, todos somos productores; y por otro lado, se hace énfasis en los trayectos, en las movilidades y en las traducciones.

Quiero desplazar el tema de la influencia de los medios para entrar en un enfoque en doble vía. Cómo los aspectos micro afectan las dimensiones macro. Cómo los discursos, acciones y dispositivos ordenan los grandes registros y géneros de la cultura; y a su vez, cómo los grandes modos de interacción y de organización social condicionan y son semantizados por los géneros, lenguajes y dispositivos. Es relacionar el consumo con las grandes estructuras contextuales, y los textos con los ámbitos cotidianos de consumo.

Con el interés de fundamentar esta propuesta, quiero aventurarme a señalar tres movimientos que pueden ayudarme a encontrar los trayectos y las traducciones, el rol de los medios en la conformación del “sentido común contemporáneo”. Cómo los medios inciden en nuestras formas de conocimiento y cómo las relaciones sociales se articulan con los sentidos. Sentidos en cuanto a trayectos y direcciones.

Primer movimiento: el discurso y la subjetividad

Recuerdo que hace casi 20 años, aún estudiante en la universidad, sentía una profunda curiosidad por el fenómeno Regina 11, quien había sido candidata a la presidencia de la República en 1978 y concejal en 1980. En 1983, Regina certificaba que su movimiento tenía un millón de alumnos, y políticamente dos millones de carnetizados. Me preguntaba qué la hacía tener tantos seguidores, qué generaba la adhesión de sus fieles hacia el culto religioso y cómo iba consolidándose la transformación en movimiento político. Esto me llevó a hacer el rastreo de sus actividades: el Centro Internacional de la Unión para rehabilitar enfermos, sus programas radiales “El campo magnético de Regina”, “Mamá Regina” y “Radio Revista

1. Me remito al texto donde conocí por primera vez al autor: Usos y tácticas en la cultura ordinaria (1986, pp. 59-71).

Regina”; conferencias, libros, revistas, souvenirs religiosos, estatuas, etc. En sus alocuciones, se hacía llamar a sí misma mamá, guía, ama de llaves, esclava, maestra y amiga; y en el ámbito político promulgaba su “cruzada de la dignidad y la vergüenza” y su lucha por “rescatar la democracia”.

Regina 11 era el nombre asignado a un discurso lleno de aspectos, ideas y valores. Cabe decir que, para la explicación del fenómeno, tomé partido por el discurso y la enunciación², entendiendo que me conducían al lugar donde se realizan las operaciones de intercambio y uso de las significaciones sociales, del sentido. Entre las muchas definiciones y abordajes sobre el discurso que se encuentran hoy, opté por trabajar desde la óptica de Benveniste (1997): la enunciación pone a funcionar la lengua por un acto individual de uso, el discurso es producido cada vez que se habla, es la manifestación de la enunciación. El locutor, bajo la forma de un “yo” instaura un contrato enunciativo, las reglas de juego para que exista el intercambio; y el “tú” comparte los presupuestos y convenciones del contrato. De contrato hablaba Benveniste y Michel de Certeau (1976) instauraba la categoría contrato enunciativo.

Adicionalmente, entendía que en los actos de lengua no hay actos cognitivos ni actos emotivos que funcionen de forma independiente; la propuesta señalaba que además de los actos ilocucionarios y perlocucionarios existe una fuerza emotiva (Parret: 1986) que tiene la capacidad de vehicular enunciaciones distintas, aún en el mismo contenido. La fuerza emotiva anima la actuación. “La pasión otorga su carácter a todo juego de lenguaje, tanto que parece inspirar, dictar su fuerza, su energía” (Parret: 1986, p. 158), es decir, la subjetividad se hace acto y se hace figura en el discurso. Se resemantiza, obtiene una voz, se redescubre; es la fuerza del discurso que conduce a la adhesión, a la acción. La pasión es una de las causas generadoras de los tropos, de las figuras.

La llegada a la categoría pasión se había dado por la complejidad del fenómeno Regina 11. Este discurso se enunciaba con sus intervenciones en el Congreso, en los programas de radio, en los cursos de relajación mental, en los objetos que la representaban y en su cuerpo. Hablar de discurso no era solo referirse a los contenidos, a las frases de lo que decía y cómo lo decía; era entender cómo encajaban las piezas de todos los actos y todas las cosas que rodeaban sus intervenciones.

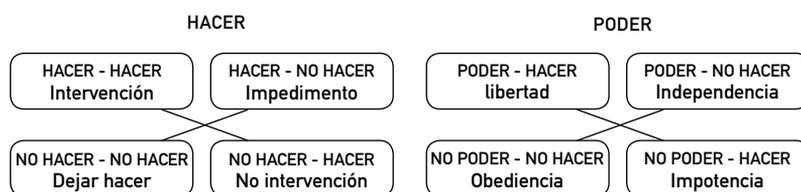
Para explicar cómo la subjetividad tomaba forma en el discurso, reconocía de acuerdo a Parret (1986, p. 161) dos procedimientos: la performatización: hacer acto el pensamiento y la emoción; y la figurativización: dar forma, hacer figuras en las diversas enunciaciones. En particular, la figurativización funciona como la metáfora: imitación y creación del sentir humano y de su subjetividad.

La subjetividad se pone en discurso, toma forma a través de la fuerza de las pasiones. Estas se modalizan y son como un envío, son las cau-

2. En ese momento empezaba a afianzarse el concepto de *enunciación* y a desbordar el ámbito puramente lingüístico.

santes de la adhesión al discurso. En Regina 11 el discurso funcionaba a través de modalizaciones orgásmicas (deber-poder) (Parret: 1986, p. 19), que conducían a formas de manipulación. La manipulación entendida como un acto puramente discursivo que surge en relaciones de intersubjetividad. Explico, en un mundo ideal las interacciones están enmarcadas por la polémica; sin embargo, en la estructura contractual manipuladora se reduce la polémica y se pone de manifiesto la pacificación entre dos sujetos. Es la puesta en duda de un contrato inicial que no permite retornar a lo polemológico. La manipulación es una acción unilateral.

Regina 11 tenía competencias cognitivas (saber) y pragmáticas (poder) que le permitían realizar su intención manipuladora definida en el programa narrativo (Parret: 1986, p. 18), que podía estar dentro de esta estructura modal.



En cada uno de los polos del cuadro la intención de comunicación está cortada.

No era difícil concluir que el discurso reginista establecía un contrato con sus oyentes desde el mismo saludo *solebú* que les permitía entrar al mundo de la verdad, y que el contrato se afianzaba con los cursos donde los asistentes podían obtener “las llaves del verdadero conocimiento”. También había segmentos con una clara estructura actancial. Por ejemplo, en sus narraciones de curaciones ella ocupa el polo del objeto de deseo porque era buscada por una niña para su curación; los médicos son oponentes y la niña es ayudante. Igualmente, aplicando el modelo semiótico de Parret, que hace una extensión del modelo de Greimas (1971), y utilizando elementos de la retórica moderna, podía identificarse al emisor situado en la parte superior del hacer: hacer-hacer y hacer-no hacer, y poder-hacer y poder-no hacer (saber curar, saber levitar, aconseja no usar el color rojo, no ir a los cursos solo una vez para verla levitar, etc.); y a los receptores en las modalizaciones inferiores: no hacer-no hacer y no hacer-hacer, y no poder-no hacer y no poder-hacer. Hasta aquí era claro que su manipulación estaba llena de argumentos.

Sin embargo, muchos elementos se quedaban fuera. De un lado, el modelo solo permitía aproximarse a la enunciación del emisor, y aunque se encontraban indicios del enunciatario, no así las modalizaciones. No podía aproximarme a la composición modal subyacente a la acción resultante de los destinatarios, y que, en este caso, surgía de la manipulación del destinador. El paso por el sujeto enunciatario es necesario para dar cuenta del contrato establecido con los alocutarios y ver cómo la manipulación utiliza argumentos discursivos, ver cómo en el propio discurso

se construye un espacio para la comunicación truncada. Pero llegar a los seguidores de Regina 11, se entendía, era otra investigación, y aún mi pregunta no había obtenido respuesta: ¿qué hace que la gente siga a alguien como Regina 11? ¿Es solo por su discurso claramente manipulador?

De otro lado, aún el análisis de discurso dejaba por fuera aspectos centrales para la explicación de la comunicación entre Regina y sus seguidores. Los cursos de relajación adquirirían sentido en el cuerpo de Regina, en su testimonio a través del dominio de las técnicas de relajación. Al final, la levitación era la figura que condensaba todo el discurso, incluso a veces el cuerpo desaparecía, así que se reafirmaba a través de la ausencia. La levitación es la prueba máxima, física y corpórea de su sabiduría, de la verdad. Es una trasgresión a las jerarquías, una violación a las leyes del cosmos porque las domina y tiene poder sobre ellas. Este es el espacio vacío –ausencia de cuerpo y ausencia de discurso– donde aparece el mayor “argumento”. La levitación no se explica porque la misma Regina no la entiende, y tampoco se profundiza en ella porque está en el plano de lo incomprendible. La levitación no es algo que le produzca bienestar o felicidad, le deja desgaste físico y cansancio. Entonces la levitación se opone al discurso y a la vez lo complementa. En el discurso hay más que contenidos, que estrategias y contratos. ¿Qué es lo que se pone en común y cómo?

El culto al cuerpo de Regina –había una estatua desnuda que la representaba y los fieles caminaban a su alrededor tocándola, haciendo peticiones y dejando dinero– ofrecía evidentemente otra explicación, y aunque no creo haber hecho una aproximación plausible, aposté por la lógica de la seducción. Regina como encarnación de la verdad, como elegida para portar un secreto, sobrepasaba el discurso. Y en la seducción no hay polémica, por tanto no hay ningún contrato. Se hace presente la acción de llevar a un costado, pero no hay modalización, no hay programa de acción y quien seduce no tiene argumentos. La seducción tiene una base esencialmente patemica, pasional. Y Regina, de alguna manera, se ajustaba a esta lógica. Realiza la acción de llevar a un costado al sustraer a los reginistas del resto de los oyentes, creando códigos secretos para construir un mundo aparte; crea una complicidad con el saludo y los pasaportes; crea un lenguaje que solo ellos entienden. Y su cuerpo. El cuerpo de Regina “bien formado”, “saludable”, “hermoso”, es el secreto mayor que desaparece en la levitación.

Desde un extremo estaba el discurso manipulador de Regina 11, pero este podía tener más o menos poder si había un entramado donde afirmarse, si había una continuidad y un encadenamiento más allá de las intenciones y las significaciones. Es un discurso eficaz porque logra unificar el imaginario. Designa lo real que se comparte en la intersubjetividad.

Basta revisar el libro de Casetti y Di Chio (2003), para evidenciar “la utilidad y la eficacia” del análisis semiótico de los textos. En la introducción afirman la utilidad didáctica, teórica y documental de este tipo de análisis que entiende los textos como objetos de lenguaje, como lugares de representación, como momentos de narración y como unidades comu-

nicativas. En particular, cuando explican los análisis de la comunicación señalan que:

Comunicar significa convertir algo en común: conseguir que cualquier cosa [...] pase de un individuo a otro [...] conseguir que destinador y destinatario compartan la misma cosa. En el fondo, comunicar es intercambiar, es decir, realizar un gesto en el que se llevan a cabo tanto una transferencia como una participación, tanto una transmisión como una interacción (Casetti & Di Chio: 2003, pp. 11-12) [...] El texto inscribe en sí mismo la comunicación en que se encuentra encerrado, revelando de dónde viene y adónde quiere ir. El texto es el objeto y el terreno de la comunicación, es el horizonte en que emisor y receptor se encuentran para sus operaciones. Es el lugar donde están las huellas del destinador y el destinatario (Casetti & Di Chio: 2003, p. 222).

Sin embargo, al tratar de abordar uno los rasgos más subjetivos del discurso, se hace evidente que si bien el contenido de los textos es importante, no abarca la totalidad de lo que se comparte en un proceso de comunicación. De ahí el cambio en los enfoques teóricos con el desplazamiento hacia el receptor, introduciendo particularmente categorías patémicas. No se trata solo de comprender la interpretación desde la producción, sino llegar a la circulación de los mensajes y los reenvíos.

Segundo movimiento: los dispositivos de comunicación

Los medios de comunicación participan en la producción de lo real social, no solo en el qué debemos pensar, sino en el cómo. Existe una vieja idea macluhiana que dice que los medios de comunicación social no solo comunican, también son extensiones de la mente humana y a su vez la modifican. No es posible desligar al hombre que se sitúa en el mundo y actúa, del hombre que se expresa y crea significados. Pero los medios y dispositivos no son homogéneos –como lo explica la mediología–, en cada caso la relación entre praxis (acción del hombre sobre el hombre) y *techné* (acción del hombre sobre las cosas) es distinta; ¿qué va de la articulación sonora a los dispositivos sonoros?, ¿o de la visión a los dispositivos de reproducción de la imagen? En este sentido, Debray (1994) trata de explicar qué hay detrás de las imágenes que fabrica la cultura. El principio es que si la mirada ordena lo visible, organiza la experiencia, la imagen le da sentido. En su estudio sobre la historia de la imagen hace una articulación clara con las prácticas de mirada a través de tres momentos: presencia, representación y simulación.

Estudiar la mirada es hacer un desplazamiento del resultado al proceso, de lo tangible a lo intangible, de lo material a lo inmaterial. La imagen es una forma de mirada, hecha a su vez para ser mirada. El desplazamiento desde el discurso hacia los dispositivos estuvo acompañado de otra investigación, o mejor, de otra reflexión en 1996, sobre la imagen y la mirada. El planteamiento era: la mirada es una práctica social que la cámara enuncia.

La mirada es un proceso en dos fases: informativa, cuando está sumida en el sistema visual; y comunicativa, cuando se alimenta de todos los sentidos –se puede tocar con la mirada y mirar con el tacto– y cuando involucra la conciencia y la voluntad, es percepción del mundo para un sujeto en situación. Y aunque la mirada depende del ojo, no se identifica con él. La mirada y la visión son dos movimientos opuestos: uno trae información y decodifica; el otro se dirige hacia el exterior cargado de intención para interpretar. Mirar es expresarse en relación con los objetos del mundo exterior, es decir, definir la intencionalidad y la finalidad de la visión (Aumont: 1990, p. 61).

En la mirada se encuentra el círculo completo, la complementariedad, la reciprocidad entre el espectador que mira la imagen, y la imagen como producto de la mirada. Es lo que permite leer los signos y a la vez expresarlos de una forma renovada.

Con la mirada, John Berger (2001) hace un comentario sobre la relación entre los humanos y los animales. Cuando el trabajo y la supervivencia del ser humano dependían en gran medida de los animales, había cierta afinidad por la búsqueda del mismo objetivo. La cercanía se ejemplificaba en el libro *Public and private life of Animals* de Grandville, publicado por entregas entre 1840 y 1894. En él aparecen fotografías de animales disfrazados y actuando como si fueran hombres y mujeres. Luego, la relación de proximidad cambia, los animales serán menos usados para el trabajo y esa relación estará representada por los que acuden al zoológico a ver a los animales, como visitantes en una galería de arte.

En *El nacimiento de la clínica*, Foucault (1966) estudia la mirada médica como lenguaje, como espacialización de lo patológico. La mirada clínica, la mirada del diagnóstico antes del siglo XIX, sin interrogar al cuerpo, hacía visible la enfermedad. Hacía un recorrido de lo invisible a lo visible, de lo perceptible a lo enunciable. Una mirada infantil, ingenua, extranjera; que después del siglo XIX se vuelve sagaz, exacta y se convierte en vistazo concentrado en un punto; prudente y hábil. A través de las metáforas antes mencionadas se hace evidente la relación entre espacio físico y estructura conceptual y la manera en que la mirada manifiesta no solo una subjetividad, sino un modo social de ser. Está socializada, ritualizada, se realiza a través de formas repetitivas que la hacen comprensible para los demás.

Lo interesante es que en la mirada el qué y el cómo de la transmisión van juntos y la imagen es una especie de registro de ello, de la visión y de la mirada. En la imagen los lugares están subordinados a los mitos y/o al encuadre.

Por ejemplo, la pintura es una expresión de la mirada porque ha reflejado una espiritualidad, una manera de ver el mundo no solo visual, sino ideológica. Testimonian los giros, los acentos, las ganancias y las pérdidas en la mirada. En la historia de la mirada en la pintura (Paris: 1967) se remarca la unión entre el pintor y lo trascendente, y se describen

transformaciones importantes en las formas de mirar y de representar la mirada: la mirada de Dios, la mirada del otro, mirar las cosas, mirada de lo imaginario, mirada primitiva, mirada del tiempo. Se presenta una búsqueda interior y a la vez exterior; ojo, mano, mirada y cuerpo son artifices de un pensamiento.

En la fotografía, en cambio, se presenta una paradoja: cuanto más podemos ver, acceder a lo nunca visto, cuando se supera a la mirada humana en tiempo y en precisión, se convierte al fotógrafo en instrumento, al registrar estímulos lumínicos y estar determinada más por la distancia de su objeto y su impresión que por la reproducción de lo real (Schaeffer: 1987). Es como una impresión a ciegas en un material fotosensible; el instante y el encuadre son intencionales, pero el material final, no. La mecánica de impresión determina el gesto fotográfico al tomar la imagen y la comprensión de la imagen fotográfica como representación visual. Cuando vemos una fotografía común, no sentimos que la subjetividad del fotógrafo se haga manifiesta y que exista una intencionalidad distinta de la de preservar el acontecimiento. Susan Sontag dirá que antes de la cámara fotográfica la memoria se encargaba de fijar los acontecimientos. Y Paul Virilio también señala que hay una transformación de la percepción temporal de la mirada, detener el “tiempo de la imagen falsifica la temporalidad sensible del testigo” (1989, p. 25). Se crea una dependencia del objetivo al sustituir las funciones de la mirada, y así la mirada social es una mirada técnica.

Finalmente, el cine da testimonio de lo visible de una época, refleja al mismo tiempo los hábitos perceptivos y una manera de encuadrar los objetos y la realidad. Es ilusión de realidad y simulacro de la mirada³. En el cine, la multiplicidad de términos, como plano, encuadre, campo, movimiento, angulación, montaje, escena, hablan de la forma de modelar la experiencia del mundo físico. También a través de elementos escenográficos, plásticos y dramáticos; de dar continuidad a la acción y a la narración. Y Jean Claude Carrière irá más lejos al decir que es el sentimiento el que crea movimiento, el que crea la acción.

Hay una red de correlaciones y de transformaciones entre praxis y *techné*, que se suceden entre una y otra. Así la mirada se ritualiza y se estandariza creando una forma de lazo social. Sin embargo, cuando las estandarizaciones y ritualizaciones restan capacidad de mirada o sustituyen miradas, estamos ante una pérdida o transformación de ciertas relaciones fundamentales con el mundo.

Tercer movimiento: Semántica cognitiva y metáforas de la vida cotidiana

Muchas disciplinas tratan de aproximarse al proceso productivo de la vida social y de las representaciones, que surgen de las prácticas sociales

3. Esta idea se presenta a la vez en dos autores: Gubern (1987) y Aumont (1990).

y a la vez las estructuran. La semántica tiene propuestas interesantes, en las cuales se plantea que el léxico cultural es uno de los posibles marcos de interpretación porque las realidades existen a través del nombre y de los sentidos que las sociedades le imponen a las cosas, que de ese modo representan.

Este tema, desarrollado en una investigación de 2005 a propósito de la puesta en escena de las pasiones en el cine, explica que todas las emociones pueden ser mejor o peor expresadas y descritas en palabras. Cada lenguaje tiene su propio conjunto de palabras de la emoción ya hechas, que designan las emociones que los miembros de una determinada cultura reconocen como particularmente destacadas o sobresalientes (Wierzbicka: 1986, p. 587).

Además, no se trata solo de aproximarse a los términos en su definición, sino que a la vez es necesario abordarlos en el uso. Así, para interpretar el término *liget/anger/ira*, Rosaldo (1980) explora varios de sus usos en diferentes contextos sociales hasta determinar reflexivamente la investigación con su mismo hacer etnográfico. Es una semántica que tiene en cuenta el significado y luego interpreta los términos en sus contextos. Es la combinación de los métodos paradigmático y sintagmático. Esto permite describir las diferentes tonalidades y matices según los contextos de uso. Solo los cuadros culturales pueden dar densidad de valores a los temas, suministrar a la concatenación causal de sucesos comprendidos en un modelo, su cualidad narrativa, y garantizar el aprendizaje necesario para crear las expectativas compartidas cuya violación no irrita tanto.

Esto me lleva inevitablemente a las teorías de Lakoff, quien desde una orientación más lógica que semiótica aborda las proposiciones y no el léxico, y utiliza como clave de sentido para interpretarlas ya no los rasgos distintivos entre un signo u otro, sino los hechos prototípicos. Es decir, plantea una pasión y la relaciona con las metáforas pasionales que le permiten construir una trayectoria descriptiva del desarrollo de la misma. En las metáforas utiliza tanto las proposiciones como los esquemas icónicos. Para Lakoff (2001) la cultura tiene un diccionario de prototipos y ella misma es un prototipo para las experiencias. Sin embargo, los prototipos no son fijos, sino que conservan algunos rasgos estables, identificables, y modelan otros de forma imaginativa. Pone el ejemplo del amor, que en la cultura occidental figura como algo incontrolable, algo que llega y de lo que no se tiene dominio. La metáfora amorosa –es la misma y cada vez distinta– se considera una obra, una creación que persigue objetivos, que construye, ayuda. Esta metáfora incluso suministra el marco para vivir la experiencia fuera del código, fuera del estereotipo. La descripción de las metáforas contiene las sensaciones físicas, los aspectos visuales y espaciales; hasta llegar a la estructura conceptual. En los prototipos se evidencian las variaciones de una emoción, las modalidades de uso y sus reglas, porque en definitiva son la normativa cultural que permite al mismo tiempo aprenderlas y expresarlas de manera apropiada.

Lakoff (2001), con sus metáforas orientacionales, ontológicas y estructurales establece la relación entre experiencia e imaginación. Describe cómo llevamos un dominio conceptual sobre otro. Metáfora “es el nombre que damos a nuestra capacidad de usar los mecanismos motores y perceptivos corporales como base para construcciones inferenciales abstractas, de forma que la metáfora es la estructura cognitiva esencial para nuestra comprensión de la realidad” (Nubiola: 2000). Además, la comprensión y creación de lo real “emerge de la interacción, de la negociación constante con el ambiente y con los demás” (Castells: 2005). Igualmente, Lutz y White (1986, pp. 405-436), desde la etnoteoría de las emociones señalan que el conocimiento cultural es una suma organizada de significados con capacidad generativa. El conocimiento cultural es lo que debe saber un sujeto para ser miembro apto y aceptable de una comunidad. No se trata solo de una inteligibilidad lingüística, sino de conocimiento compartido, activo y eficaz. La cultura aportaría modelos de conocimiento compartidos por los miembros de una comunidad empeñada en comprender el mundo, y el obrar y el padecer en ese mundo.

En la relación entre estructuras sociales y persona se evidencian las formas en que la emoción es conceptualizada, experimentada y socialmente articulada⁴. Por ejemplo, cuando hay una relativa ausencia de estructura social, aparecen reforzados los sentimientos particulares de expansión o contracción de los límites del yo, como es el caso de la vergüenza, la delicadeza, lo apropiado o lo inapropiado, el honor y la modestia⁵; o la culpa para la motivación de la no violencia. Otros estudios examinan, particularmente, las formas que toma la gratitud en el sur de la India, y cómo ayudan a sostener la jerarquía de castas y el código explícito de reciprocidad de no mercado (Apadurai: 1981). Al parecer, las sociedades más jerárquicas parecen mucho más preocupadas que otras por el problema de cómo una sociedad puede controlar el yo emocional interno. Existe una socialización y una política⁶ de las pasiones que, como se sabe, crean los contextos y las vías para canalizar la acción social:

Los actores entienden las emociones como mediadoras de la acción social; las emociones surgen en el seno de situaciones sociales y suponen implicaciones para el pensamiento y la acción futuros.

4. Como el estudio de Marsella, Dubanoski, Hamada y Morse (2000, pp. 41-62), en el que a través del discurso histórico, conceptual y metodológico se relaciona la personalidad con el contexto cultural. Se hace emerger la yuxtaposición entre universalismo y relativismo, y la antropología y la psicología, rompiendo la polaridad que se había marcado en la década de los noventa. O el estudio de Bock (2000, pp. 32-40), que desde una perspectiva psicológica antropológica muestra las falacias sobre cultura y personalidad que fueron construidas desde los años treinta.
5. Abu Lughod muestra cómo los individuos egipcios (*Egyptian Bedouin*) afirman su aceptación o desafío de los sistemas de jerarquía social a través de discursos sobre la emoción que están ligados a la ideología de honor y modestia.
6. Véanse los estudios de género como el de Timmers *et ál.* (1998, pp. 335-351).

La inteligibilidad emocional no se ve entonces como suma de formulaciones abstractas y simbólicas, no es pensar sobre el sentir, sino más bien es suma de pensamientos necesariamente conexos con situaciones sociales y resultados de valor a los que dan fuerza y orientación morales (Lutz & White: 1986, p. 419).

En el ámbito político hay un ejemplo claro a partir de la consolidación de la modernidad en Occidente. Ante la importancia que cobran el Estado y la acción política hay una inversión en la valoración de las pasiones. Aquellas que antes eran consideradas indeseables en el plano personal, ahora encuentran una misión y una utilidad en el plano de lo colectivo y del control social. Se enfatiza la separación entre lo que sentimos y lo que expresamos, ya que la puesta en escena social tiene finalidades específicas. Con Maquiavelo (1981, p. 21), los estados de excepción regidos por la maldad y la turbulencia exigen la exuberancia de la fuerza, alejándose del centro. La impetuosidad es el núcleo de la virtud. Es una nueva moral destinada a regular las acciones que predominan en tiempos difíciles, cuando se producen acontecimientos fuera de toda proyección humana. Considera idealista la idea del “buen gobierno”, aquel que logra la concordia entre los distintos sectores y entre los ciudadanos. El Estado, en cambio, debe concentrar el poder para obstaculizar los factores que producen la disgregación. La concentración del poder y de la fuerza permitirá controlar los constantes desequilibrios producidos por las fuerzas externas y será a través del miedo que se logre vencer la maldad humana para reforzar la estabilidad social.

La línea interpretativa de las pasiones de Maquiavelo se complementa con la propuesta de Hobbes (1999, p. 54) sobre el miedo y la esperanza, como pasiones determinantes en el manejo de los Estados y, en especial, de los ciudadanos.

Al miedo se le atribuye una función civilizadora. El miedo mantiene el orden social, ya que las personas evitarán caer en la violencia extrema o en el estado de absoluta “naturaleza”. Es decir, el miedo es compartido con otros animales, pero en el hombre, este logra dominarse por intermedio de la razón, que nos hace calcular nuestras formas de reciprocidad. El miedo, como pasión negativa, permite evitar la muerte violenta, funciona entonces como “previsión de un mal futuro” (Hobbes: 1993, p. 82) y como inhibición de los impulsos. Hobbes insiste en que debe ser un miedo racional y no aquel miedo ciego que tiende a la destrucción. La razón deberá ayudar a reconocer nuestro lado oscuro, “las propias tinieblas” (Hobbes: 1999). El miedo siempre será preferible a la violencia incontrolable. Incluso, señala que la disminución del miedo a la muerte genera una exagerada seguridad, vanidad y prepotencia, que puede llevar a perjudicar a los otros, generalmente con menores ventajas sociales. Esto llevaría a la sublevación, a la insubordinación de la colectividad (Hobbes: 1999, p. 56).

Las prácticas sociales están inmersas en un proceso productivo de sentidos y de marcos de interpretación. La experiencia se lleva a un domi-

nio conceptual y así aporta modelos de conocimiento que nos preparan para las acciones futuras. En el ejemplo anterior se vislumbra un poco cómo la experiencia y los modelos conceptuales impregnan las instituciones sociales.

Hoy hablamos del terror y del papel de los medios en la co-creación y globalización de esta emotividad humana.

Conocimiento cultural y el papel de los medios de comunicación social

El mismo planteamiento no cesa. Desde la Semántica cognitiva, la Etnoteoría de las emociones o la Semiótica de la cultura se plantea que no hay formaciones anteriores o exteriores a las significaciones (Lotman: 2005). Las significaciones se conservan, o circulan y se transforman, o se producen nuevos signos; es decir, se relacionan con la memoria cultural, con la comunicación y la traducción, y con la innovación. Es la misma preocupación por comprender cómo creamos el sentido y cómo este nos permite vivir una cotidianidad (Muñoz: 2006).

Hay dos cuestiones entonces: concentrarse en las traducciones y trayectos y ser fieles a las nuevas formas de construcción del lazo social donde los medios de comunicación tienen un papel central.

La Semiótica de la cultura considera a la comunicación como el acto de traducción y transformación. “El texto transforma a la lengua, al destinatario” (Lotman: 2005), y al establecer el contacto entre el emisor y el destinatario, transforma al mismo emisor. Es más, el texto mismo se transforma y deja de ser idéntico a sí mismo. No hay referentes, o textos o destinatarios rígidos. Están en permanentes tránsitos y transformaciones. Y veíamos que las expresiones del lenguaje no tienen significado en sí mismas; es dentro de un discurso completo y en un contexto específico donde puede producirse el significado (Bentz: 2001, p. 21).

Ahora bien, en este contexto conceptual de discurso como tránsito o pasaje, de modelos conceptuales, de metáforas y conocimiento generativo, en la vida de hoy gana espacio el consumo material y el consumo simbólico, estamos en una sociedad basada en la comunicación (Hopenhayn: 2001, pp. 70-72). Si el Estado-Nación deja de ser el espacio de integración cultural, ¿desde dónde se integra hoy la cultura? ¿cuáles son los estándares normativos y la jerarquía de objetos y comportamientos que la sociedad impone a sus miembros? (Douglas: 1998, p. 42) ¿Cuál es el papel de los medios y, en particular, de sus narraciones en la construcción de este consenso?

Existen análisis que se aproximan a la forma en que se construye este lazo social, aunque no se centran en el análisis de los medios de comunicación social, sino en otras formas de comunicación.

En el caso colombiano, en la guerra actual, la construcción de la alteridad entre los grupos antagónicos es un asunto complejo que involucra varios niveles de significación afectiva. La alteridad “está mediada por discursos ideológicos, por emociones y afectos y por la construcción de

estereotipos. Parte de los contenidos emocionales quedaron inscritos en los nombres que los bandoleros utilizaron para nombrarse y nombrar a otros. Los vecinos-extraños que durante la Violencia estuvieron físicamente cerca, pero permanecieron espiritualmente distantes, fueron convertidos en víctimas mediante la intermediación y la profunda ambigüedad manejada por el delator” (Uribe: 2004, p. 132). Los autores de las masacres llaman a sus víctimas “mis gallinitas”. De esta manera las minimizan y las feminizan, operaciones que permiten su incorporación en la esfera de lo doméstico. Todo ello facilita su destrucción y su consumo simbólico. “Quienes así actúan, no enfrentan dilemas morales porque lo hacen desde una posición en la cual ha quedado momentáneamente suspendida su identidad. Debido a ello, nada de lo que lesionan los perpetradores de las masacres es, a sus ojos, humano [...] Un día son vecinos y hoy son unos extraños” (Uribe: 2004, p. 134).

En otras latitudes Reddy (1997, p. 336), desde la etnografía histórica y a través del análisis de las cartas entre Thésignies y Desmares en 1819, encuentra la ambigüedad en el lenguaje a través del cual se ejercía la *délicatesse* en la expresión de sus sentimientos. Este término, incluso, fue usado por los abogados de ambos para referirse al tema. Era una expresión muy usada en este período; se refiere a una manifestación apropiada del sí mismo, y que en castellano puede ser traducido como extrema discreción. Era la manera francesa en que los aristócratas conservaban el honor después de haber sido forzados por la autoridad de la monarquía absoluta en el siglo XVII. Reddy muestra cómo el eufemismo y la circunlocución se utilizaban ante un sentimiento que consideraban peligroso. Ante el más intenso de los sentimientos se imponía la imperativa necesidad de dominarse para resguardar el honor y la sensibilidad del interlocutor. La *délicatesse* fue un punto nodal de interés de la cultura francesa de la época. En dicho momento de la historia occidental, la *délicatesse* en el lenguaje respondió al escrutinio intensificado que buscaba descubrir chismes en el recién fundado orden social.

Continuando con los estudios de etnografía histórica de las emociones, algunos estudios abordan la literatura normativa popular (Stearns y Stearns: 1986), y determinan cómo esta literatura ha sido recibida y usada. Otros estudios, de corte comparativo entre culturas para entender la melancolía en Occidente, determinando el rol de esta emoción en las prácticas y en las relaciones. También algunos estudios de género indagaron por qué el sentimentalismo fue promovido en la mujer y matizado en el hombre, en quien se enfatizó la pasión del honor como una forma de organizar las prácticas culturales (Hanegraaff y Kloppenborg: 1995). Finalmente, los estudios basados en las relaciones entre literatura, política y vida social (De Staël: 1991)⁷, muestran el incremento constante de la represión, de la disciplina y del control de los apetitos e impulsos.

7. Especialmente el capítulo sobre la influencia de las pasiones en los individuos y en las naciones.

Pero hoy, los rasgos del cambio histórico, del estilo de época no pueden describirse y descubrirse sin contar con las formas de construcción de las relaciones sociales de hoy. Los medios de comunicación social aportan en la formación del sujeto psico-social de nuestra época, influyen en la formación del modelo de sujeto y en la construcción de modelos de vida (Guinsberg: 2004), hay una interdependencia entre la comunicación pública y los cambios sociales, entre el “sentido común” y el “sentido de la acción”. Los medios inciden en nuestras formas de conocimiento y las relaciones sociales se articulan con los sentidos.

Referencias bibliográficas

- Appadurai, A. (1981). Rituals and cultural change. En *Reviews in Anthropology*, 8.
- Aumont, J. (1990). *La imagen*. Barcelona: Paidós.
- Bentz, I. (2001). Semiótica y comunicación: ensayo de síntesis. En *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica*, 10, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general*. Siglo XXI.
- Berger, J. (2001). *Mirar*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Bock, P. K. (2000). Culture and personality revisited. En *The American Behavioral Scientist*, 44 (1), 32-40.
- Casetti, F. & DI CHIO, F. (2003). *Cómo analizar un film*. Madrid: Cátedra.
- Castells, M. (2005). La teoría de Lakoff. En *La Vanguardia*.
- De Certeau, M. (1976). La enunciación mística. En *Revista de Ciencias Religiosas*, 62/64.
- De Certeau, M. (1986). Usos y tácticas en la cultura ordinaria. En *Signo y Pensamiento*, 9, 59-71.
- De Staël, G. (1991). De la littérature dans ses rapports avec les institutions sociales. Paris: Garnier-Flammarion.
- Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós.
- Douglas, M. (1998). *Los estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI.
- Greimas, A. (1971). *Semántica estructural*. Madrid: Gredos.
- Gubern, R. (1987). *La mirada opulenta*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Guinsberg, E. (2004). Medios y subjetividad. Algunos aportes para su estudio. En *Signo y Pensamiento*, 45, 127-139.
- Hanegraaff, W. & Kloppenborg, R. (1995). *Female stereotypes in religious traditions*. Leiden: Brill.
- Hobbes, T. (1993). *El ciudadano*. Madrid: Editorial Debate.
- Hobbes, T. (1999). *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hopenhayn, M. (2001). ¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre

- política y cultura. En D. Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Clacso.
- Lakoff, G. (1986). Cognitive Semantics. En *Cognitive Science Report*, No. 36, Berkeley.
- Lakoff, G. (2001). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lotman, M. I. (2005). La semiótica de la cultura en la escuela semiótica de Tartu-Moscú. En *Entretextos*, 5.
- Lutz, C., & White, G. (1986). The Anthropology of emotions. En *Annual Review of Anthropology*, 15.
- Maquiavelo, N. (1981). *El príncipe*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marsella, A., Dubanovski, J., Hamada, W. C. & Morse, H. (2000). The measurement of personality across cultures. Historical, conceptual, and methodological issues and considerations. En *The American Behavioral Scientist*, 44, (1), Thousand Oaks.
- Muñoz G., C. (2006). Semántica cognitiva. Modelos cognitivos y espacios mentales. En *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 46.
- Nubiola, J. (2000) El valor cognitivo de las metáforas. En *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 103.
- Paris, J. (1967). *El espacio y la mirada*. Madrid: Taurus.
- Parret, H. (1986). *Las pasiones: ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*. Bruselas: Pierre Mardaga.
- Reddy, W. M. (1997). Against constructionism. En *Current Anthropology*, 38(3).
- Rosaldo, M. Z. (1980). *Knowledge and pasión: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaeffer, J. M. (1987). *La imagen precaria*. Madrid: Cátedra.
- Stearns, C. Z. & Stearns, P. N. (1986). *Anger: The struggle for emotional control in America's history*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Timmers, M. et ál. (1998). Gender differences in motives form regulating emotions. En *Journal of Black Psychology*, 24(3), 335-351.
- Uribe, M. V. (2004). *Antropología de la inhumanidad*. Bogotá: Norma.
- Verón, E. (1987). *Construir el acontecimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Verón, E. (1985). El análisis del "Contrato de lectura", un nuevo método para los estudios de posicionamiento de los soportes de los media. En *Les medias: experiences, recherches actuelles, applications*, Paris: IREP.
- Virilio, P. (1989). *La máquina de visión*. Madrid: Cátedra.
- Wierzbicka, A. (1986). Human emotions, ¿universal or culture specific? En *American Anthropologist*, 88(3), 584-593.

