

RECONOCIMIENTO SEMIOTICO DE LA IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA¹

Gastón Gaínza A.*

INTRODUCCION.

El título de estas notas denota una representación constituida por dos actantes: la identidad cultural latinoamericana y la semiótica, convocados por una eventual relación de reconocimiento.

En una primera redacción, usé en el inicio del título la expresión "posibilidades de" para significar tanto la afirmación como la duda de que algo puede hacerse: en este caso, el "reconocimiento", o sea, el análisis interpretativo de un actante llamado identidad por parte de otro, llamado semiótica.

El rasgo relevante de esta configuración es su carácter dinámico, toda vez que los elementos que la constituyen corresponden a procesos que, tanto por su calidad como por su condición, son manifiestamente históricos. Esto exige comprobar que existen para satisfacer necesidades sociales reales y, por lo mismo, que no forman parte de un sistema de representaciones y valores socialmente legitimado por intereses de dominación y

¹ Charla dictada en un ciclo organizado por el IDELA (Universidad Nacional) en octubre de 1995.

* Profesor de la Escuela de Ciencias de la Comunicación Colectiva de la Universidad de Costa Rica.

sometimiento.

Si bien la existencia de la semiótica como un proceso de conocimiento de objetos y relaciones de la realidad admite la prueba de su necesidad y relevancia, la de algo llamado "identidad cultural latinoamericana" parece más problemática. Con todo, hay que reconocer, no más entrar en la discusión del asunto, que la expresión tiene carta de ciudadanía en una apreciable cantidad de impresos de las últimas décadas.

Por lo demás, la aparente solvencia de un proceso llamado semiótica también puede admitir cuestionamientos no poco críticos, por lo que creo conveniente iniciar el asedio al asunto planteado en el título, con un examen de la actualidad y vigencia de los estudios semióticos, toda vez que sin comprobar su significativa productividad histórica, poco o nada valdría su cooperación para reconocer un proceso de identidad.

EXALTACION DE LA SEMIOSIS.

Los estudios de las más diversas formas de interacción comunicativa se reconocen en el marco de una ciencia llamada semiótica o semiología, aunque esta última denominación es equívoca (ROSSI-LANDI: 1976; 151 y ss.). El carácter teórico de esta disciplina se funda en la categoría de 'signo', el objeto

semiótico por excelencia, sobre cuya naturaleza se ha discutido apasionadamente desde la segunda mitad del siglo pasado.

La toma de posición respecto de las distintas conceptualizaciones de la noción de signo, ha originado tendencias, escuelas e, incluso, capillas, cuyas diferencias específicas se basan en determinaciones que han creado referentes teórico-metodológicos no sólo diferentes sino contradictorios. Por tanto, existen varias teorías semióticas que pueden distribuirse entre dos que funcionan como polos: la que pone el énfasis en los productos y su consiguiente sistematización, equivalente a una teoría de los signos y sus sistemas, y, su opuesta, la que concede prioridad al proceso involucrado por el signo.

La primera, deudora en su fundamento del idealismo lingüístico de las corrientes estructuralistas y funcionalistas, sesga y oculta el verdadero proceso de la interacción comunicativa de los seres humanos, mediante el artilugio de presentarlo como el intercambio de enunciados individuales que son posibles en virtud de una entelequia supraindividual llamada "sistema lingüístico", fetichización de la noción de lenguaje, cuyo propósito es encubrir las relaciones históricas de producción semiótica.

La otra, en cambio, es una teoría de la semiosis social²,

² Aunque la semiosis sólo puede ser pensada como un proceso social, ciertas interpretaciones de los textos en que Peirce trata esta

esto es, de las relaciones de producción, circulación y reconocimiento de las prácticas significantes de cualquier reproducción social.

La teoría general de la semiosis parte de la comprensión de que los comportamientos de interacción e intercambio comunicativos entre los seres humanos, esto es, sus prácticas significantes, se efectúan siempre en la reproducción social. Son procesos que tienen lugar en una realidad sociohistórica dialécticamente constituida por las relaciones históricas de producción semiótica [RPs] y las fuerzas productivas semióticas [FPs] al interior de una formación económico-social³.

Esa realidad sociohistórica se expresa en la noción de 'semiosis social', constructo que puede comprenderse como un espacio posible en el que se entretajan "las redes sociales del sentido" (VERON: 1985; 20)⁴.

categoría enfatizan la dimensión individual de la relación entre el signo y el interpretante. Para evitar cualquier desviación idealista hacia la reificación de la noción, la determino con el adjetivo "social".

³ Esta determinación puede expresarse como el conjunto: {[RP] --- [FP]}, que caracteriza la base de toda reproducción social. El vector doble que relaciona los subconjuntos, simboliza la dialéctica del proceso.

⁴ La noción de 'espacio' empleada en el símil debe ser asumida como una mera referencialidad comparativa, exigida por la necesidad de comprensión, pues, como apunta Verón, "la discursividad es un proceso de espacio-temporalización de la materia lingüística: despliegue espacial y puesta en secuencia en el tiempo, inextricablemente ligados

En la reproducción social, asimismo, la semiosis es el proceso en que se realiza la programación de los comportamientos semióticos, que consiste en hacer de todo individuo un "sistema-histórico-psicofísico-de-intercambio-semiótico". (En este contexto, el concepto de 'sistema' es legítimo; su fetichización ocurre cuando se le desagrega de las relaciones sociales de la comunicación, esto es, de la historia).

Por consiguiente, la semiosis social es la categoría que expone la condición económico-política de las prácticas significantes que materializan la comunicación humana.

De acuerdo con el símil propuesto para aprehenderla conceptualmente, los hilos que constituyen esa trama de redes sociales del sentido que llamo semiosis, son los discursos o géneros discursivos, cuya materia está conformada por los textos-mensajes que las prácticas significantes producen. Por consiguiente, la noción de semiosis implica la de práctica significativa, género discursivo y texto-mensaje.

A su vez, como ya señalé, está inserta en la reproducción social y, aún más, es uno de sus factores genéticos, de donde se siguen dos precisiones determinativas de su naturaleza histórica:
a) es específica de cada formación social; esto es, los discursos

el uno con el otro. Contrariamente a la opinión de Saussure, el orden del discurso no es lineal" (VERON: 1985; 19).

que la praxis genera en ella no coinciden necesariamente con los de otra, y b) materializa la asimetría resultante de las contradicciones que existen entre clases, subclases, grupos y subgrupos al interior de la formación social.

En relación con la primera, cabe destacar que los procesos históricos de producción de referentes de herencia e identidad culturales en que intervienen los actores de toda formación social, tienen carácter sígnico y, por lo mismo, están necesariamente vinculados con la semiosis de esa formación. Asimismo, la multiplicidad de objetos y relaciones que constituyen lo que convencionalmente se llama la cultura de un colectivo humano, por muy distintos que sean o lo parezcan, tienen un rasgo común ineludible: todos ellos son elaboraciones de diferentes procesos semióticos; son "textos", en un sentido amplio del término. Dicho de otro modo, los objetos y relaciones culturales son productos simbólicos codificados con unos sistemas sígnicos específicos, caracterizados por su capacidad modelizante y secundaria⁵.

En cuanto a la segunda, habida cuenta de la desigual distribución de las competencias discursivas entre los grupos y clases integrantes de una misma formación social --provocada por

⁵ Cf. LOTMAN et al.: 1979; passim.

el dominio que ejercen uno o más agentes sociales sobre el resto-- , exige reconocer que en cada formación histórica hay varias identidades culturales; dos al menos, la que expresa la dominación y la que reproduce la resistencia al dominio.

Lo cierto es que la asimetría de las relaciones culturales hace que en cualquier formación social coexistan varias culturas, originadas por las diversas formas que adopta el trabajo cultural y dispuestas entre las variedades extremas apuntadas: la que representa los intereses del grupo que domina (cultura dominante), y la que expresa comportamientos y actitudes contrarios a los mecanismos de poder y dominación (cultura de resistencia). Las restantes se hallan en relación de proximidad-- lejanía con cada uno de esos polos.

AVASALLAMIENTO Y RESISTENCIA EN LA PRODUCCION CULTURAL.

La diversidad cultural es producida por el componente ideológico de todos los objetos semióticos (textos)⁶. El caso extremo que puede servir como un ejemplo contundente de lo que

⁶ Verón señala que todo texto lleva en sí marcas de "ideología", de "poder" y del "sujeto". La ideología y el poder son, para él, fuentes de presiones sociales de las que ningún productor de sentido puede escapar. Por su parte, el sujeto es "un punto de paso de las reglas operativas de la producción y del conocimiento"; es decir, un condicionamiento insoslayable de la discursividad, VERON: 1985; 28. (Cf. GAINZA: 1992, especialmente, págs. 8 y s.).

afirmo, es la creencia de que en una sociedad hay una sola cultura que, obviamente, coincide con la del grupo dominante, el cual opone "su" cultura a lo que considera la "no-cultura" de los restantes estamentos. Esta representación ilusoria sirve de sustento, entre otros efectos, a campañas de "popularización" de la cultura, de cuya "seriedad" nadie parece dudar, como lo mostraré en un caso al que me referiré más adelante.

El componente ideológico desempeña también un rol significativo en la identificación de la que llamé cultura de resistencia. Hay estudiosos e investigadores que la llaman "cultura popular"; sin embargo, el empleo de la noción de 'pueblo' que hacen unos y otros es tan variado, que supone dificultades conceptuales y, aun, contradicciones si se la quiere reducir a una sola significación. La razón dialéctica de una cultura de resistencia exige un concepto de lo popular definido por la actoría y el protagonismo sociales; esto es, la comprensión del pueblo como el conjunto de actores sociales que resisten el avasallamiento y dominio de los agentes sociales que los explotan, coercen y manipulan.

Como lo he expresado en otras ocasiones, la aproximación al problema de la(s) identidad(es) cultural(es) exige examinar tres órdenes de relaciones: las que tiene con la reproducción social,

con el movimiento social y con la discursividad. Esta exigencia convierte el estudio de las identidades en una insoslayable empresa multidisciplinaria, ojalá en su manifestación más acabada: la interdisciplinariedad.

El fundamento de las relaciones de la identidad cultural con la reproducción social, reside en la tensión dialéctica que vincula el proceso de programación social --proceso determinante de la conversión de los individuos en sujetos sociales⁷-- con el producto programado. Uno de los ejes de las programaciones sociales discursivas es el mecanismo semiótico de la cultura, que opera como memoria de textos y códigos, de signos, símbolos y signicidad y de procedimientos de selección y combinación. Por su intermedio, la identidad se despliega como memoria y proyección, articulándose con la herencia cultural transmitida por los programas de socialización y, por lo mismo, de sujeción.

Asimismo, la identidad cultural está inevitablemente condicionada por: a) la actoría del grupo social que la asume como propia; b) por la naturaleza de los conflictos que dicho grupo tiene con los otros que, con él, constituyen la formación histórica, y c) por la índole del espacio o escenario social en

⁷ Cf. BRAUNSTEIN⁵: 1986; 69-158. Puede verse, también, mi trabajo sobre la constitución de las identidades, a partir de la dialéctica entre mismidad y otredad (GAINZA: 1989).

que el grupo intenta desarrollar su proyecto. Estas complejas relaciones de la identidad cultural con el movimiento social condicionan, como se dijo antes, el carácter de la mismidad que el grupo opone a la otredad (a los otros grupos con que forma el "ser" social), en la tensión entre el avasallamiento y la resistencia y, en definitiva, en el protagonismo en relación con las condiciones dominantes de su reproducción económico-política.

Finalmente, las relaciones de la identidad con la discursividad apuntan al factor constitutivo axial de la mismidad en que se fundamenta aquélla. La identidad surge de la comparación implícita de los géneros discursivos propios con los de otro; la conciencia de no ser ese otro asigna, en definitiva, la condición de mismidad⁸. No "ser el otro" significa poseer un horizonte discursivo diferente y, por consiguiente, un registro de textos también distinto (una herencia cultural de códigos y procedimientos textuales específica). En definitiva, la discursividad es la materia constituyente de la identidad

⁸ La matriz del proceso comparativo tiene carácter sígnico, es de naturaleza semántica y reside en el conjunto dialéctico "MISMIDAD --- OTREDAD", cuyos términos denotan los polos del proceso y dan cuenta, simultáneamente, de las condiciones del ser históricamente articuladas con la realidad, y de un proceso ideológico sustentado en la percepción de la mismidad como un modo de ser inmutable y verdadero que es para siempre distinto de otros, esclerosis semántica de los términos que sirve lamentablemente para justificar aberraciones como las que origina cualquier tipo de segregación social.

cultural.

MITO Y REALIDAD DE LAS IDENTIDADES CULTURALES.

Lo dicho hasta aquí permite inferir que no existe ni puede existir "una" identidad cultural latinoamericana. Por el contrario, en América Latina hay muchas identidades y herencias culturales. Sucede que, por razones históricas y, específicamente, en áreas y regiones determinadas, pueden establecerse hitos de confluencias y similitudes culturales que, ideológicamente, dan pie a especulaciones sobre una sola identidad. Pero esto no pasa de ser un mito, como pretendo demostrarlo con el análisis de dos casos que presento a continuación, en el que uno muestra la acción del mito en un sentido global, y el otro, a nivel nacional.

El primero tiene que ver con la quinta versión de la "cumbre de la comunidad iberoamericana", acontecimiento económico-político que ha tenido lugar, en estos días, en la ciudad argentina de Bariloche.

No es casual que, desde su origen, la institución de la cumbre esté ligada a la conmemoración, en 1992, de los 500 años de la llegada de Colón y sus naves al ámbito continental americano. El propio nombre de la actividad advierte sobre la naturaleza marcadamente ideológica que la caracteriza, pues con el término "comunidad" se quiere denotar una aparente entidad geopolítica

percibida como un conjunto orgánico. Desde luego que esa ilusión no pasa de ser, en el mejor de los casos, un buen deseo; aunque tal vez la motivación profunda sea menos cándida y tenga sus raíces en las exigencias mercantiles de la globalización.

Aparte del "beau gest" dirigido a Cuba --bastante moderado, por lo demás (recuérdese que se evita la alusión expresa a los EE.UU.)--, los puntos aprobados en las conclusiones del foro tienen un eje notoriamente económico-político: hacer posible el diálogo que permita el desarrollo conjunto de los objetivos mercantiles de la Unión Europea y América Latina. Es decir, favorecer los intereses de las minorías que poseen la riqueza y los medios para aumentarla.

El propio acuerdo sobre la necesidad de extirpar el terrorismo, tiene que ver más con las conveniencias del mercado que con la tranquilidad y el bienestar de los colectivos nacionales. No se mencionan --ni por casualidad-- las formas de terrorismo institucional que agobian a las comunidades urbanas y rurales sumidas en la pobreza y, en creciente proporción, en la miseria en casi la totalidad de los países de América Latina, donde los sectores marginales son víctimas-victimarios en un proceso de degradación y criminalidad progresivo.

Se omite cualquier referencia a la impunidad con que grupos

ligados al poder cometen crímenes de la más diversa naturaleza, desde México hasta el extremo sur de Sudamérica.

En fin, el examen de los temarios puestos a discusión y el contenido que los medios de difusión han atribuido a las negociaciones de la cumbre, ponen de manifiesto el protagonismo de los sectores dominantes de cada uno de los estados nacionales convocados que, con excepción de Cuba, representan agentes sociales de la dominación. De ninguna manera podría considerarse el encuentro de una "comunidad".

El otro ejemplo se refiere al Teatro Melico Salazar de Costa Rica. La Ley N° 7023, de abril de 1986, lo crea con el nombre de Teatro "Popular" y lo define, en el Art. 1° del texto legal, como una "institución cultural especializada del Estado para fomentar y desarrollar las artes del espectáculo y la popularización de la cultura", expresión en la que destaco la palabra "popularización" que se refiere a uno de los dos objetivos asignados al ente. Este objetivo, asimismo, constituye una función específica del Teatro Melico Salazar, lo que significa que no la posee ningún otro teatro del país.

De acuerdo con el texto de la Ley, debe entenderse que en la sociedad costarricense hay una sola cultura que, a su vez, existe en un espacio social inaccesible para el "pueblo". Por este

motivo, la cultura debe popularizarse y se le encomienda tal tarea al Teatro Melico Salazar. Se trata de una representación muy parecida a las del mundo maravilloso de los cuentos fantásticos: hay un "reino" de abundancia y gozo, el de la cultura, en el que han tenido la dicha de nacer unos privilegiados que, con generosa disposición, han decidido compartir sus bienes con quienes viven fuera del reino; por tanto, la popularizan o "plebeyizan".

En definitiva, el sentido del texto de la citada Ley consiste, sin ningún lugar a dudas, en el ideologema con que el sector social poseedor del poder económico y político en una formación histórica se representa la cultura: un conjunto de bienes propio (¿propiedad privada?) del que carecen los restantes sectores sociales. En consecuencia, "su" cultura se opone a la no-cultura de los demás.

CONCLUSION: PRIVILEGIAR LAS IDENTIDADES CULTURALES DE LA RESISTENCIA.

Los casos considerados manifiestan, simultáneamente, la variopinta realidad cultural de todo colectivo social y la percepción ideológica con que el grupo dominante reconoce su identidad cultural. Pareciera imposible en este contexto proponerse una hipotética identidad cultural latinoamericana.

Con todo, es posible emprender una aproximación crítica y productiva a dimensiones y rasgos históricos de las diversas identidades culturales latinoamericanas que, por su origen y, en especial, por sus proyecciones en beneficio de las comunidades, han de asumirse como necesariamente afines. Son, precisamente, los objetos semióticos que materializan las estrategias, los comportamientos y las actitudes de resistencia con que los actores sociales de todas y cada una de las formaciones históricas latinoamericanas procuran dignificar su existencia y, sobre todo, crear las condiciones más favorables para el crecimiento de los individuos y los grupos a que ellos pertenecen.

El abordaje de la identidad cultural latinoamericana requiere, por consiguiente, de una semiótica de la resistencia que, en estricto sentido, debe integrarse con la teoría de las ideologías y la teoría del sujeto, cuyas raíces se hallan en la confluencia de las ciencias sociales.

En consecuencia, una propuesta de identidad cultural latinoamericana ha de partir del reconocimiento de una mismidad de resistencia e impugnación, respecto de una otredad hostil y opresora.

Otro problema, cuyo examen escapa de los límites de estas notas, es el de la relación de esa mismidad con las otredades no

hostiles que configuran la identidad de todo colectivo humano. En una semiosis simétrica --que implica unas relaciones sociales regidas por la justicia y la solidaridad, hacia cuya existencia deben orientarse el afán y las luchas de nuestros pueblos--, será posible la coexistencia de las diferentes identidades en un clima de recíproco enriquecimiento, intercambio e interacción, favorable para que todos los grupos crezcan hacia la dignidad y la libertad.

BIBLIOGRAFIA EXPLICITAMENTE CITADA

BRAUNSTEIN(5): 1986.

Néstor A. Braunstein: Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis. (Hacia Lacán). México: Siglo XXI, 5a. ed.

GAINZA: 1989.

G. Gaínza: "Herencia, identidad, discursos". Herencia, I, 1; 53-58.

GAINZA: 1992.

G. Gaínza: "La ambigüedad y el sentido de los textos". Escena, XIV, 30; 3-14.

LOTMAN et al.: 1979.

Yuri Lotman y Escuela de Tartu: Semiótica de la cultura. Madrid: Cátedra. Trad.: N. Méndez.

ROSSI-LANDI: 1976.

Ferruccio Rossi-Landi: Semiótica y estética. Buenos Aires: Nueva Visión. Trad.: J. A. Vasco y R. C. Manzini.

VERON: 1985.

Eliseo Verón: "La semiosis de lo ideológico y el poder". Contratexto I, 1; 11-44.