

JEROGLÍFICOS CONTEMPORÁNEOS. LAS REDES INDICIALES COMO DISPOSITIVOS CULTURALES MASIVOS.

CONTEMPORARY HIEROGLYPHICS. INDICIAL NETWORKS AS MASS CULTURE DEVICES

M^a José Sánchez Leyva
(Universidad Rey Juan Carlos)

IC - Revista Científica de
Información y Comunicación
2010, 7, pp. 89-101

<http://dx.doi.org/IC.2010.i01.07>

Resumen

Desde ciertas perspectivas se sostiene que la enorme variedad de la oferta y prácticas digitales impide la fijación de un ámbito compartido de sentido. Sin embargo, pensamos que la importancia para la configuración de los climas ideológicos y de opinión sigue estando en manos de los medios tradicionales de difusión masiva. El objeto de este trabajo se centra precisamente en sostener que el espacio público-político se articula en torno a interpretaciones compartidas y consensos limitadores. Desde la herramienta metodológica de la semiótica y el análisis del discurso se propone demostrar la absoluta vigencia de la -para algunas perspectivas desaparecida- cultura de masas.

Abstract

From several perspectives, it is held that the enormous variety of digital products and services impedes the establishment of a shared environment of meaning. Nonetheless, we believe that the importance of the configuration of trends in ideology and opinion is still in the hands of the traditional mass media. The aim of this work centres precisely on affirming that the public-political space revolves around shared interpretations and limiting consensuses. Using the methodological tools of semiotics and discourse analysis, this work proposes to show that mass culture –which, according to some viewpoints, has disappeared– is still very much alive and kicking.

Palabras clave

Cultura de masas / Semiótica / Representaciones colectivas / Naturalización / Indicialidad.

Keywords

Mass culture / Semiotics / Collective representations / Naturalization / Indiciality

Dice Calvino (2006) que creció en una época en la que el único valor seguro era el «jaque al racionalismo y al positivismo» (p. 42). Desde el reconocimiento de que la realidad no es racional en sí misma, demanda el autor el compromiso con una racionalización de la realidad como el único esfuerzo capaz de ayudarnos a proyectar un mundo futuro. Este esfuerzo está ineludiblemente vinculado con la influencia recíproca entre intención poética e intención política. Por eso, la actitud preferible es la de ver en cada ocasión qué puente somos capaces de construir para pasar al otro lado, en esto «consiste la novedad de las cosas nuevas».

Al igual que el autor (Calvino, 2006), yo formo parte de los que no piensan que «la inteligencia humana esté a punto de morir a manos de la televisión; la industria cultural siempre ha existido con su riesgo de declive general de la inteligencia, pero de ella siempre nació algo nuevo y positivo (...) de la producción para el consumo nacieron las tragedias de Shakespeare, los feuilletons de Dostoievski y las películas de Chaplin» (p. 32).

Este es el punto de partida que orienta estas páginas, el reconocimiento de la cultura de masas como «un nuevo tipo de organización social» y no como una amenaza. Como ya sostuvimos en otro lugar (2007), esta nueva organización social es producto de la progresiva industrialización, el desarrollo de los transportes y el comercio, la difusión de los valores abstractos de igualdad y de libertad de fines del siglo XIX. Cambios que obligan a instaurar nuevas formas de pertenencia que sustituyan las anteriores, centradas en la comunidad y el vínculo, y con esta búsqueda nace la modernidad como respuesta a un nuevo tipo de experiencia, la de la masa ciudadana, que carecía de una personalidad propia pero se sabía partícipe de una experiencia común. Estos paraísos artificiales precisaban de la creación de relatos, mitos y ritos. Aunque si Baudelaire despertara vería cómo estos nuevos discursos productos de la necesidad de inventar una nueva identidad, lejos de nombrar «lo que todavía no es» como él quería y Rimbaud gritaba, terminaron nombrando «lo que acababa de ser» planteándose como naturalización lo que fue producto de la innovación y la interpretación, constituyéndose en garantes del nuevo orden. Benjamín y Barthes así nos lo desvelaron.

Aunque efectivamente veamos en este proceso la oportunidad perdida, creemos que la crítica a la cultura de masas no debe centrarse en sus productos ni en su omnipresencia sino precisamente en el carácter totalizador que usurpa la experiencia. La observamos no tanto bajo la demoledora perspectiva de Frankfurt (común en la literatura sobre los medios de comunicación), centrada en sus productos, sino en los procesos que la permiten constituirse en fundamento del orden social en tanto que dispositivo de legitimación.

Es ya un tópico mencionar el clásico estudio de Berger y Lukmann (1991) acerca de los procesos sobre los que la realidad social se construye,

pero queremos mencionar cómo, desde nuestra perspectiva, los medios de comunicación y la cultura de masas de la que son en gran medida artífices suponen uno de los mecanismos de legitimación de los órdenes sociales que los autores mencionan. Cuando aluden a los universos simbólicos los definen como marcos generales de integración y productos de procesos de objetivación: los significados socialmente contruidos son experimentados por los sujetos como hechos que ocurren dentro de esos universos simbólicos (Berger y Lukmann, 1991, p. 120). Estos universos son producto de una historia y originados por acumulación de conocimientos y posteriores a los procesos de objetivación. Como universos significativos bajo los que se ordenan las realidades cognoscibles, ordenan y ubican dentro de una unidad coherente los hechos sociales porque establecen una memoria que, además, como proceso de legitimación, produce nuevos significados. Procedimientos de integración, de configuración de lo mismo frente a lo otro —como señalaron ya Adorno y Horkheimer (2001)— estos universos simbólicos se gestan en gran medida en la comunicación mediática, que en este sentido es el lugar de la mediación.

Thompson (1998, pp. 42-52) se refiere a estos universos simbólicos producidos por la comunicación de masas para el consumo y la cohesión social como mediadores y aunque compartimos el espíritu de sus apreciaciones, preferimos la aproximación ecológica de Abril (1997) porque, si bien la diferenciación operada por Thompson entre lo simbólico y el producto masivo es metodológica y no epistemológica, la de Abril permite contemplar el proceso semiótico en toda su completitud. La constatación de que al hacernos ver el mundo, los discursos masivos no sólo divulgan los objetos representados sino también las reglas que rigen la representación y la interpretación, ubica la actuación de los medios en el plano del conocimiento, dimensión que es la focalizada en este trabajo. Los medios nos suministran conocimiento sobre el mundo, es más, podemos decir que en una sociedad globalizada como la nuestra son el principal vehículo de transmisión de conocimientos y generación de identidades, pero además nos indican el modo en que debemos organizar y categorizar esos conocimientos de tal manera que podemos decir con Abril (1997) que «por poseer esa capacidad de organizar el modo en que la gente experimenta su relación con el mundo, con los demás, con el espacio y el tiempo, los medios de comunicación masiva coinciden con otras instituciones modernas y premodernas» (p. 110). Y con ello decimos que esta capacidad es la capacidad de argumentar el mundo de sentido común. Así, la observación de la mediación cultural operada por los medios de comunicación desde esta perspectiva nos lleva a considerarlos los principales constructores y portavoces de mitos, relatos y ritos de la sociedad contemporánea. Los índices de los que hablamos son las huellas de estos procesos y las encarnaciones míticas que a modo barthesiano nos orientan en el mundo, aunque también suponen la fuerza performativa de una sociedad que se

desplaza y moviliza. Es, desde este marco comunicativo, metodológico y epistemológico como entendemos la configuración del sentido mediante redes.

En otras palabras, si bien las representaciones masivas nos permiten hablar del goce también suponen la cristalización de relaciones de poder que recubren el mundo hasta hacerlo desaparecer bajo la apariencia de una certeza. En este trabajo nos interesa este demoledor aspecto por el que las redes indiciales designan y notifican, hacen comprender e imponen.

Hay representaciones que al actuar como consignas se encarnan en las imágenes y nos dicen lo que ha de interesarnos en las demás imágenes, dictan nuestra percepción y orientan nuestra comprensión. Deleuze (1996) emplea gran parte de su pensamiento en contarnos cómo «hay ciertas imágenes capaces de capturar o atrapar a las demás imágenes o a una serie de ellas», de este modo se dibujan dos corrientes en sentidos contrarios: «una va de las imágenes exteriores a las percepciones, la otra, de las ideas dominantes a las percepciones» (p. 59).

Lo que consumimos, nos dice Barthes (2000), no son contenidos, informaciones, mercancías sino 'retóricas'. Por eso, los jeroglíficos, las alegorías, son los signos contemporáneos: el significante no pone fácil el acceso al significado. Sin embargo, poseemos la hermosa capacidad de otorgarle espesor a las representaciones masivas hasta convertirlas en relatos; y lo hacemos en cuestión de segundos, leyendo como se leen los poemas, otorgando densidad a la frugalidad y rapidez de los productos culturales masivos. Aquí reside el principal mecanismo ideológico contemporáneo: vamos a buscar el sentido a los márgenes de lo previsto.

Todas las épocas disponen de esta economía signica para convocar el espesor, para crear densidad de significado sin la fatiga significante, pero hoy más que nunca la naturalización es el fundamental dispositivo ideológico. Se nos impide ver en las representaciones su dimensión de artefacto, de artefactos elaborados para la difusión del sentido. Literalizamos por ello las representaciones hasta el punto de no ver más que presentaciones del mundo. Consignas, coartadas.

La ideología para Barthes es lo que «pende y se congela como un glaciar, lo que es cambiante y fluido pero se presenta anclado y fijado». Hacer pasar por natural lo que no es sino histórico y social. El fascismo consiste en esto, «no en prohibir sino en obligar a decir las cosas de una manera». El sentido común y el consenso son las formas que adopta hoy el fascismo. El consenso es precisamente el nombre que toma hoy la supresión de la división entre el hecho y el derecho. Este proceso de suspensión recodifica e invierte las formas de pensamiento por lo que no se trata del «simple apaciguamiento de los disensos, es la forma extrema que toma la voluntad de absolutizar esos disensos» (Rancière, 2005, pp. 27 y 50).

Por este motivo, no podemos compartir las propuestas que sostienen —para justificar la preocupación contemporánea por el arte—, pues

el capitalismo ya no se preocupa por las formas de elaboración de los consensos, porque las formas de control y de poder se han desplazado a la esfera de la imaginación. A parte de que consideramos que ambos aspectos van de la mano, preferimos perspectivas como las de Adorno y Horkheimer (2001), que en su 'industria cultural' ya afirmaron las consecuencias de lo masivo sobre la imaginación sin negar el peligroso dispositivo consensual. La verdadera violencia, nos recuerda de nuevo Barthes (2004), es la de lo que se da por sentado, lo que es evidente es violento «aun si esta evidencia está representada suavemente, liberalmente, democráticamente» (p. 115).

La representación debe decir de sí misma que lo es, que es una elaboración creada para significar y no la cosa misma. Pretender esconder esto es absoluta manipulación. Imponer transparencia a lo que no lo es, como ya dijera de nuevo Adorno y Horkheimer (2001), es un mecanismo totalitario porque la naturalización esconde y ampara una ideología. De ahí la ineludible necesidad de recuperar la memoria, de ejercitarnos en desvelar las genealogías, geografías e historias de nuestros acuerdos desideologizados. Descubrir y hacer hablar a las redes indiciales, ya que todo signo, nos recuerda Bajtin, vehicula ideas sobre el mundo. La semiótica es, sigue siendo, el instrumento más adecuado para manifestar la complejidad de nuestros productos culturales.

Son señalados y a veces ridiculizados los afanes imperialistas de la semiótica por constituirse no sólo en una teoría de la comunicación sino en la *Ciencia*. Excepto para Eco, no creemos que estas afirmaciones puedan sostenerse hoy. La propia trayectoria de la semiótica como disciplina y el tipo de las investigaciones que se realizan rebaten estos reproches que, si en algún momento fueron ciertos, obedecían más a una euforia política que a una prepotencia epistemológica. Suscribimos, en este sentido, las reflexiones de Abril (1994) cuando piensa en ella en tanto práctica metodológica, haciendo así posible hablar de la semiótica como de una perspectiva y una metodología para la interpretación, «una práctica especializada de lectura» (pp. 428-429). De cuando la semiótica era un arma cargada de futuro procede esta reflexión de Kristeva (1972): «Toda semiótica no puede hacerse más que como crítica de semiótica» (p. 56). Subversión es su lema porque el sentido es el lugar de las luchas ideológicas.

Hablar de sentido no consiste en una práctica propia de exegetas que rastrean en las oscuridades abisales para emerger con la verdad iluminadora. El sentido es presencia, modo de presentarse, que no remite como dice Nancy (2003) «a un más tarde y otro lugar (...) sino a un ahondamiento de la presencia (...) por el cual somos» (p. 71). Del mismo modo, Derrida (1989) habla de cómo «la ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación» (p. 385). Es esta ausencia de trascendencia lo que mueve también a Deleuze a decir que «el sentido no es origen ni esencia porque

está en la superficie» (p. 385). Con Valèry diremos que «lo más profundo es la piel». La piel de nuestra cultura masiva está entretrejida de índices, constituida por redes indiciales que son el soporte del mundo en que habitamos.

Esta imagen publicitaria del nuevo servicio de seguridad de la CAM permite ilustrar claramente el carácter y orientación de este dispositivo indicial del que hablamos.



No haremos un exhaustivo análisis de esta imagen, sólo queremos señalar el funcionamiento indicial de los elementos representados: las mujeres en primer término en la retórica más banal de la igualdad de oportunidades (eso sí, no igualdad de género como puede observarse en las miradas, posturas y vestimenta de los varones y de ellas); la apelación a un trabajo deseable que alienta la participación de los jóvenes en las fuerzas de seguridad como empleo seguro, dinámico y juvenil (en un claro intento de resemantizar la tradicional adscripción de las fuerzas de seguridad al miedo); coches prácticamente de carreras y una moto que indudablemente orientan intertextualmente al éxito de estos deportes últimamente y, más precisamente, al éxito social de aquellos que los practican; el predominio del azul (color del partido que publicita); la tipografía graffitera en guiño al destinatario presupuestado y en coherencia con la exultante juventud de los fotografiados; y, sobre todo, la estrella y el lema de la publicidad institucional.

Para hablar de la estrella, estilización y usurpamiento de la revolución (que muchos jóvenes llevan en camisetas y banderas y que en

esas fechas portaban en las manifestaciones contra la guerra de Irak), me comedire usando las palabras de Juan Carlos Monedero (2005):

Ya era una práctica común en la Roma Imperial el que, tras derrotar a otro pueblo en una contienda, los vencedores realizaran una ofrenda a los dioses de los vencidos. Así se lograba, junto a la derrota material, la derrota simbólica de los enemigos, arrebatándose de manera expresa el favor de los dioses del adversario, unas deidades que, en la contienda, habrían preferido al ejército triunfante a sus propios fieles. Nombrar como propios los dioses de otros es una forma de *usurpación*. Como recuerda el Génesis, quien nomina suele ser el señor de lo nominado (p. 22).

«Invertir en seguridad garantiza tu libertad», este lema publicitario conjuga lo que en los imaginarios políticos no puede ser conciliado, para comentarlo y por el mismo motivo anterior, me remito a Klemperer (2004):

Las palabras pueden actuar como dosis ínfimas de arsénico: uno las traga sin darse cuenta, parecen no surtir efecto alguno y, al cabo de un tiempo se produce el efecto tóxico. Si alguien dice una y otra vez ‘fanático’ en vez de ‘heroico’ o ‘virtuoso’, creará finalmente que, en efecto, un fanático es un héroe virtuoso y que sin fanatismo no se puede ser héroe. Las palabras ‘fanático’ y ‘fanatismo’ no fueron inventadas por el Tercer Reich; este sólo modificó su valor y las utilizaba más que otras épocas (...) Son escasísimas las palabras acuñadas por el Tercer Reich que fueron creadas por él (...) no obstante, altera el valor y la frecuencia de las palabras, convierte en general lo que antes pertenecía a algún individuo o a un grupo minúsculo, y a todo esto impregna palabras, grupos de palabras y formas sintácticas con su veneno, pone el lenguaje al servicio de su terrorífico sistema y hace del lenguaje su medio de propaganda más potente, más público y más secreto a la vez (pp. 31-32).

Estos signos expresan posicionamientos enunciativos que nos obligan, para interpretarlos, a situarnos en lugares concretos del debate público, que la mayor parte de las veces nos pasan desapercibidos y otras sentimos como realmente extraños. Hölderlin decía «somos una conversación» y es que estar en sociedad es, desde la Ilustración, sustituir la violencia por el diálogo. Esta conversación es curiosa porque se trata más de una posibilidad y de una presuposición que de un ejercicio efectivo, constante y agotador. Esta conversación que podemos llamar posible

consiste en que cada uno de nosotros representamos en el pensamiento el de los otros. Pero de una manera no azarosa: la conversación debe ejecutarse en un afuera y ser ella misma lugar de mediación. Se convierte entonces en norma y regla que no depende de los interlocutores sino que expresaría un lugar tercero. Es por eso un valor.

La regla, y las representaciones comunes y públicas que la expresan, son entonces un lugar tercero adonde desplazarse para ver el punto de vista del otro, donde acudir para realizar el ejercicio epistémico necesario para la libertad y el diálogo. Pero las reglas expresan también un orden, un punto de vista: el hegemónico. Es ya un lugar común señalar cómo desde la Ilustración se articula una razón que no expresa más que la conversación de los propietarios, según Deleuze (1996). Ese lugar tercero, pretendidamente imparcial e incluyente es el lugar de la naturalización y la dominación. Lo común no es ciego para el sexo, la clase social, la raza, religión o edad, tiene sexo, edad y preferencias y no expresa la razón de los ausentes. El consenso nos obliga a ausentarnos de la conversación, haciéndonos sus cómplices. Las reglas, en esta tensión, dejan de postularse como un valor para naturalizarse como hechos. Proceso en el que Rancière (2005), lo hemos señalado, sitúa el totalitarismo.

La conciencia de que el lenguaje no se establece entre algo visto y algo dicho sino que va siempre —como dicen Deleuze y Guattari (2000)— de algo dicho a algo que se dice, permite decir que todo discurso es, en este sentido, discurso indirecto. Usar el lenguaje es transmitir, contradecir, posicionarse, dialogar con lo que otros han dicho. La intersubjetividad es inherente a su naturaleza. Pero sostener que las representaciones emanan del diálogo con lo que han dicho otros, no implica decir que todos los diálogos sean iguales, igualmente válidos, ni que todos los sujetos participen. En este trabajo entendemos que las representaciones son evocadoras de ese diálogo en el que sólo algunas voces participan y están legitimadas para ser convencionalizadas en las orientaciones de los signos, las inferencias que autorizan y los límites legítimos. De este modo, las representaciones colectivas expresan un orden social y se convierten performativamente en modos de demarcar lo apropiado, arrastran la memoria de prácticas de autoridad con las que estamos obligados a comunicarnos. Suponen la cristalización de las relaciones de poder que recubren el mundo hasta hacerlo desaparecer bajo la apariencia de una certeza.

Por ello, los signos son territorios de lucha semiótica, luchas por introducir nuevos acentos, modificar los estabilizados o mantener los dominantes. Y esto no se dirime sólo a nivel simbólico, la pugna por el control del sentido de ciertas representaciones (en el ejemplo, la de igualdad y la de rebeldía) entraña importantes consecuencias materiales. De estas luchas, no siempre semióticas, resultan las versiones del mundo en que habitamos y con las que pensamos.

Deleuze (1996) señala cómo gracias a Foucault los conceptos de represión o ideología son sustituidos por los de producción de norma y disciplina. Estas reflexiones sobre los dispositivos de poder no suponen la supresión de la discusión sobre el poder sino todo lo contrario, suponen llevarla más lejos y hacerla más fructífera. Más allá todavía las lleva el propio Deleuze cuando sostiene que estos dispositivos hoy funcionan como codificación y reterritorialización. Este es precisamente el carácter de los dispositivos indiciales que describimos: líneas de fuga que reterritorializan y desterritorializan, aunque desde luego no todas estas líneas son revolucionarias. Vemos aquí la clave de toda perspectiva crítica, desvelar esos movimientos y desplazamientos de sentido porque como señala Adorno (1984), la exorcización de la expresión en realidad convierte en tabú un contenido filosófico fundamental: la mediación.

Los índices que describimos expresan un fenómeno de indicación, identificación y acotación de lugares simbólicos. Suponen uno de los mecanismos por los que las sociedades integran y contienen los acontecimientos en sistemas convencionales de creencias y conocimientos que permiten el reconocimiento inmediato de las representaciones comunes como vinculadas naturalmente a un orden social estable y colectivo. Son portadores de una determinada racionalidad que poseen un valor para la comunidad: el de demarcar un territorio simbólico en relación con otros posicionamientos discursivos. Movilizan fuerzas a través de su enunciación: son dispositivos que delimitan el ejercicio de la enunciación, el estatus de los enunciadores y destinatarios, los tipos de contenido que pueden decirse y las circunstancias de enunciación legítimas para tal posicionamiento.

La interpretación de estos índices compromete a una determinada comprensión del mundo. Este modo de significar dificulta que puedan experimentarse como problemas semióticos, suspenden en su contundencia e inmediatez esta posibilidad. Se naturalizan hasta tal punto que esconden el hecho de su naturaleza socio-discursiva y así se proponen como simples reflejos unánimes, consensuados, del mundo al que se refieren. Sin embargo, estas representaciones que funcionan como índices son producto de una historia, suponen una condensación de saber, exhiben una orientación y expresan un punto de vista. Por ello son, como dijimos más arriba, coartadas y suponen el lugar de una elección.

No presuponemos que estos índices difieran esencialmente de los demás signos, pues pensamos que tal vez este fenómeno de indicación, identificación y acotación de lugares simbólicos sea común a todos. Pero sí observamos que en estas representaciones estas características que mencionamos se manifiestan de una manera determinante, las exhiben claramente. Esta naturaleza indicial, la hemos caracterizado bajo tres aspectos:

- como estrategias para restaurar el recuerdo
- como evocaciones asociativas
- como orientaciones argumentativas

Esta propuesta sobre la indicialidad recoge las aportaciones que la semiótica, la lingüística, la pragmática y la semántica estructural han desarrollado. Vemos en el índice un término que permite explicar los procesos a que hacemos referencia para describir la significación y un concepto que nos permite pensar la especificidad de los signos que tratamos. La asunción de que el sentido es un modo de donación del referente que contiene indicaciones, ha sido desarrollada por la filosofía analítica de raíz fregeana y por la filosofía del lenguaje ordinario inspirada en Strawson. La semiótica y el Análisis del Discurso enunciacional asume, decantándose en el debate por Strawson, que decir es un acontecimiento discursivo por el que lo que es dicho no es independiente del hecho de decirlo. La perspectiva enunciacional incorpora las consideraciones austrianas y de Benveniste por las que todos los signos proporcionan indicaciones que conciernen al hecho de su enunciación, y estas indicaciones forman parte de su sentido. Pero la mayor parte de las perspectivas teóricas consideran estas indicaciones como informaciones accesorias o complementarias del decir, marginando lo mostrado. Sólo la pragmática las ve necesarias pero exclusivamente en lo que atañe a la determinación del tipo de acto. La semiótica estructural también se debate sobre la naturaleza de estas indicaciones, reconociéndoles su importancia para la determinación del sentido. Por ello, pensamos que la consideración de la indicialidad que proponemos permite poder explicar fenómenos como el que hemos ejemplificado, que implican la singularización de una memoria. Son precisos en el análisis del sentido instrumentos para pensar cómo estas singularizaciones se convierten en hábitos interpretativos, es decir, cómo las indicaciones devienen necesarias.

El concepto de *índice* introduce este aspecto: lo que el signo muestra es imprescindible para la configuración del sentido en igual medida que lo es el significado. Además, esas indicaciones elaboran o suponen un filtro porque cuando un signo indica, centra la mirada sobre algún aspecto del objeto designado. Este aspecto es el que constituye la singularización: de entre todos los sentidos posibles sólo uno es enfocado y activado (en la cultura masiva: el hegemónico). Este modo de significación propone una determinada memoria, unas asociaciones de sentido concretas y unas orientaciones prospectivas determinadas que habitúan una interpretación. La semiosis peirceana según la cual el objeto es afrontado en algún aspecto por el signo, su interpretante, así como todas sus consideraciones acerca del funcionamiento del signo permiten reinterpretar la consideración deíctica tradicional acerca de las relaciones entre lenguaje y contexto.

Postulamos esta acción singularizadora e indicativa como inherente a la naturaleza de estos signos, por lo que no distinguimos entre significado y sentido. Peirce decía que los índices remiten a su sentido «con ciega compulsión») y asumimos plenamente esta descripción porque la representación que estos términos ofrecen a la interpretación es producto de un proceso inferencial orientado, que expresa un punto de vista sobre el objeto.

Estos índices masivos son estrategias para restaurar el recuerdo porque no sólo activan una memoria sino la orientan anulando la historicidad mientras elaboran un relato –ya que son acumulativos, aunque no de experiencia como la narración de Benjamín-. Por ello, son procedimientos epistémicos, suponen un modo de conocer y esto es lo que les convierte en práctica legitimante de aquellos relatos que incorporan y en los que se incorporan –podría decirse entonces que son argumentos y que funcionan como argumentos-. Al ser representaciones –por su propia naturaleza sígnica- reproducen unos recuerdos, presentando ese pasado elaborado en el relato que arraigan como regla del porvenir. De ahí su carácter prospectivo y que se puedan conceptualizar como argumentos.

Por las características de la enunciación derivamos su naturaleza inductiva: la presentación del relato que encarnan está determinada por relaciones de semejanza y contigüidad, que son las que nos permiten caracterizar estos índices masivos como evocaciones asociativas. La aparición de estas figuras evoca una cadena de interpretaciones presupuestas que le son asociadas. La asociación se muestra claramente en estas representaciones como una regla de la imaginación pero no como una manifestación de su libre ejercicio. Es una cualidad que vincula las ideas pero no una cualidad de las ideas mismas, por ello tiene una tendencia y, en tanto regla habituada, tiene un carácter normativo. Esta reflexión acerca de la asociación como exterior a sus términos, nos lleva a una concepción del significado que se pregunta por los criterios que delimitan la asociación apropiada. Pero este no es el lugar para desarrollar esta cuestión.

Cuando Barthes (2000) se preguntaba hasta qué punto el soldado negro que saluda a la bandera es la imagen de una Francia imperialista y que siendo un posicionamiento se lee, sin embargo, como un hecho, de tal manera que la ideología que lo recubre aparece como sociedad anónima, responde con su concepto de mito. Este camino barthesiano es uno de los que propone la semiótica para afrontar la conformación del consenso y poder adentrarse en las cuestiones de la naturalización, una opción distinta a la de aquellos trabajos que suelen tematizar, para este problema, el análisis de la ideología y el poder. Pensamos que este camino –continuado por otros muchos- permite una aproximación fructífera para la indagación de los procesos de elaboración y activación de los pretendidos acuerdos sociales.

Las siguientes portadas (de 1955 y 2005) hablan por sí solas de la persistencia de este mecanismo ideológico que atraviesa nuestra cultura de masas.



No hay mejor respuesta a los detractores de un pretendido colonialismo y de un pretendido racismo que el celo de ese soldado en servir a sus opresores y que la alegría del actor argelino.

No queremos finalizar sin explicitar que estas reflexiones no excluyen la reivindicación de la representación como poderoso dispositivo semiótico que nos permite, sin embargo, intervenir en la construcción de otro mundo que es posible. Entendemos la escritura –en el amplio y profundo sentido que le da Derrida (1989) a este término– como punto de encuentro del hombre con la historia y el mundo, una relación entre creación y sociedad, aún más, pensamos que es la conciencia de ese encuentro del hombre con el mundo, consumación de la alteridad. Vemos en la escritura una ética por la que singularizamos el mundo e invitamos a vivirlo como acontecimiento.

No se trata de evocar un lugar místico, mágico o teórico para iniciados sino de la pura potencia de todo lo que puede ser dicho y de todas las formas de decirlo. Desde este punto de vista, concebimos la escritura como un gran verso y cualquier representación funciona como la imagen poética, un acontecimiento de libertad por el que nos comunicamos nuestro entusiasmo y experimentamos la intersubjetividad.

Si bien esta comprensión invita a reflexionar en lo que hace imprevisible la palabra, este trabajo expresa una tensión: al mismo tiempo

la posibilidad de instaurar una relación con el mundo original, fenómeno de creación, alegría y libertad y, por otro, la opresión de estas coartadas hegemónicas encarnadas en representaciones colectivas.

Referencias bibliográficas

- Abril, G. (1994). Análisis semiótico del discurso. En Delgado, J. M. y Gutiérrez, J. (Eds), *Métodos y técnicas cualitativas de la investigación en las ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.
- Abril, G. (1997). *Teoría general de la Información*. Madrid: Cátedra.
- Adorno, Th. W. (1984). *L'essai comme forme. Notes sur la littérature*. Paris: Flammarion.
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. México: FCE.
- Barthes, R. (2000). *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI.
- Barthes, R. (2004). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. L., y Luckmann, T. (1991). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Calvino, I. (2006). *Mundo escrito y mundo no escrito*. Madrid: Siruela.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2000). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Horkheimer, M., y Adorno, T W. (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Klemperer, V. (2004). *La lengua del Tercer Reich*. Barcelona: Minúscula.
- Nancy, J. L. (2003). *El olvido de la filosofía*. Madrid: Arena.
- Rancière, J. (2005). *El viraje ético de la estética y la política*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Sánchez Leyva, M. J. (2007). Comunicación, cultura y sentido. En Sánchez Leyva, M. J., y Reigada, A. (coords.), *Crítica feminista y comunicación*. Sevilla: Comunicación Social.
- Sousa Santos, B. (2005). *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- Thompson, J. B. (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.