

# ***LENGUAJE Y DISCURSO*** ***Cómo reconciliar las identidades*** ***políticas y culturales*** ***en América Latina***

***Nelson Acosta Espinosa\****

## **Resumen**

*Las sociedades latinoamericanas han experimentado históricamente dificultades para construir una cultura política verdaderamente democrática. A manera de hipótesis proponemos que estas dificultades de circunstancia son producto de la disociación que tradicionalmente ha existido entre lengua y palabra.*

*A partir de los aportes de la lingüística estructural y el psicoanálisis lacaniano se formula una diferenciación entre lenguaje público y habla popular; y se propone que la articulación entre ambas dimensiones debe darse en el marco de*

*un intenso proceso de hibridación cultural que facilite la apertura hacia el otro sin menoscabo de lo propio. Se concluye que la verdadera radicalidad democrática en América Latina debe buscarse a través de la construcción de una cultura política que promueva el mestizaje entre las diversas identidades culturales: la homogeneidad nunca ha sido democrática.*

***Palabras clave:*** lenguaje público, habla popular, hibridación, identidades culturales y políticas.

---

Recibido: 15-05-00 • Aceptado: 02-10-00

\* Unidad de Antropología Política del Centro de Estudios de las Américas y el Caribe. Universidad de Carabobo. Valencia, Venezuela. E Mail:nacosta@postgrado.uc.edu.

## Lenguaje and Discourse How to Reconcile Political and Cultural Identities in Latin America

### Abstract

*In the course of their histories, Latin American societies have experienced a great deal of difficulties to built a truly democratic culture. We suggest that this historical condition is an outcome of the traditional dissociation of public language from popular speech.*

*Taking the contributions developed by linguistics, structuralism and lacanian psychoanalysis we produced a distinction between public language and popular speech; we also propose that an articulation between this two discursive dimensions has to take place within a context of*

*an intense process of culture hybridization which facilitates openness towards other without diminishing its own identity.*

*A truly radical democracy has to be constructed through a political culture, which promote a kind of mixture between different cultural identities. Homogeneity has never been the mark of democracy.*

**Key words:** *public language, popular speech, hybridization, cultural and political identities.*

### I

Son numerosos los equívocos que han dejado su huella indeleble a lo largo de nuestra historia.. El Almirante los inicia al pensar que esos seres extraños con que se había topado en las Antillas eran asiáticos. Indios es el nombre con el cual designa a los habitantes de estas tierras. A partir de este momento una serie de deformaciones lingüísticas comienzan a ocultar y hacer invisible la condición original de nuestra realidad social, cultural y geográfica. Nuestra “diferencia” se ocultará bajo el manto espeso de nombres y designaciones que nada tenían que ver con aquellos primeros habitantes. La palabra y lo que ella designa; el nombre y la cosa nombrada, comienzan a separarse irreconciliablemente.

Esta disociación, entre el universo lingüístico de los conquistadores y el mundo constituido fuera de sus fronteras generará profundas distorsiones en nuestro desarrollo cultural, político e institucional y dará origen a un nuevo y confuso mundo simbólico. La historia de nuestro continente pudiera leerse en

términos de los intentos de sus elites por lograr una síntesis simbólica que reconcilie: pensamiento con realidad; lengua con palabra.

Un exceso de significantes marcó el súbito encuentro del mundo europeo con esa inmensa porción de tierra y humanidad que comenzó a denominarse América. Su condición primigenia en todos los órdenes (natural y cultural) fue intraducible y desbordó, con generosidad, las claves de sentido a partir de las cuales se intentó comprender el carácter insólito de esta realidad. La afanosa búsqueda de hallar el Paraíso Terrenal, entrar en el Reino de las Amazonas, alcanzar el Dorado y la Fuente de la Juventud, con el paso de los años originó un lenguaje público, que aún hoy en día, reivindica por un lado, la exuberante riqueza de nuestra naturaleza; y por el otro, la escasez de nuestras capacidades colectivas como pueblo. Las lógicas de la abundancia natural y la de escasez cultural marcan la disociación que históricamente ha existido entre lengua y palabra<sup>1</sup>.

## **II**

Tierra de nadie y de todos. La historia de nuestro continente pudiera escribirse en términos de los encuentros y desencuentros entre la lengua y los actos de habla; entre el “orden” que expresaría la lengua y el “desorden” que supuestamente reinaría en la palabra. Desde luego en esta consideración subyace un supuesto de diáfana orientación iluminista acerca de la naturaleza humana. Según ésta, el hombre real, el que efectivamente ejerce los actos de habla sería tan sólo un reflejo, deformación o aproximación a un modelo normativo o ideal de hombre, sobre el cual debería descansar toda expresión cultural. En este orden de ideas la palabra se homologaría con el hombre real, el de “h” minúscula; y el lenguaje con el hombre abstracto, el de “H” mayúscula. La palabra, entonces, expresaría el reino de los apegos primordiales, los de sangre y costumbres; apegos que se experimentarían como vínculos inefables y obligatorios en sí mismos (Geertz, 1997). El lenguaje, por su parte, expresaría la imagen de una naturaleza constante e independiente del tiempo y del espacio. Desde esta óptica, el progreso sería visto como el despliegue de una lógica que buscaría concretar en una

1 Sobre este punto resulta conveniente consultar los trabajos de Ruth Capriles (1996, 1999), en los cuales ensaya una línea de reflexión sobre aspectos concernientes a una ética del populismo venezolano.

sola realización histórica esta imagen unitaria del hombre. Reino del pensamiento único.

Nuestras elites han mostrado a lo largo de nuestra historia una cierta incapacidad de procesar el habla popular, es decir, el contenido sustantivo de nuestra individualidad como pueblo. El fracaso de sus políticas de modernización quizás resida en esa polarización entre la palabra, como práctica discursiva, y el lenguaje en tanto concepción oficial sobre nuestra experiencia como pueblo. No siempre la gramática del discurso ha sido homologable a la del lenguaje; no siempre sus formas de construir la realidad han sido coincidentes. Ello ha tenido como resultado la formulación de políticas públicas que han generado modernización intensiva pero en el marco de una modernidad frustrada. Pareciera que la solución a este dilema radicaría en la idea de asumir que lo tradicional y lo popular deben constituirse en uno de los asientos donde debe descansar una nueva modernidad expansiva. La modernidad para poseer un carácter expansivo debe asimilar armoniosamente palabra y lenguaje; sintetizar a través de “articulaciones hegemónicas unificadoras” (Laclau, 2000) las tendencias de homogenización y fragmentación; de inclusión y exclusión; de particularismos y universalismos, los cuales siempre han estado presente en nuestra realidad y que en la actualidad se ven reforzados por los procesos de globalización y descentralización que se desarrollan en nuestro continente. Recordemos, a manera de ejemplo, que Japón vistió con los atuendos de Samuray su proceso de modernización. Los Tigres Asiáticos anclaron, en la ética que se desprende del confucianismo, su incorporación a los mercados globales<sup>2</sup>.

2 Tradicionalmente la discusión teórica sobre modernidad/tradicionalidad ha girado en torno a uno de estos dos ejes: por un lado, quienes sostienen que nuestra modernidad fracasa por ser un calco mal ejecutado de la verdadera, la europea; y, por el otro, quienes exaltan la tradicionalidad como contrafuerte que enfrenta las perversiones intrínsecas que se derivan de las gravitaciones que emanan del polo moderno. En el primer caso, las tradiciones populares son vistas como un fardo que impide o atrasa nuestro acceso a la condición moderna; en el segundo, lo popular es concebido como fuente última que garantiza nuestra identidad contra los efluvios que emanan de una modernidad cada vez más amenazante. Ambas posiciones comparten un común denominador: no conciben la posibilidad de articular ambos vectores en el marco de una lógica hegemónica. El concepto de modernas tradiciones, elaborado por el antropólogo brasileño Renato Ortiz apunta hacia una superación de esta dicotomía sustancialista y afirma el carácter necesariamente híbrido de nuestras sociedades.

Estamos en presencia de una pugna entre palabra y lenguaje. En Latinoamérica, viejas y nuevas lógicas luchan por alcanzar la hegemonía cultural y social. Esta heterogeneidad de sentidos en pugna predica sobre una característica sustantiva de nuestras sociedades: su hibridación cultural (García Canclini, 1998). El reconocimiento de esta condición estructural es, a nuestro juicio, indispensable para superar los equívocos que han caracterizado nuestra historia y proporcionar sustentabilidad a un nuevo dispositivo simbólico que esté en capacidad de sortear las trampas del iluminismo político. Debemos tener presente que lo político siempre es consustancial con el antagonismo y la diferencia; y la política debe ser vista como la habilidad para “domesticar” los conflictos que acompañan toda construcción de identidades colectivas (Mouffe, 1999).

### **III**

¿Qué significa articular armoniosamente lenguaje con palabra? ¿Existen grados de incertidumbre entre la dimensión propiamente lingüística y los actos de habla? ¿Es esta incertidumbre condición de existencia para lo social y lo político? ¿Qué sentido atribuirle a esta diferencia? Las interrogantes son de carácter conceptual, sin embargo sus respuestas poseen implicaciones prácticas en el momento de descifrar la especificidad política y cultural de nuestras sociedades; y su despeje nos pueden proporcionar pistas para comprender, por un lado, cómo históricamente se constituyeron nuestras identidades colectivas, y por el otro, cómo poder accionar sobre ellas para modificarlas.

Las ciencias humanas, en especial la antropológica, han hecho uso de los aportes de las modernas teorías lingüísticas, el psicoanálisis y la filosofía del lenguaje. Estos avances muestran que significar, lejos de constituir una relación natural, es en realidad un modelo arbitrario de diferencias en el que cada componente extrae su significado a través de su relación con los otros componentes del sistema. En este sentido, el valor de un término discursivo no es intrínseco, sino puramente relacional; es decir, su posicionalidad es el resultado contingente de prácticas de carácter articulatorio, cuyo valor puede ser modificado a través de otros modos de articulación de carácter discursivo.

Este concepto se asienta sobre la clásica distinción entre *langue*, sistema del lenguaje y *parole*, el acto individual de realización de este sistema. El acto de habla, de acuerdo a esta distinción sólo es comprensible en términos del sistema total del cual cada hecho de habla obtiene su validez. El habla desde este punto

de vista sólo, sería comprensible a partir del lenguaje. Este, en tanto sistema no tendría una existencia concreta: su realidad es su realización en los actos de habla. En este orden de ideas, para Saussure los hechos de habla no podían ser estudiados porque no se podía descubrir su unidad. En la misma línea de pensamiento, Chomsky afirmó que el uso observado del lenguaje no puede constituir el objeto de estudio de la lingüística (Chomsky, 1965). Estas posturas teóricas han derivado hacia una ideología denominada lingüisticismo: la idea de acuerdo a la cual el “lenguaje” es un sistema cuya naturaleza y propiedades no puede determinarse por la observación o la participación en prácticas discursivas, sino sólo mediante deliberaciones autorreflexivas de la “teoría lingüística” (Beaugrande, 1999).

Esta postura ha sido cuestionada por numerosos investigadores (Beaugrande, 1999). En la actualidad se considera que el uso del lenguaje posee una naturaleza sistemática que puede explicarse mediante reglas; de hecho existen diversas escuelas en el ámbito del análisis del discurso que abarcan desde el estudio de sus condiciones de producción, circulación y recepción, hasta el análisis estructural del texto<sup>3</sup>.

En el marco de esta perspectiva podríamos conceptualizar al lenguaje como una particular teoría del conocimiento en permanente proceso de negociación y los actos de habla constituirían las prácticas con las que se fortalecería esta teoría (Beaugrande, 1999). Entre lengua y palabra, es decir, teoría y práctica, se establece una relación fluida que escapa a los moldes que pretenden establecer relaciones de implicación mutua entre ambos ordenes. Por el contrario los equívocos que han marcado el devenir de nuestras sociedades, pudieran explicarse por el distanciamiento existente entre teoría y práctica, lengua y palabra. Este distanciamiento generaría áreas de incertidumbre que explicaría situaciones específicas en las que las prácticas sociales pudieran no resultar racionales, ni justificables en términos de las teorías oficiales.. De hecho, a lo largo de la historia política de América Latina encontramos intentos diversos por articular ar-

3 Entre las diversas aproximaciones al análisis del discurso podemos resaltar las que enfatizan: las condiciones de posibilidad de emergencia de los discursos (Foucault); las formaciones discursivas e imaginarias (Pecheaux); las gramáticas de producción y recepción (Veron); la veracidad del discurso (Faye); los modelos de lingüística textual y análisis crítico del discurso (Van Dijk); los modelos de análisis textual (Halliday), entre otros.

moniosamente lengua con palabra, práctica con teoría. En Venezuela, por ejemplo, la adecuación en tanto dispositivo simbólico, logró generar una cierta complementariedad entre lengua y palabra. Ello se expresó en el intento de síntesis entre las tendencias modernizantes de la sociedad venezolana, producto de sus vínculos con los mercados mundiales y las tradiciones culturales que procesaban identidades de carácter comunitario. Es en este sentido que he postulado el concepto de la adecuación como expresión del conjunto de fuerzas sociales, políticas y culturales que proporcionaron sustentabilidad y direccionalidad al modelo de modernidad sobre el cual se intentó erigir la sociedad venezolana del siglo XX (Acosta, 1985: 1999).

#### **IV**

A continuación intentaremos establecer la diferenciación entre lenguaje público y habla popular. Esta distinción la sustentamos en aportes teóricos extraídos del campo freudiano, en especial los del médico-psiquiatra Jacques Lacan (1901-1981). Este investigador tiene entre sus méritos haber propuesto una nueva lectura de la teoría psicoanalítica de Freud a partir de los enfoques que se derivan de la aplicación del método estructuralista prevaleciente en la antropología y la lingüística. Para el psicoanálisis lacaniano, el inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje autónomo y distinto al lenguaje consciente; se podría decir que es una estructura oculta bajo la apariencia de lo consciente y está organizado por una cadena de significantes parecidos al discurso hablado.

Expongamos algunos conceptos básicos de la lingüística que son usados en la práctica psicoanalítica lacaniana. Para Lacan el signo lingüístico viene dado por el algoritmo saussureano S/s, que se interpreta como sigue: El significante (S) constituye el soporte material del lenguaje (fonemas, locuciones, frases) donde cada significante se define por oposición a los demás significantes dentro de una cadena cuya red funciona a nivel de estructura sincrónica. El significado (s), se define como el concepto, entidad o referencia designada por el significante; y como nivel propio del lenguaje representa su estructura diacrónica. La barrera entre “S” y “s” expresa la resistencia en la relación significante/significado; es decir, donde no necesariamente existe una relación unívoca entre significante y significado. La barrera, en consecuencia, define la existencia de dos ordenes distintos que pueden presentar grados relativos de articulación (Bolívar, 1985). En el marco de esta lógica, la producción de sentido no la podemos concebir exclusi-

vamente como la correlación de un significante con un significado, sino como un acto de deslindamiento vertical de dos masas amorfas, de dos reinos flotantes paralelos (Barthes, 1964).

Pudiéramos entonces señalar que el lenguaje público posee una estructuración de carácter normativo derivada de una relación solidaria entre significante y significado que generalmente sería producto de una motivación de carácter consciente. De allí que el esquema narrativo del lenguaje público tienda a presentar un sesgo de carácter inquisitivo, demostrativo y argumentativo. Se podría postular, entonces, que el “saber” implícito en el lenguaje público es “validado” por el “método científico” y sometido a procesos de producción, experimentación y comprobación; es decir, un “saber” sistematizado, compuesto de varias disciplinas que contienen procesos técnicos específicos y que se expresa como lo serio, lo racional, lo objetivo, lo público.

La teoría implícita en el lenguaje público permite la existencia de alternativas contrapuestas sin especificar cual de ellas es verdadera o falsa, de hecho este juego de alternativas produce “efectos de verdad” diferenciales. En este sentido el lenguaje público, en tanto teoría del conocimiento, no puede verificarse ni refutarse, sino sólo examinarse en relación con las preferencias que implica para expresar las cosas de un modo y no de otro (Beaugrande, 1999).

Por su parte, el habla popular se caracteriza por una “indeterminación flotante”<sup>4</sup> que se explica en razón a que su significado se desvanece entre muchos significantes; pues esta relación (significante/significado) responde a una motivación de carácter inconsciente. Por ello el habla popular consistiría, entonces, en una variedad de significantes que se combinan y se sustituyen según los procesos de significación descritos por Freud como condensación y desplazamiento respectivamente<sup>5</sup>. El habla popular generalmente expresa sentidos parcialmente distintos a su contenido explícito; es esta condición la que origina la “indeter-

4 El término es utilizado en los análisis concernientes a la “inducidibilidad” véase a: Gaché 1986, Laclau, 1999 y Mouffe 1999.

5 Vale la pena subrayar que entre los significantes del lenguaje consciente y los del inconsciente no se establece una relación biunívoca. Para Lacan el sentido del discurso del inconsciente debe buscarse en la articulación de los significantes a través de los procesos de condensación y desplazamiento que se asimilan a las figuras de la retórica conocidas como metáfora y metonimia. Aquí reside la explicación del porqué este lenguaje significa algo distinto a lo que expresa explícitamente.



minación flotante” que lo caracteriza. Este lenguaje ordinario “trabaja” artesanalmente las innumerables facetas del lenguaje público a través de sus artes de hacer, ardides y tácticas para transformarlo de acuerdo con sus intereses y sus propias reglas (Certaud, 1980).

Es evidente que estas últimas afirmaciones transpiran gran parte de los avances teóricos que nos proporciona la filosofía del lenguaje. Para el segundo Wittgenstein el análisis del lenguaje ordinario y el concepto de uso en tanto dimensión práctica que confiere sentido a la palabra consiste en múltiples juegos de lenguaje, cada uno con sus convenciones y usos. Los “efectos de verdad” son los resultados pragmáticos del juego del lenguaje: un juego no es verdadero o falso; a lo sumo, las reglas se usan o no “correctamente” (Galíndez, 1999). En este orden de ideas, John L. Austin y John Searle postulan que el discurso no puede concebirse solamente como un conjunto de proposiciones, sino también por una secuencia de acciones que propician transformaciones en las relaciones intersubjetivas. Austin establece una distinción entre el acto de decir algo (locucionario), el acto realizado al decir algo (ilocucionario) y el que produce efectos en los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, del hablante, o de otras personas (perlocucionario).

Por su parte, Searle formula una taxonomía de los actos ilocucionarios que amplía la teoría de Austin en relación a los actos de habla. Los *speech-acts* son para este filósofo, la unidad mínima de la comunicación lingüística. Según este postulado todos los actos de habla serían reductibles al acto ilocucionario más genérico: decir. Para Searle hablar es realizar actos conforme a reglas y toda práctica social es discursiva, por lo tanto, siempre será explicitada a través de enunciados lingüísticos (Searle, 1990).

Dos autores nos proporcionan conceptos operativos que facilitan el trasiego entre la filosofía del lenguaje y la antropología; así como la indagación que originalmente nos propusimos: la relación entre lengua y palabra; pensamiento y realidad.

Serge Moscovici con su teoría de las representaciones sociales logra integrar aportes de diversas ciencias sociales e inicia una línea de indagación sobre el saber de sentido común, la lógica que lo contiene y la “gramática” que lo ordena. En su libro “El Psicoanálisis, su Imagen y su Público establece que “la representación social es una modalidad particular de conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La

representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligibles la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación” (Moscovici, 1979:17-18).

De esta definición podemos extraer las siguientes consideraciones: las representaciones sociales son sistemas cognitivos con una lógica y un lenguaje propio. En este sentido designan el saber de sentido común, cuyos contenidos hacen manifiesta la operación de ciertos procesos generativos y funcionales con carácter social; y constituyen sistemas de valores, ideas y prácticas con una doble función: establecer un orden que permita a los individuos orientarse en su mundo social, posibilitando la comunicación entre los miembros de una comunidad y proporciona códigos para nombrar y clasificar los diversos aspectos de su mundo y agenciar el intercambio social.

El habla popular en tanto representación social, selecciona y descompone en categorías simples rasgos relevantes de los discursos públicos. A través de esta elaboración artesanal el lenguaje ordinario naturaliza y sincretiza conceptos provenientes de estos lenguajes y mediante este “trabajo” reconstruye y reproduce la realidad otorgándole un sentido a la vida social y una guía para la resolución de problemas y conflictos.

Por su parte Michel de Certeau arma su aparato conceptual a partir de una constatación sencilla: estamos inmersos en el lenguaje ordinario, en “ la prosa del mundo”, tal y como la definió Merleau-Ponty. Esta proposición exuda por sus porosidades el pensamiento del segundo Wittgenstein, cuando afirma: “No decir nada, sino aquello que puede decirse.... y luego, cada vez que algún otro quisiera decir cualquier cosa metafísica, demostrarle que no ha dado significación a ciertos signos de sus proposiciones”. Con este talante el filósofo vienés intenta introducir el lenguaje ordinario en la filosofía no sólo como un dominio ficticio sino como objeto formal en toda la regla, con lo cual le concede un dominio efectivo<sup>6</sup>.

Así mismo, para Wittgenstein no es posible ignorar el lenguaje ordinario, es decir, ubicarse en otro lugar desde donde interpretarlo; pues, no existen las interpretaciones falsas ni las verdaderas, sino interpretaciones que se contras-

6 El soporte de esta reflexión se encuentra en Mora Martínez M., Un ensayo sobre artefactos, transhumancias y extranjeros. Documento electrónico en la INTERNET; wysiwyg://7/http://www.geocities.com/Paris/Rue/8759/kiniko2.html.

tan con sus usos en el lenguaje ordinario: el uso produce el significado. El lenguaje ordinario, entonces, puede ser visto como un conjunto de prácticas que producen morfologías de uso, dominios de uso y modos de funcionamiento organizados por reglas pragmáticas que dependen de formas de vida, de usos de lenguaje y de sus relaciones de familia (Mora M., 1998).

En este sentido Michel de Certeau apuesta fuerte por el hombre ordinario; al hombre común, al usuario del lenguaje ordinario que “trabaja” artesanalmente las innumerables facetas de la autoridad para transformarla de acuerdo a sus intereses y a su propia gramática. El habla popular para de Certeau, constituye una reserva de “distinciones” y “conexiones” acumuladas por la experiencia histórica y almacenadas en el habla de todos los días. De esa manera, el lenguaje ordinario en tanto práctica lingüística, manifiesta complejidades lógicas inesperadas para el lenguaje público.

De lo expuesto se infiere que entre las hendiduras del discurso de las disciplinas y el poder, se cuele y despliega su lógica un lenguaje ordinario que transforma los productos que le son presentados por la autoridad instituida. Afirma Michael de Certeau, que a una producción lingüística racionalizada, expansionista, le corresponde otra producción astuta, silenciosa, que opera no con productos propios, sino con maneras de emplear los productos<sup>7</sup>.

Es obvio que en el marco de estas conceptualizaciones es posible concluir que no existe una realidad única y transparente, antes por el contrario, nos encontramos en presencia de múltiples lógicas y usos de los actos de habla, polifasia cognitiva es el término que utiliza Moscovici para designar esta coexistencia de diversos sistemas cognitivos. La presencia de variadas imágenes del mundo son

7 Un ejemplo de esta producción astuta que trastoca los usos de los productos es el carnaval de Río de Janeiro. El origen del carnaval de Río no se halla en una tradición de carácter popular. Por el contrario, sus orígenes se sitúan en la importancia que a comienzo de siglo XX otorgó la aristocracia carioca al carnaval de Venecia y de otras ciudades europeas. En los inicios del carnaval carioca quienes desfilaban ricamente ataviados eran los hombres, mujeres y niños pertenecientes a la más rancia aristocracia burguesa de Río de Janeiro. Los sectores populares se encontraban excluidos de estas fiestas; su posición era la de meros espectadores. “Fue después, en un largo proceso de trastocamiento, como las masas populares, a través de las escuelas de samba, se apoderaron del carnaval en su más pleno sentido, apropiándose mediante el cambio de roles: el pueblo se convirtió en protagonista de la fiesta mientras que la burguesía en el mirón” (Ortiz R., 1998; Martín Barbero, 1998:83).

las que constituyen la realidad: “realidad... es más bien el resultado del entrecruzarse, del “contaminarse” (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí...”. Tal y como lo sospechaba Nietzsche, no hay hechos sino sólo interpretaciones, en consecuencia, el mundo verdadero se transforma en un gran texto (Vattimo, 2000:19). De allí que admitamos el carácter contingente de todo orden socio-cultural y por lo tanto rechazemos toda visión fundacionalista del mundo<sup>8</sup>.

## V

El consenso y su contrapartida lógica el disenso, encuentran su campo de construcción/desconstrucción en la dinámica que imponen los encuentros y desencuentros entre lengua y palabra. Es conveniente recordar que para que haya un acuerdo en las opiniones primero debe haber un acuerdo en el lenguaje usado (Wittgenstein, 1958). Son conocidas las dificultades que han experimentado nuestras sociedades para construir culturas verdaderamente democráticas, lo cual estaría asociado a la insolidaridad que históricamente ha existido entre el lenguaje público y el habla popular, en tanto formas de vida.

Los atenienses establecieron una distinción tripartita de la actividad humana que resulta útil para comprender la dirección de los flujos que se producen entre los lenguajes públicos y el habla popular. En ese sentido diferenciaron entre el oikos, el agora y la ecclesia, que traducidos hoy, representan: la esfera privada, la esfera privada/pública y la esfera (formal y fuertemente) pública, respectivamente.

Metafóricamente, pudiéramos postular que el agora se correspondería con el ámbito en el cual se producirían los encuentros o desencuentros entre el lenguaje y la palabra, y constituiría el escenario privilegiado para el despliegue de prácticas políticas democráticas con pretensiones hegemónicas. Recordemos que en los regímenes autoritarios, la ecclesia, es decir, la esfera donde residen los poderes públicos, tiende a opacar al resto de los espacios donde se desarrollan

8 Desde luego admitir el carácter contingente del orden socio cultural abre nuevas posibilidades para el ejercicio de una práctica política radicalmente democrática. En particular crea posibilidades para iniciar un nuevo diálogo entre lo particular y lo universal; aceptar el carácter fragmentario y plural de nuestras sociedades es postular como inevitables el desarrollo de procesos de hibridación abiertos siempre hacia nuevas e inéditas posibilidades.

las actividades humanas. El agora, visto como ámbito de lo público y lo privado, es el espacio privilegiado donde se expresaría lo político y en donde la política desplegaría su lógica domesticadora.

Estos encuentros y desencuentros entre lengua y palabra, revelan que los antagonismos son consustanciales a la diversidad de las relaciones sociales, es decir, constituyen la dimensión de lo político. Las estrategias desplegadas para domeñar estos conflictos y construir identidades estables en el tiempo, representaría el ámbito de la política y ambas dimensiones se construyen discursivamente.

Entre el habla popular y el discurso público se establecen, entonces, relaciones de complementariedad que presentan diversos grados de fluidez. Los lenguajes públicos logran ser exitosos al transformar a su destinatario en interlocutor, y esto ocurre cuando los tópicos objetos de estos lenguajes son “semantizados” de manera homogénea. En general los discursos públicos son depositarios del “logos” y la “razón instrumental”. El discurso popular, por su lado, es el “locus” donde se asienta el rito visto como pensamiento salvaje del bricoler (Levi Strauss, 1975). Esta especialización discursiva es condición invariante en todas las sociedades.

En este orden de ideas lógico es suponer la existencia de una **no** identidad de base entre el hablante y el oyente, y de volúmenes diferenciales de memoria entre el emisor y el destinatario (Lotman, 1999). Ello hace obligante la producción de un espacio de intersección lingüística entre ambas dimensiones que reduzca la indeterminación de sentido que pudiera originar la intraducibilidad entre estas dos experiencias discursivas. En tal sentido, lo que es variable históricamente son los grados de traducibilidad entre ambas dimensiones.

## **VI**

La experiencia histórica nos señala la existencia de una desarticulación entre el habla popular y el discurso público como dimensiones discursivas. En el caso del habla popular, ésta ha sido expuesta al procedimiento de exclusión denominado tabú del objeto<sup>9</sup>. Es por ello que la contemporaneidad histórica latino-

9 Michel Foucault analiza las condiciones de posibilidad y emergencia de los discursos por medio de tres grupos de procedimiento de control y selección: i) los procedimientos de exclusión, ii) los procedimientos de control interno, y iii) los procedimientos de con-

americana puede analizarse a partir de las relaciones no solidarias entre estas dos dimensiones que ha dado lugar a una relación conflictiva entre el nosotros público y el otro popular. De hecho el lenguaje público ha negado históricamente la identidad cultural del indio, negro, mestizo, campesino, marginal, etc. Esta dialéctica de exclusión del "otro" (Calderón, 1996) se remonta al fenómeno de la conquista, evangelización y se perpetúa a través de la insolidaridad existente entre lenguaje público, como dominio de la razón, y el habla popular, en tanto ámbito de la expresividad mágica; reino flotante de significantes.

Los puentes que las políticas liberales han intentado construir para reducir este distanciamiento entre lengua y palabra no han sido del todo exitosos; me refiero a las estrategias que mediante las figuras de ciudadano, consumidor, productor, patriota, militante, otros; intentan construir identidades estables capaces de homogenizar a los sujetos de acción colectiva y de esta forma construir espacios de intersección lingüística que posibiliten la coincidencia entre el lenguaje público y el habla popular.

La crisis de representación que socava los sistemas políticos en América Latina, constituye una evidencia de las limitaciones implícitas en esta lógica que procura construir identidades fuertes a partir de solidaridades particularistas, poco expansivas, que no evocan o encadenan las distintas posiciones que pueden ejercer los sujetos de acción colectiva. Es importante subrayar que la significación de las posiciones particulares de sujeto no están fijadas *a priori*; éstas cambian según el modo en que son articuladas las distintas identidades implícitas en cada una de las posiciones de sujeto. Es en este sentido que Levi-Strauss señala que la identidad es una especie de lugar virtual que resulta indispensable para referirnos y explicarnos un cierto número de cosas, pero que no posee, en verdad, una existencia real. Esta baja capacidad de establecer cadenas de equivalencia que presenta la cultura democrática Latinoamérica, podría explicarse a partir de esta disyunción entre lengua y palabra, cuyo resultado neto es la dificultad de producir articulaciones hegemónicas que construyan una posición de sujeto unificada en lo cultural y lo político.

trol de las condiciones de utilización. El procedimiento de exclusión opera a través de tres tipos de prohibiciones: tabú del objeto; ritual de la circunstancia y el derecho privilegiado del sujeto que habla (Foucault, 1980).

**VII**

La incertidumbre ha marcado con su impronta nuestra génesis histórica. El Almirante la inicia al perder la certeza de las Indias Orientales y arribar desprevénidamente a una nueva realidad física y cultural que por un equívoco se denominó América. La perplejidad atrapa con su lógica al conquistador español del siglo XVI y a las culturas primigenias de este continente. No era posible que entre Cortéz y Moctezuma; Atahualpa y Pizarro, Lozada y Guaicaipuro existiese un espacio para cultivar, lo que hoy denominamos, razón dialógica. Sus hermenéuticas no tan sólo eran distintas, sino también excluyentes. La interpretación hispánica se sitúa entre el hombre-hombre y la indígena hombre-naturaleza. La primera, se funda en una visión del mundo que nace en Grecia y Roma y que llega hasta el renacimiento, es de naturaleza intrahumana e histórica. La segunda, por su parte, es de naturaleza esencialmente religiosa y ritual y no concibe la alteridad humana, es decir, la relación entre los hombres, sino entre el hombre y la naturaleza (Paz, 1992).

En este encuentro civilizacional, marcado por la incertidumbre y la perplejidad, se encuentra la génesis de una visión sobre nuestra naturaleza y cultura, que subyace en la casi totalidad de los lenguajes que han dominado el espacio público y privado de nuestras sociedades latinoamericanas. La visión europea se estructuró en torno a dos grandes tropos contradictorios: la que sobrestimaba y resaltaba la riqueza natural y la que subestimaba la capacidad creadora de estos pueblos. Abundancia y escasez se fundieron en una sola proposición para afirmar y negar, al mismo tiempo, al otro<sup>10</sup>. Por su parte, la cultura prehispánica,

10 Desde el primer momento del descubrimiento la percepción de los europeos sobre nuestra naturaleza fue de sobre abundancia: “hallé unas tierras las más hermosas del mundo y muy pobladas; llegué allí una mañana a hora tercia, y para ver esta verdura y esta hermosura acordé surgir y ver esta gente..” (Colón, 1962:11). Esta visión idílica de nuestra naturaleza estuvo acompañada por una menos idílica de las capacidades de nuestros pueblos. Así, por ejemplo, fray Servando Teresa de Mier, decía en la Constituyente de 1823 en México que “el pueblo no puede orientar a la nación. Voluntad de hombres groseros e ignorantes, cual es la masa general del pueblo, incapaces de entrar en las discusiones de la política, de la economía y del derecho público” (en: Villegas, 1994: 10). Bolívar, por su parte, no escapa de esta concepción ilustrada de nuestras capacidades. En el discurso pronunciado en el Congreso de Angostura, señalaba: “La esclavitud es hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción: la ambición, la intriga, abusan de la credulidad y de la inexperiencia

desarrolló una suerte de lógica de la resignación. De acuerdo a esta visión, el hecho de la conquista, es decir, la derrota, fue superada mentalmente inscribiéndola en un sistema de significados, donde “el presente se vuelve menos inadmisibile en cuanto se le puede ver ya anunciado en el pasado. Y el remedio resulta tan adecuado a la situación que todos creen recordar que estos presagios se habían realmente manifestado antes de la Conquista” (Paz, 1992:4).

Esta contraposición de hermenéuticas excluyentes originó una hendidura entre el lenguaje público, de raigambre europea, y el habla popular de ascendencia prehispánica, que explica las dificultades que aún hoy experimentamos en la construcción de identidades políticas y culturales democráticas estables en América Latina. Esta disyunción entre lenguaje y palabra en nuestro continente se ha intentado resolver a través de culturas políticas de carácter personalistas y autoritarias: los caudillismos del siglo XIX; los populismos, en sus versiones democratizantes o socializantes y las democracias tuteladas, son respuestas inacabadas a esta disociación que caracteriza nuestra constitución societaria<sup>11</sup>.

A manera de conclusión retomemos nuestras interrogantes: ¿Cómo reconciliar la sociedad latinoamericana consigo misma? Articulando sus identidades particulares en el contexto de un intenso proceso de mestizaje o hibridación socio cultural, a partir de la reconciliación entre lengua y palabra. Esta búsqueda debe comenzar reconociendo que debemos proporcionarle una verdadera radicalidad a la vida democrática en nuestro continente, que exige la construcción de una cultura política que entienda y promueva la hibridación entre identidades culturales y grupos de intereses heterogéneos, lo cual no significa pérdida o privación de su propia identidad.

de hombres ajenos a todo conocimiento político, económico o civil; adoptan como realidades las que son puras ilusiones; toman la licencia por la libertad, la traición por el patriotismo, la venganza por la justicia” (Bolívar, 1950:687).

11 En el siglo XIX las elites latinoamericanas se constituyeron como sujetos políticos al interior de una narrativa excluyente que no aprehendían el carácter fractal de nuestras sociedades y que enfatizaba el predominio de la imagen sobre el discurso; este relato modernizante ahondó los procesos de disociación entre lenguaje y palabra. Un dato interesante constitutivo de nuestra cultura política es el de la creación de ciudadanías imaginarias como elemento clave de un modelo cívico inacabado e inaplicable (Gruzinski, S. 1994; Echegollen Guzmán, 1998).



Pensamos que la presencia de diversas identidades culturales, la disyunción que existe entre lengua y palabra y el reconocimiento de esta particularidad como condición estructural, está modificando nociones sustantivas como igualdad, diferencia y libertad; en cuyo contexto, el principio de igualdad debe estar abierto a las diferencias y el de libertad no debe circunscribirse a la simple autonomía individual, sino que igualmente debe expresar la necesidad de reconocimiento de comunidades y tradiciones concretas: la apertura hacia el otro puede experimentarse como enriquecimiento y robustecimiento de lo propio. La homogeneidad nunca ha sido democrática.

### ***Bibliografía***

- ACOSTA, N. y GORODECKAS, H. (1985). **La Adequidad. Análisis de una Gramática Política**. Caracas. Ediciones Centauro. Caracas, Venezuela.
- ACOSTA, N. (1999). Dispositivos Simbólicos e Identidades Políticas en Venezuela. **Espacio Abierto**, Cuaderno Venezolano de Sociología. Vol. 8, No.1, Enero-Abril 1999. Maracaibo, Venezuela.
- AUSTIN, J. (1990). **Cómo Hacer Cosas con las Palabras**. Paidós Estudio, Barcelona, España.
- BARTHES, R. (1964). **Elements of Semiology**, Jonathan Cape edit., Londres, Inglaterra.
- BEUGRANDE, R. y WILLIAMS L. (1999). Análisis del Discurso y “Democracia”: Alguna Evidencia proveniente del Corpus Sudafricano en Inglés. **Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad**. Vol.1, No. 1. Marzo 1999. Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- BOLÍVAR A. (1985). **El Estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida**. Serie Historia de la Filosofía, No. 32. Editorial Cincel. Madrid, España.
- BOLÍVAR, S. (1950). **Obras Completas**. Tomo III. La Habana, Cuba.
- CALDERÓN, F. y Otros (1996). “Desarrollo, Ciudadanía y la Negación del Otro”. **Relea**. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados, No.1. Caracas, Venezuela.
- CAPRILES, Ruth (1996). “La Etica Pública de la Democracia Venezolana. (El Don Populista)” en: **Lo Público y lo Privado. Redefinición de los Ambitos del Estado y la Sociedad**, Vol. 1. Fundación Manuel García- Pelayo. Caracas, Venezuela.
- CAPRILES, Ruth (1999). “Etica de la Acción Económica en Venezuela” en: **Los Problemas Eticos en Venezuela. I Seminario Hacia la Definición**

- de Valores para una Etica Publica Nacional.** Comisión de Estudios Interdisciplinarios, UCV. Año 2, No.2.
- CERTAUD, M. (1980). **La Invención de lo Cotidiano. 1. Artes de Hacer.** Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
- COLÓN, Cristóbal (1962). **Relación del Tercer Viaje (1498), en Descubrimiento y Conquista de Venezuela,** Tomo I, 3-23, Academia Nacional de la Historia. Caracas, Venezuela.
- ECHEGOLLEN GUZMÁN, A. (1998). **Cultura e Imaginarios Políticos en América Latina. Revista Metapolítica.** Número Siete, Vol. 2. Julio-Septiembre.
- FOUCAULT, M. (1980). **El Orden del Discurso,** Tusquets Editores, Barcelona, España.
- GALÍNDEZ, M. (2000). **Una Alteridad Constitutiva del Si-Mismo.** Ediciones El Caimán Ilustrado. UC, Dirección de Cultura. Valencia, Venezuela.
- GASCHÉ, R. (1986). **The Tain of The Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection,** Mass, Harvard University Press, Cambridge, USA.
- GARCÍA, C. (1989). **Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad.** Editorial Grijalbo. México, D.F.
- GEERTZ, C. (1997). **La Interpretación de las Culturas.** Editorial Gedisa. Madrid, España.
- GRUZINSKI, S. (1994). La Repercusiones de la Conquista: La Experiencia Novohispana, en Bernard, C. (comp.), **Descubrimiento, Conquista y Colonización de América a Quinientos Años.** FCE, México.
- LACAN, J. (1972-77). **Escritos I y II.** Siglo XXI. México.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962). **El Pensamiento Salvaje.** Breviarios. Fondo de Cultura Económica, México.
- LACLAU, E. (2000). "Sujeto de la Política, Política del Sujeto", en: **El Reverso de la Diferencia. Identidad y política.** Editorial Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela.
- LOTMAN, Y. (1999). **Cultura y Explosión. Lo Previsible y lo Improbable en los Procesos de Cambio Social.** Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- MARTÍN-BARBERO, J.(1998). Pequeña Crónica de una Larga Conversación con Renato Ortiz, en: Renato Ortiz, **Los Artífices de una Cultura Mundializada.** Fundación Social, Siglo del Hombre Editores, Santa Fe de Bogotá, Colombia.

- MORA, M. (1998). **Maneras de Mirar el Espacio. Un Ensayo Sobre Artefactos, Trashumancias y Extranjeros**. Documento electrónico de la Internet, [wysiwig://www.geocities.com/Paris/Rue/8759/kinkiko2.html](http://www.geocities.com/Paris/Rue/8759/kinkiko2.html)
- MOSCOVICI, S. (1979). **El Psicoanálisis, su Imagen y su Público**. Editorial Huemul, Buenos Aires, Argentina.
- MOUFFE, Ch. (1999). **El Retorno de lo Político. Comunidad, Ciudadanía, Pluralismo, Democracia Radical**. Paidós, Barcelona, España.
- PAZ, O., BERNAL, I. y TODOROV, T. (1992). **La Conquista de México. Comunicación y Encuentro de Civilizaciones**. Claves de la Razón Práctica. No. 19. Madrid, España.
- SEARLE, J. (1990). **Actos del Habla**. (Ensayo de la filosofía del lenguaje). Madrid, España.
- VATTIMO, G. (2000). **Postmoderno ¿Una Sociedad Transparente?**, en: **El Reverso de la Diferencia. Identidad y Política**. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela.
- VILLEGAS, A. (1994). **La Democracia en América Latina**, en: **Democracia y Derechos Humanos**. Coordinación de Humanidades, UNAM, Miguel Ángel Porrúa Librero-Editor. México.
- WITTGENSTEIN, L. (1988). **Investigaciones Filosóficas**, UNAM, México.