
PENSANDO LA VIDA COTIDIANA Y OTRAS FANTASÍAS CULTURALES DEL SIGLO XXI

* * *

REFLECTIONS ON DAILY LIFE AND OTHER 21ST CENTURY CULTURAL FANTASIES

Juan Soto Ramírez¹

Sección: Artículos

Recibido: 31/10/2024

Aceptado: 11/11/2024

Publicado: 18/12/2024

Resumen

Cuestionar algunas de las fantasías culturales más populares de nuestra época, que con frecuencia se repiten como si fueran dogmas es la finalidad de este artículo. ¿De verdad existe un lenguaje corporal capaz de hablar por nosotros sin emitir una palabra? ¿Una imagen puede valer más que mil palabras, o es solo una estrategia de marketing del siglo XX que sobrevivió hasta llegar al XXI? ¿Y qué decir de la censura musical? Como si censurar canciones pudiera ser la solución a los conflictos que enfrenta una sociedad. No, el artículo no pretende destruir ilusiones, aunque sería un efecto secundario deseable; más bien, explora con cuidado cómo esas ideas reflejan la forma en que entendemos –o malentendemos– el lenguaje, las imágenes y algunas otras dinámicas sociales. Tampoco se pretende resolver las fantasías culturales de nuestra época, pero sí cuestionarlas. Porque, si algo necesitamos en este siglo XXI, saturado de información, imágenes y datos malinterpretados, es un poco más de crítica acompañada de discusión y reflexión y menos certezas incuestionables.

Palabras Clave: discurso, imagen, censura, interacción social y vida cotidiana.

¹ Universidad Autónoma Metropolitana. Correo electrónico: juansotoram@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-9289-327X>

Abstract

Challenging some of the most popular cultural fantasies of our time, which are often repeated as if they were dogmas, is the purpose of this article. Is there really a body language capable of speaking for us without uttering a word? Can an image be worth more than a thousand words, or is it just a 20th-century marketing strategy that survived into the 21st? And what about music censorship? As if censoring songs could be the solution to the conflicts society faces. No, the article does not aim to destroy illusions, although that would be a desirable side effect; rather, it carefully explores how these ideas reflect the way we understand—or misunderstand—language, images, and some other social dynamics. It does not aim to resolve the cultural fantasies of our time, but rather to question them. Because, if there is something we need in this 21st century saturated with information, images, and misinterpreted data, it is a bit more critique accompanied by discussion and reflection, and fewer unquestionable certainties.

Key words: discourse, image, censorship, social interaction, and everyday life.

Introducción

Pensar y discutir en torno a la vida cotidiana siempre serán interesante en tanto que estas dos acciones nos acercan al conocimiento del sentido común de las sociedades, así como a las formas del pensamiento colectivo y, obviamente, a aquello que hacen las personas y que permanece 'incuestionado'. Así, dar un paso hacia atrás, es necesario para reflexionar críticamente sobre nuestras vidas, nuestro pensamiento y nuestras prácticas sociales y culturales. Detrás de muchas de las cosas que hacemos podemos descubrir un conjunto de, digamos, "fantasías culturales" que, por su forma y presentación, han logrado instalarse cómodamente en nuestro discursos y prácticas cotidianas. Algunas son de larga duración y otras son emergentes. Y aquí sólo se tomaron algunas que se consideraron importantes para revisar críticamente por la aceptación popular que tienen en nuestra sociedad y en otras partes del mundo que, como formas del pensamiento de nuestro tiempo se tornan, según esta consideración, importantes de discutir. A saber: la idea del lenguaje corporal; la idea de que las imágenes dicen más que mil palabras; las sinécdoques y el habla; la idea de censurar contenidos en nombre de la sensibilidad y el bienestar colectivos; las formas de los insultos; la extraña suposición de que las mascotas pueden entender a sus dueños; y la desinformación y la salud. ¿Por qué? Porque en este artículo se defiende la idea de que lo que parece obvio rara vez resiste el escrutinio.

Este artículo no pretende ser un manifiesto en contra de dichas ideas y creencias. Si usted disfruta de los talleres que prometen enseñarle a interpretar el lenguaje corporal o si piensa que una imagen realmente vale más que mil palabras, no será este artículo quien lo detenga. Lo que sí hará es invitarlo a reflexionar sobre el trasfondo de estas nociones y las implicaciones que tienen para nuestra comprensión del discurso, las imágenes y las relaciones sociales. Estas ideas de sentido común, representan distintas formas de entender el mundo que privilegia explicaciones simplistas y atajos conceptuales sobre el contexto de las interacciones y la cotidianidad.

¿Por qué reflexionar sobre la vida cotidiana? ¿Por qué estudiarla? Anthony Giddens (2012) ofrece, al menos, tres razones principales. La primera, dice, es porque las rutinas estructuran lo que hacemos y, al estudiarlas, podemos aprender mucho de nosotros como seres sociales y de la propia vida social (p. 277). Nuestras vidas están organizadas en torno a la repetición de las pautas de comportamiento, agrega. La segunda, es porque el estudio de la vida cotidiana nos revela de qué manera actuamos, asumiendo que la realidad depende de las interacciones humanas (p. 278). Y, por último, afirma que el estudio de la interacción social en la vida cotidiana arroja luz sobre las instituciones y los sistemas sociales más amplios (p. 278).

La idea del lenguaje corporal es imprecisa. Confunde comunicación no verbal con lenguaje corporal. Los gestos y movimientos de cada una de las partes de nuestro cuerpo no poseen significados que puedan interpretarse con

independencia de la situación de interacción en donde aparecen. Si se ha creído la idea de que cruzar los brazos es una señal de rechazo hacia las ideas de su interlocutor o que mirar hacia la izquierda indica que alguien está mintiendo, ha sido víctima de estas tergiversaciones. Como bien lo demostraron estudios sociológicos y antropológicos, desde los trabajos de David Efron hasta las reflexiones de David Le Breton, los gestos no son inherentemente significativos; su sentido depende de los contextos sociales y de interacción, así como de la cultura en la que aparecen. Atribuirles significados con independencia de la situación social no solo es incorrecto, sino también peligroso ya que esta práctica podría alimentar estereotipos y reforzar determinados prejuicios que, en algunos casos, tienen raíces ideológicas cuestionables.

La creencia de que las imágenes hablan por sí mismas no sólo está bastante extendida, sino arraigada en el sentido común. Las imágenes no son portadoras de significados como tales. Como señaló John Berger, las imágenes no están solas. Nunca están solas. Su interpretación depende de los textos y discursos que las acompañan. Roland Barthes explicó muy bien cómo es que el texto parasita a la imagen, fijando su significado y limitando las posibilidades de su interpretación. Esto no es un detalle menor, especialmente en una época donde las imágenes juegan un papel central en la manipulación mediática y en la construcción de narrativas políticas y sociales.

Abordar otros fenómenos que son en apariencia triviales, nos permite pensar la forma en cómo el pensamiento y la acción están configurados. Por ellos se abordan curiosidades culturales que van desde la censura musical –ese intento fútil de proteger la moral eliminando canciones que se consideran inapropiadas– hasta la tendencia a humanizar a las mascotas tratándolas como si fueran miembros de las familias con las que conviven. ¿Qué nos dice esta obsesión por hablarles a los animales con voces ridículas y celebrarles cumpleaños sobre la forma en que se relacionan millones de personas con sus mascotas?

En el artículo también se esgrimen reflexiones críticas sobre las sinécdoques, el habla y los insultos para acercarnos a la manera en cómo construimos nuestras relaciones con el mundo y entre nosotros. Y, por último, se ofrece una pequeña discusión sobre la desinformación y la sobrecarga informativa. Fenómenos que se han concebido desde las lógicas sanitarias lo cual les ha hecho pensar a muchos especialistas y público en general que uno se puede vacunar contra la desinformación. La desinformación se ha patologizado y se le ha concebido como si fuera una enfermedad. Pero la desinformación no se cura. Se le puede comprender, analizar y combatir desde lo social y lo cultural. Como bien lo señaló Umberto Eco, el problema no es la falta de información, sino nuestra incapacidad para discriminarla y seleccionarla.

Realizar un recorrido crítico por algunas de las ideas que han sido aceptadas sin cuestionarlas, no tiene la finalidad de imponer una nueva ortodoxia, sino invitar a la reflexión. Nada es más peligroso que el sentido común cuando no se examina. Si al terminar de leer, usted se siente ligeramente incómodo o, mejor aún, un poco

más escéptico, entonces habremos logrado algo valioso: devolverle al pensamiento crítico el lugar que merece en medio del ruido y las fantasías culturales que nos rodean.

El lenguaje corporal no existe

¿Existe el lenguaje corporal? La respuesta es un rotundo no. Aunque el sentido común insista en sostener que sí. Nuestras interacciones en situación de copresencia (vis à vis) se apoyan en nuestros movimientos corporales. Esos movimientos del cuerpo que están cargados de significados se llaman gestos. Pero hay que aclarar varias cosas. La primera es que no todos los movimientos del cuerpo son gestos. La segunda es que hay gestos que están más allá de los movimientos del rostro. Y la tercera es que las palabras —tal y como las describió G. H. Mead (2015), ese sociólogo norteamericano de la Universidad de Chicago a quien se le atribuye la paternidad del Interaccionismo Simbólico— son gestos vocales. De manera muy general podemos decir que los gestos devienen símbolos significantes sólo en la medida en que son capaces de provocar, implícitamente en un individuo, las reacciones que provocan explícitamente en otros individuos. De ahí que podamos afirmar con todo lujo de certeza que no todo movimiento del rostro ni del cuerpo puede ser considerado un gesto. No obstante, de manera recurrente se suele pensar que los gestos sólo tienen lugar en el rostro, pero los podemos encontrar más allá.

La tesis —para quienes no lo sepan— de naturalizar la raza incluso en el campo elemental de los gestos, tiene un origen nazi. Y eso nos lo recuerda el profesor de sociología y antropología de la Universidad de Estrasburgo, David Le Breton (2018). Entre otras cosas, David Efron publicó, en 1941, su investigación titulada *Gesture, race and culture*. Esta investigación se opuso abiertamente a la idea racista de que las poblaciones judías y mediterráneas eran inferiores a los arios.

La investigación de Efron marcó un parteaguas en el estudio sociológico y antropológico de la gestualidad, demostrando que ésta es un hecho social y cultural, y no una naturaleza congénita o biológica que se le impone a los actores. Tal como atinadamente enfatiza Le Breton en su libro de *La sociología del cuerpo* (2018), los racistas, aún hoy día, quieren convertir los comportamientos de los seres humanos en simples productos de sus genes. Su idea, muy cercana a la sociología, es que somos creadores de nuestros movimientos. Los ingeniosos estudios comparativos de Efron permitieron mostrar que las poblaciones de inmigrantes de segunda generación, por ejemplo, comenzaban a parecerse y a emparentarse con la cultura a la que se estaban asimilando. Para comprender los significados de los movimientos del rostro y del cuerpo es necesario estudiarlos en su contexto y dudando de su significación universal. El estudio de Efron demostró que cada lengua induce una gestualidad propia.

En otro de sus libros, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones* (1999), el mismo Le Breton nos recuerda que el antropólogo estadounidense Ray

Birdwhistell, basándose en la lingüística sugirió la existencia de los kinemas (las unidades mínimas de movimientos sin significados) y los kinomorfermas (las unidades mínimas de movimiento con significado). Birdwhistell estudió durante varios años una secuencia de nueve segundos de una videograbación de una psicoterapia infantil conducida por el biólogo, antropólogo y lingüista Gregory Bateson. Por su parte, Aaron Scheflen, nos dice Le Breton, trabajó unos diez años con una secuencia de alrededor de treinta minutos en la que una joven diagnosticada con esquizofrenia dialoga con su madre frente a la mirada de dos terapeutas. Aunque Birdwhistell logró identificar tres modalidades diferentes de secuencias corporales y Scheflen sugirió distinguir tres niveles kinésicos ninguno de ellos pudo dar con, digamos, la "gramática del cuerpo". Y esto por una poderosa razón. El cuerpo no es lenguaje a menos, afirma Le Breton, que la confusión entre lenguaje y sistema simbólico sea imperante. A menos de que, por semejanza, se asuma que el lenguaje y el cuerpo funcionan de la misma forma. La relación entre el habla y los movimientos del cuerpo es íntima, pero no equivalente.

Los movimientos del cuerpo no están, por un lado, desvinculados del habla ni, por otro, de la situación de interacción en donde aparecen. Los movimientos de cabeza verticales o laterales podrían significar un 'sí' o un 'no' dependiendo de la situación de interacción en la que aparecen. No por sí mismos, ni porque sean independientes del habla, sin que esto quiera decir que tengan una equivalencia con ella, que es lo que suponen quienes defienden la idea de la existencia de un lenguaje corporal. Esta extraña idea implica no sólo que todo movimiento, sino que toda postura del cuerpo dice algo con independencia de la situación de interacción. Esas extrañas ideas pretenden explicar, de manera trascendentalista, los movimientos y las posturas del cuerpo. Es decir, sin situación de interacción de por medio. Levantar la mano en un salón de clases implica un significado distinto que hacerlo en un restaurante. Extender el brazo derecho en una parada de camión adquiere un significado distinto a hacerlo en un retén policíaco. Contar del uno al tres con la mano está íntimamente relacionado con la cultura, no usamos los mismos dedos para hacerlo dependiendo de dónde provenimos. Incluso Tarantino dejó ver que lo sabía en la célebre escena del tiroteo en el bar en su película de *Inglourious Basterds* (2009), y ya es mucho decir. Mirar fijamente a un desconocido en el transporte público podría suscitar una pelea o incomodidad si el otro se siente amenazado. Si no miramos fijamente a las personas que nos hablan pueden sentirse desairadas. Nuestras relaciones sociales se distinguen, entre otras cosas, cuando saludamos con un beso en la boca a alguien y con un beso en la mejilla a los demás. También marcamos diferencias cuando abrazamos a alguien al saludarlo y cuando al otro simplemente le extendemos la mano. Y así sucesivamente.

La ritualidad social de la comunicación está íntimamente ligada a los movimientos del rostro y del cuerpo, así como a sus posturas. La idea del lenguaje corporal estaría suponiendo que todo movimiento del cuerpo posee un significado y de ahí es fácil saltar a la idea de la existencia de una gramática del cuerpo. Pero

contrariamente a quienes piensan que cada movimiento de cuerpo y rostro, así como cada postura corporal está diciendo algo, no hablamos con el cuerpo. Y aunque podamos comunicarnos de forma silente (pero no de manera independiente del habla), pensar en una "gramática del cuerpo" que suponga la existencia de un lenguaje corporal es un exceso. Sin embargo, uno puede triunfar en televisión diciendo disparates relacionados con el lenguaje corporal, escribiendo libros o dando talleres sobre el tema. Difundir ideas fantaseando que existen misterios donde no los hay es una estupenda fórmula para ganar adeptos.

El caso de las imágenes que no valen más que mil palabras

En los tiempos de la fotografía analógica, Roland Barthes (2020), el gran semiólogo y filósofo francés, sugirió que la connotación de una imagen fotográfica podía estar sujeta a procedimientos muy específicos como el trucaje, la pose, los objetos, la fotogenia, el esteticismo y la sintaxis. Esta connotación, dijo, consistía en la imposición de un sentido secundario al mensaje fotográfico propiamente dicho. Con la aparición de la fotografía digital y el uso de la Inteligencia Artificial esto se ha diversificado sorprendentemente. No obstante, aquí se quiere llamar la atención sobre un procedimiento, digamos, un tanto más rústico. Se utiliza en la prensa, en los noticieros, en los libros y hasta en los museos. Y consiste en imponer un significado a una imagen agregándole un texto. Haciendo que la imagen ya no ilustre, sino haciendo que la palabra parasite la imagen, lo que implica un vuelco importante por las consecuencias que tiene este procedimiento ya que el texto le confiere a la imagen un significado que orienta su interpretación por parte de los espectadores. A partir del texto con el que se le asocie a una imagen, tome nota, este servirá de guía para su interpretación. Tendrá una función esencial de la cual será difícil desvincularla en tanto que, al asociarla a un texto, este último fija uno o más significados en la imagen. Es decir, la añadidura textual no es inocente. El texto orienta la significación y la interpretación de la imagen. No se trata de una acción sin consecuencias, por mucho que la añadidura del texto se presuma como objetiva.

Barthes sabía que la leyenda al pie de una imagen a veces se limitaba simplemente a amplificar el conjunto de connotaciones que estaban incluidas en una fotografía, pero reconocía que a veces el texto también construye un significado enteramente nuevo y que de alguna manera se proyecta retroactivamente en la imagen, hasta el punto de parecer denotado en ella. En realidad, podríamos decir que cualquier añadidura textual realizada a una imagen fija un significado a partir de hacer pasar el texto como si estuviese denotado en ella. Sobre todo, cuando a partir de una imagen se gestionan conveniencias e intereses mediante el discurso. Esto puede hacerse con cualquier tipo de imagen. Sin importar que se trate de una descripción, comentario, anotación, etc., la añadidura textual orientará su significado y su interpretación. El mismo Barthes reconocía que la leyenda al pie podría tener un efecto de connotación menos

evidente que el titular o el artículo. ¿A qué se lo atribuía? A la disposición que por su medida promedio de lectura le parecía reforzar la imagen, es decir, participar en su denotación.

Sin embargo, John Berger (2016), el crítico de arte, al reflexionar sobre la manera en que un detalle es aislado del cuadro de conjunto y reproducido para transformar una figura alegórica en retrato, señalaba que cuando un cuadro se destina al uso su significación se modificaba o cambiaba totalmente, en tanto que dicha imagen era utilizada para numerosos fines distintos al contrario de la imagen original. Y agregaba que los cuadros suelen acompañarse de ciertos textos. Este acompañamiento, decía, era importante pues puede modificar el modo de ver la imagen que el texto describe. Para ilustrar dicha situación invitaba a sus lectores a contemplar *Trigal con cuervos* de Van Gogh (1890). Acto seguido sugería dar vuelta a la página y volver a mirar el cuadro, pero esta vez tomando en consideración el texto siguiente: 'éste es el último cuadro que pintó Van Gogh antes de suicidarse'. Y aquí no es importante si este fue el último cuadro que pintó antes de morir. Que los expertos nos digan si fue ése o *Jardín de Daubigny* (1890) o *Raíces de árbol* (1890) o algún otro. Se insiste, esto no es lo importante. Lo relevante es reconocer que es difícil determinar en qué medida dicha frase cambia la forma en que la imagen será recibida por los espectadores. Pero de que el texto produce un cambio en la recepción de la imagen, es innegable. ¿Por qué? Porque la imagen se ha convertido en ilustración de la frase. No obstante, tenemos que hacer una precisión importante. Lo que ha cambiado o lo que cambia, gracias a dicha añadidura textual, es tanto el modo de ver la imagen como el significado de la imagen misma. Ya no puede ser vista de la misma forma que cuando simplemente se invitó a contemplarla sólo con el título que Van Gogh había seleccionado para ella. Que las percepciones estén categorizadas y estén mediadas por el discurso ya es casi sentido común para cualquier estudiante de los cursos más básicos de psicología discursiva.

En los noticieros de televisión es común que, antes de mostrar las imágenes a los espectadores, se les diga qué es lo que van a mirar. Esta forma de manipulación de los medios es sutil y contundente pues no permite que los espectadores realicen una actividad libre de interpretación y se entreguen con mansedumbre a los significados que del discurso televisivo emanan. Suele suceder que cuando las imágenes simplemente se dejan correr, a los espectadores se les explica qué fue lo que vieron inmediatamente después. Pero lo que jamás ocurre es que a los espectadores se les muestren imágenes y se les deje a la deriva para que, en un ejercicio de serendipia, puedan construir un significado por cuenta propia de todo lo que han visto. Esto es lo que menos buscarían los noticieros en última instancia: autonomía de pensamiento y opinión. Lo que se dice de las imágenes mediáticas influye en el significado que en ellas se fija o se pretende fijar. Sin embargo, debe quedar claro que el significado de éstas se fija a través del discurso del medio y de la fuente. Y la mayor parte del tiempo los espectadores no se dan cuenta de ello. El significado de las imágenes es el resultado, lo podemos decir hoy fuerte y claro,

no sólo de lo que sabemos o lo que creemos. Sí, lo que sabemos y lo que creemos afecta el modo en que vemos las cosas, como bien lo pensó Berger. Pero todo lo que se dice de ellas con fines de manipulación y persuasión, también.

El significado de las imágenes se produce y se inscribe, más que en el lenguaje, en el discurso. Y no: para desilusión de muchos una imagen no vale más que mil palabras. Las imágenes nunca están solas. No hablan por sí mismas. Sus significados son el resultado de las relaciones que establecemos con ellas gracias a los discursos que sirven para significarlas. Por ello una imagen que podría haber resultado ofensiva en el pasado puede resultarnos inofensiva hoy en día, o viceversa. Los medios utilizan esta forma sutil y efectiva de manipulación para orientar y construir opinión pública, asociando imágenes con textos. La próxima vez que mire uno de esos infames noticieros del duopolio televisivo de nuestro país piense en lo que le dicen, o le han dicho, de las imágenes que va a mirar o que ha mirado y recuerde que una imagen no vale más que mil palabras...

El habla y las sinécdoques

La metáfora es, de acuerdo con el Diccionario de análisis del discurso, dirigido por P. Charaudeau y D. Maingueneau (2005), la más importante figura del discurso y, de acuerdo con la retórica tradicional, un tropo por el cual se pone un nombre extraño para un nombre propio, que se toma de una cosa semejante a aquella de la que se habla. Los tropos —del griego tropos, «desvío, «torsión»— son figuras por las que se le hace tomar a una palabra una significación que no es precisamente la propia de ésta.

Tal y como sugirieron los profesores G. Lakoff y M. Johnson en su libro *Metáforas de la vida cotidiana* (1986), la metáfora surge de la inserción en un determinado contexto de una nota que proviene de otro distinto. Especificaron, además, que las metáforas pueden ser estructurales, orientacionales y ontológicas. Para ellos la metáfora permite, entre otras cosas, que dos campos semánticos interactúen, se encuentren, coincidan. Sin darnos cuenta y de manera cotidiana, utilizamos metáforas en nuestras conversaciones y nuestra habla. Baste que ponga una pizca de atención a la forma en que usted o los demás hablan —aunque la atención no sea una substancia ni se pueda poner, ni administrar como si fuese pimienta— para que pueda darse cuenta de ello.

Esas ideas del famoso lingüista estadounidense B. L. Whorf (1971) de que las metáforas impregnan el lenguaje cotidiano, que afectan la visión del mundo que tienen los hablantes y que impregnan el pensamiento y la acción, nos ayudaron a entender que nuestra comprensión de la realidad, y las formas en que la entendemos, dependen de aquellas. Las metáforas les dan forma a nuestras cosmovisiones y, por supuesto, a nuestro entendimiento del mundo. Hablamos y pensamos con metáforas.

La forma en cómo construimos discursivamente nuestras experiencias, también depende de las metáforas que utilizamos para transmitirlos. Si nuestros

relatos, narraciones e historias adquieren una forma épica, lírica o dramática es, entre otras cosas, gracias a las metáforas que seleccionamos, las más de las veces sin pensarlo, para transmitir nuestras vivencias. Los 'triunfadores', por ejemplo, se llenan la boca relatando lo mucho que han trabajado y no se olvidan de decir, épicamente, que "vienen desde abajo", donde la privación económica es una "moneda de cambio". Así, se pueden construir discursivamente como héroes.

Sin embargo, hay que hacer una precisión que no es menor y que está relacionada con el principio de organización de la cultura popular, pues ésta, diría el gran psicólogo J. Bruner (2006), está organizada narrativamente y no conceptualmente. Lakoff y Johnson (1986) no se cansan de decir que los conceptos, por ejemplo, se estructuran metafóricamente. Pero, se debe decir, como lo expuso magistralmente Bruner, que, si bien es importante que los niños aprendan a hablar, es más importante que aprendan a contar historias. A narrar. A relatar. El desarrollo del talento narrativo diría el mismo Bruner, es el que nos da la capacidad de encontrar un sentido en las cosas cuando no lo tienen.

Y una vez hecha esta última aclaración, digamos que lo importante aquí no es tanto la metáfora como la metonimia que, en algún sentido, es lo que se opone a aquella. La metáfora es, principalmente, una manera de concebir una cosa en términos de otra, como también lo señalaron Lakoff y Johnson. Pero la metonimia tiene una función referencial sin que esto elimine su importante papel en la comprensión. Una clave para entender la metonimia tiene que ver con la forma en que se le trata a la parte como si fuese el todo. "Eres mi mano derecha", "Calienta defensa", "Le gusta leer a Hemingway" o "Pásame un Kleenex", son algunos buenos ejemplos de cómo la parte termina por constituirse como un elemento referencial. La parte por el todo.

John Shotter (1993), quien fue profesor emérito de Comunicación del Departamento de Comunicación de la Universidad de New Hampshire, reivindicando a B. L. Whorf de otro modo del que lo hicieran Lakoff y Johnson, reconoció el poder «configurador» de las palabras. De hecho, fue él quien aclaró, pertinentemente, que no hay usos literales, digamos, del lenguaje, si por «hablar literalmente» se entiende describir lo que existe con independencia de la función modeladora del lenguaje. Y también fue él quien, en su libro de Realidades conversacionales, le dedicó un pequeño apartado a las formas metonímicas del habla, que son evocativas. La parte considerada como representativa o evocativa del todo: si lo que uno piensa —sobre la salud y el crecimiento de determinados vegetales, por ejemplo— es bueno, también lo será para las plantas; lo contrario ocurrirá si es malo.

Pasando a un terreno que va más allá del habla, veremos que las invocaciones metonímicas también impregnan la acción. La brujería, por ejemplo, no sería nada sin las invocaciones metonímicas donde la fotografía se considera como representativa de la persona. Y, por ello, se puede asumir con laxitud que lo que le haga el brujo a la fotografía, le pasará a la persona. Clavar agujas o alfileres en un fetiche, sin la invocación metonímica, no tendría sentido si no se supusiera que

dicha acción tendría efectos sobre la persona a la cual representa. Romper las fotografías de alguien después de una separación, no tendría sentido sin las invocaciones metonímicas de por medio que apuntarían a la destrucción de los vínculos que formaban parte de una relación. Incluso, poner una fotografía de ese alguien como 'blanco' para lanzarle algunos dardos, tampoco. Quemar una bandera de algún país en medio de una protesta cobra sentido gracias a las invocaciones metonímicas y, de paso, sirve como forma de manifestación pública y simbólica del odio hacia dicho país. Colgar crucifijos o escapularios en los espejos retrovisores de los automóviles para que los conductores se hagan acompañar, simbólicamente, de alguna protección divina, también es una forma de invocación metonímica. Besar pequeñas esculturas de yeso alusivas a los santos, también lo es. Llevar la fotografía de la persona amada en la cartera es, de la misma manera, una forma de invocación metonímica. (Besar la fotografía de la persona amada es, sí, extremadamente absurdo, pero cobra sentido en una sociedad y en una cultura como la nuestra donde las formas de acción y de interacción simbólicas son así de extrañas. Y tome en cuenta que algunas personas más estrafalarias llevan las fotografías de sus mascotas en las pantallas de sus celulares...y las besan. ¡Puf!) Buena parte del razonamiento metafísico no tendría sentido sin las invocaciones metonímicas.

No son pues, solamente, las formas metonímicas del habla las que nos permiten poner en evidencia las maneras en que establecemos vínculos con los otros, con el mundo y con nosotros mismos. También son nuestras acciones. Pero que quede claro, sin los discursos y las formas metonímicas del habla, que sirven como halo protector para dichas acciones, éstas no serían nada, ni tendrían sentido. Sólo alguien que se encuentre dentro de estos pensamientos podría llegar a la conclusión de que en septiembre tiembla porque muchas personas, millones, están pensando en que temblará. Las cosas no ocurren simplemente porque las pensemos. Ni somos iguales por haber nacido en un momento dado como piensan esos seres de espíritu desvencijado que creen en los horóscopos.

El destacado lingüista y semiólogo ruso, Iuri Lotman (1996), nos enseñó que cuando Iván el Terrible ejecutaba, junto con el infortunado boyardo, no sólo a la familia, sino también a toda su servidumbre, eso no estaba dictado por un imaginario temor de la venganza (como si un siervo de una heredad provincial pudiera ser peligroso para un zar), sino por la idea de que jurídicamente todos ellos consistían en una sola persona con el cabeza de la familia, y, por tanto, el castigo, naturalmente, se extendía a ellos (si un miembro de la familia es de tal forma, todos son iguales). Recomendación: no piense como Iván El Terrible...

Acerca de la inútil idea de censurar canciones

De rumor a información corroborada, tras los atentados terroristas del 11 de septiembre en Nueva York, se supo que el gigante de medios Clear Channel Communications (conocido desde 2014 como iHeartMedia), propietario de unas

1200 estaciones de radio en 2001, circuló un memorándum entre sus ejecutivos a través de correo electrónico, con una lista de alrededor de 165 canciones cuyas letras consideró 'cuestionables' para formar parte de la programación en el marco de la situación que se estaba viviendo en aquella ciudad, y en todo el país en general. Los criterios de selección para diseñar dicha lista, obviamente, no fueron revelados. Más allá de que la escucha de esos 165 temas podía herir la sensibilidad de la audiencia, no hubo demasiada información ni argumento de por medio sobre cómo se confeccionó. Es común que este interesante episodio de la historia se recuerde cada 11 de septiembre, particularmente, en las estaciones de radio. En esta lista negra no sólo figuró la celeberrima canción interpretada por Frank Sinatra, Theme from New York New York, (1980) sino todas las canciones del catálogo de la gran y controversial agrupación Rage Against the Machine (s.f.). En esta lista no podían faltar algunos temas de la banda británico-australiana AC/DC, como Safe in New York (2000). Nadie se sorprendería de encontrar en esa lista de canciones prohibidas: Stairway to heaven (1971) de Led Zeppelin, The end (1967) de The Doors, Break stuff (1999) de Limp Bizkit, Fly away (1998) de Lenny Kravitz, Seek and destroy (1983) o Enter sandman (1991) de Metallica, Sweating bullets (1992) de Megadeth, Suicide solution (1980) de Ozzy Osbourne, Head like a hole (1989) de Nine Inch Nails, Another one bites the dust (1980) de Queen, Aeroplane (1995) de Red Hot Chili Peppers, Ruby Tuesday (1967) de Rolling Stones, Left behind (2001) de Slipknot, Dead and bloated (1992) de Stone Temple Pilots, Burning down the house (1983) de Talking Heads, Sunday bloody Sunday (1983) de U2 o Sabotage (1994) de Beastie Boys. La lista es larga y extraña al mismo tiempo. En ella aparece la ridícula canción de Walk like an egyptian (1986) de Bangles o las inentendibles y melosas canciones de The Beatles, Ob-la-di, Ob-la-da (1968) y Lucy in the sky with diamonds (1967). No debe dejar de mencionarse que la ridícula canción que se convirtió en una especie de himno hippie, Imagine (1971) de John Lennon, está por ahí, junto con Dust in the wind (1977) de Kansas. Sorprende que la bellísima canción de Louis Armstrong, What a wonderful world (1967) también haya sido incorporada a este conjunto de canciones con 'letras cuestionables'. La lista es fácil de localizar realizando una búsqueda simple en Google. En caso de que no conozca dicha lista puede resultarle entretenido revisarla. Puede pasar unas buenas tardes deleitándose y escuchando cada una de esas composiciones. Incluso puede armar una playlist e ir las escuchando mientras hace ejercicio, trapea, corre, lava los trastes, se desplaza de su casa al trabajo o tiene sexo. Si es el caso, puede hacer una fiesta temática, de esas que les gustan a los añados hipsters, y programar todas esas canciones. Haga lo que haga, se divertirá.

¿En qué habrían estado pensando esta suerte de censores musicales en el momento de tomar la decisión de diseñar aquella lista? ¿Cuáles habrán sido sus criterios morales de selección para incluir tan variados temas que van de lo pop a lo estridente, y de lo ridículamente meloso a lo explosivo y provocador? Es muy

probable que nunca lo sepamos. Pero podemos hipotetizar que estos magnates de la industria de la radio, autoasumidos como guardianes de la sensibilidad colectiva de aquel país en la coyuntura de los atentados, en algo no se equivocaban, aunque su idea fuese muy de sentido común. Y esa idea tiene que ver con el hecho de que las canciones pueden agitar la memoria y despertar los afectos. Idea que hasta el psicólogo social menos letrado puede repetir, sin haberla entendido, en cualquier salón de clases o en algún medio a micrófono abierto sin recato. Sin embargo, al respecto de la censura -a la cual los adultos aññados de hoy llaman "clausura"- hay mucho que discutir. Y hay varias cuestiones que se tornan interesantes, aunque la distancia que nos separe de aquel episodio histórico sea considerable. Lo importante no es tanto la música, sino lo que la gente hace con ella. Es decir, su importancia radica en los usos sociales que le da la gente. La música no parece gustarle tanto a las personas como "musicalizar" sus actividades cotidianas. Por ello es capaz de "washawashear" las canciones y bailarlas, aunque no las entienda. Podemos suponer que la censura selectiva aplicada a esas canciones incluidas en la lista negra pretendía ser una especie de factor de protección afectivo de la sociedad estadounidense, sin importar que sus integrantes hubiesen solicitado dicha salvaguarda. ¿Qué les habrá hecho pensar a estos paladines de la justicia emocional que, regulando la exposición a determinados contenidos musicales, las personas iban a estar en una mejor situación sin esas melodías que con ellas?

Digámoslo fuerte y claro, las canciones no sólo son letras. Entender las letras de las canciones no necesariamente acerca a la gente a sus significados. Hay personas capaces de leer textos sin comprenderlos, como los denominados analfabetos funcionales. Y lo mismo ocurre con las canciones. Hay gente que puede entender lo que dicen sin captar sus significados, sobre todo si están en otro idioma. Si asumimos que las canciones son como una especie de soundtracks de nuestras vidas, podríamos decir que hay vidas que suenan muy pop y otras que suenan muy punk. Por ello hasta la canción más ridícula y pop podría ayudarnos a evocar situaciones agradables o desagradables, con todo y personas y afectos. En ese bonito libro que escribió el gran músico David Byrne, *Cómo funciona la música* (2013), señala que, particularmente la música de estadio es una banda sonora que sirve para el encuentro de masas y que escucharla en otro contexto evoca la expectación de dicho encuentro, como un estadio dentro de tu cabeza.

Como fenómeno social, la asistencia a conciertos deviene un medio y no un fin. El profesor emérito de sociología de la Universidad de Pensilvania, Randall Collins, ha dicho, en su gran libro de *Cadenas de Rituales de Interacción* (2009), que asistir a un concierto en poco aventaja a escuchar discos, en lo que a calidad musical se refiere. Ya que la calidad de la música grabada es infinitamente superior. Aunque ya casi nadie escucha discos debido a que las prácticas de consumo de música se han reconfigurado gracias a la aparición de plataformas como Spotify o Amazon Music, la vivencia de ser parte de una multitud focalizada —para decirlo en sus términos— es lo que le confiere su atractivo a una agrupación musical, sobre

todo, detalla, si ya está sacralizada. Es cierto, los eventos musicales tienen una capacidad de convocatoria que podría envidiar cualquier político. La música, digámoslo también, puede afianzar o reforzar los vínculos sociales existentes. En el caso de la asistencia a los conciertos de música es claro que la experiencia musical queda supeditada a la experiencia colectiva del estar ahí. La música importa menos que la experiencia colectiva de haber asistido a un concierto. Y también ayuda a fijar fuertes referentes de tiempo y espacio. Si hace un poco de esfuerzo, usted podrá recordar canciones vinculadas a su pasado. Viejos amores, amores entrañables y pasajeros, seres queridos, amistades que se rompieron y amistades que se mantienen vigentes, triunfos y fracasos, pasajes amargos y tormentosos, fines de año y navidades bonitas y feas, pero también vivencias agradables y conmovedoras. Sobre todo, porque las buenas canciones, las que sintetizan los afectos en sus letras, pueden ayudarnos a evocar tanto los buenos como los malos recuerdos. ¿Por qué resultan absurdas, entonces, esas que podríamos denominar políticas de censura musical? Entre otras cosas porque nada garantiza que los recuerdos y sus formas sean los mismos para todas las personas. No todas las canciones de la lista están, digamos, vinculadas a las mismas situaciones sociales. ¿Alguna persona ridícula le ha dicho esta es tu canción? ¿Cada vez que escucha dicho tema es capaz de recordar a esa persona? ¿Los afectos con los que la recuerda son los mismos de aquel tiempo o han cambiado? ¿Odia alguna canción por las situaciones que le permiten evocar? ¿Hay alguna canción que le guste tanto que no se canse de escucharla por los afectos con los cuales se encuentra asociada en su vida? Si ha respondido que sí a alguna de estas preguntas, tome en cuenta que la virtud de esta cualidad es de la memoria y no de las canciones, ni de la música.

Censurar canciones argumentando en favor de la inhibición de determinados sentimientos, en relación con la preservación de la sensibilidad y el bienestar colectivos, es tan absurdo como suponer que se puede acabar con la violencia y la crueldad enviando canciones a la papelera de reciclaje de la cultura y la sociedad. Las absurdas políticas de censura musical atienden, más que a una fuerte reflexión psicosocial y a un conjunto de debates críticos, a prejuicios, a creencias y a una moralidad que simpatiza más con el mantenimiento del orden social a través del control. La censura de contenidos no ayuda a entender la compleja vinculación entre los afectos, la memoria y la música. Suponer que la música de Rage Against the Machine podría incitar a la violencia es tan absurdo como afirmar que por escuchar música de Wagner uno podría convertirse en un fiel seguidor de Hitler. Y, por cierto, no está de más recordar que, en 2008, ataviados como presos de Guantánamo en el Reading Festival, Rage Against the Machine protestó no sólo por la existencia de dicho centro de detención, sino porque su música se tocaba a altos niveles de volumen con la finalidad de torturar a los presos que estaban reclusos en dicho lugar. No es la música, sino lo que hacemos con ella, lo que debería llamar nuestra atención. Los usos sociales de la música son lo que nos competen. Censurarla, argumentando en favor de la preservación de la sensibilidad

colectiva o en favor de la inhibición de determinados comportamientos como los violentos o crueles es, simplemente, una reverenda sandez. Ahora sí, suba el volumen de su reproductor y cante fuertemente lo que le venga en gana.

El papel de los insultos en la vida cotidiana

En las sociedades donde lo políticamente correcto se ha convertido casi en una religión, los insultos no son bien vistos, ni mucho menos, bienvenidos. Sobre todo, por aquellos que piensan que expulsar toda negatividad de sus vidas, sus discursos, sus relaciones y sus formas de pensar, debe ser una condición necesaria para ser mejores personas y vivir vidas más tranquilas. Esos partidarios de lo políticamente correcto, quienes deben de simpatizar con la psicología positiva y sus discursos empresariales, quienes piensan que cualquier crítica es una forma de denigrar a los demás y, de paso, el producto de las frustraciones o los traumas, esos, ni por asomo, debieron haberse topado con el maravilloso libro de Arthur Schopenhauer titulado *El arte de insultar* (2008). Por estar perdiendo el tiempo compartiendo en sus plataformas publicitarias frases motivacionales insertas en imágenes de amaneceres y atardeceres a las orillas de mares, ríos y lagos, aquellos extraños seres obnubilados se perdieron, sin duda, de una de las mejores colecciones de reflexiones filosóficas donde, seguramente, si viviera el filósofo, los habría incluido.

En esta colección de reflexiones filosóficas, podríamos decir, insidiosas, se pueden leer ofensas, difamaciones, improperios, descalificaciones, injurias, etc. Unas atinadas y otras fuera de lugar para nuestra época. Lo que bien dice, apenas al inicio sobre las abreviaturas, que el studium breviatis ha llegado al colmo de cortarle la cola al diablo y escribir Mefisto en lugar de Mefistófeles, aplica sin mayor recato a los que dicen resis (en vez de resistol), sacas (en vez de sacapuntas) o cuanti (en vez de cuantitativo) y cuali (en vez de cualitativo). Lo que dijo sobre la Academia Danesa y su finalidad, podría aplicar sin mayor problema a un sinnúmero de academias del mundo actual. A la astrología, la consideraba una prueba maravillosa de la subjetividad miserable de los seres humanos que hace que éstos lo refieran todo a sí mismos. Decía que nada tiene que ver el movimiento de los grandes cuerpos celestes con el empobrecido yo, ni los cometas con las trifulcas, ni las necesidades terrenales. Y podríamos decir que la astrología no es el único maravilloso ejemplo de esa 'subjetividad miserable' que termina por asociar realidades disímiles y distantes (el feng shui, el reiki, la psicodanza, el taichí, el yoga, etc., forman parte indispensable de esa subjetividad maliciosa). Más adelante resaltó que era gracioso presenciar cómo un sinnúmero de personas se consideraba, cada una por su cuenta, como las únicas reales, al menos en la práctica. Y agregó que el único mundo que cada una de ellas conocía y del que tenían noticia no era más que el que llevaban en su interior, como representación, y que por ello se colocaban en su centro (el centro del Universo).

Y es cierto. En un mundo de cínicas inclinaciones individualistas, esto es extremadamente claro. Los atolondrados que pregonan lemas individualistas del tipo "sé tú mismo", "enamórate de t'", "primero tú", "te tienes a ti y es lo más

importante", "tú eres tu mejor cita", etc., son centros del Universo. De los críticos literarios decía que confunden su trompeta de juguete con los clarines de la fama (aplica, hoy, a los críticos de cine también). Y así sucesivamente, de la A a la T, se pueden encontrar reflexiones críticas con las cuales, tarde o temprano, usted podría sentirse aludido. Y, como ya dijimos, también podrá encontrar las ofensas desatinadas que nadie defendería hoy día. Cualquiera que haya leído el libro de Schopenhauer podría suponer que se inspiró en ciertas personas, instituciones, situaciones y cosas para referirse de esa forma a todo aquello que pensó. Después de todo, los insultos siempre necesitan de inspiración, es decir, un motivo. Y alguien o algo hacia dónde dirigirse.

Sin embargo, debemos aclarar una cuestión. Más que estar vinculados a las agresiones y a la violencia o ser una forma de descarga emocional como se supone de manera simplista (casi siempre desde la psicología y el sentido común), son un procedimiento convencional de la vida cotidiana para defender o atacar. Ofender, que viene del latín *offendĕre*, significa chocar, atacar. *Defendere*, deriva del mismo primitivo, que significa defender. Ofensa se deriva del latín *offensa*, quiere decir choque. Y de ahí se deriva ofensivo también. Esa defensa o ataque puede ser, antes que nada, verbal. Y gracias al gran filósofo del lenguaje de origen británico, John Austin (2018), sabemos que, a veces, decir algo parece ser característicamente hacer algo. Pero el caso de los insultos es llamativo porque, de acuerdo con su propuesta sobre Cómo hacer cosas con palabras, insultar no posee un realizativo explícito. Es decir, cuando uno realiza una promesa puede decir: "te prometo que cambiaré" (y puede ser que quien realice dicha promesa la cumpla o no). Pero en el caso de la acción de insultar, uno no dice: "te insulto" y luego insulta. El que insulta, simplemente lo hace. Uno puede ofrecer razones, idiosincráticamente enmarcadas, de por qué insultó a otra persona, pero no precisamente darle el carácter explícito al insulto diciendo: "te insulto". Y debemos decir que, más que un acto de habla, más que un acontecimiento verbal o lingüístico, los insultos son un fenómeno cultural, una forma de relación y un acontecimiento situacional. Estas características de los insultos los colocan muy lejos de las explicaciones simplistas de la psicología que los puede llegar a considerar la expresión de emociones negativas e incluso un medio para descargar emociones. Cualquiera que se haya acercado a la psicología discursiva sabrá que las emociones están sujetas a las prácticas, es decir, a la forma en que las personas las invocan en actividades muy específicas. Que operan en función de la construcción de la agencia y la responsabilidad del hablante. Que están insertas en la interacción y que están retóricamente orientadas. Que también están personificadas o encarnadas, pero que su manifestación no termina ahí. Y, enfatizamos, que son públicas. Es decir, que están expuestas. Son fenómenos sociales antes que psicológicos.

Los insultos son de la misma naturaleza. También son fenómenos sociales. Piense en algún insulto, pero sin dirección, ni rumbo fijo. Podrá corroborar que no tiene sentido. Veamos. Un: 'chinga tu madre' sin situación de por medio, sin otro de carne y hueso al que se dirija, sin un motivo que lo provoque y por más fuerte

que se grite, no tiene sentido. Nadie, absolutamente nadie que pudiese, incluso leerlo, podría sentirse indignado u ofendido a menos que se asuma como un guardián de la moral o un policía de la escritura. Sin embargo, cualquiera que haya leído *El laberinto de la soledad* (1950), del gran Octavio Paz, sabrá que ahí hay más detalles y mejor explicados que el de este ejemplo sobre la figura mítica de la Chingada.

¿Por qué entonces, al leer algunas de las líneas del libro de Schopenhauer, alguien podría sentirse insultado? ¿Aludido? Una de las razones más inmediatas debería ser porque seguramente habría asumido que su honor, posiblemente, esté en juego. No obstante, esto sólo es posible si el aludido se ha metido, por no decir entrometido, en la situación. El enganche con los significados, una vez proferido el insulto, la injuria, el improperio, la calumnia, el escarnio, la difamación, la burla, la vulgaridad, etc., es fundamental para sentirse insultado u ofendido cuando no se ha especificado destinatario alguno. ¡Pendejo! Así nomás, no está dirigido a nadie. Pero, aun así, por el estigma que se cierne sobre dicha palabra, podría resultar ofensiva a cualquier extraño ser que, por ejemplo, no diga groserías, aunque las conozca. ¿Por qué? Porque los insultos son, sí, fenómenos retóricos y culturales. Si uno se pendejea y se dice: "ay, pendejo", no parece haber tanto problema como cuando algún otro, por ejemplo, un desconocido, le grita a uno: "ay, pendejo". Aun así, el conocimiento de la situación es fundamental para saber si uno responderá a ese otro con un insulto del mismo tamaño o de mayor complejidad. Pendejearse no se considera un insulto, lo que corrobora que no siempre que decimos groserías, estamos insultando. Podemos enojarnos con nosotros mismos, pero no sentirnos insultados por nosotros mismos. ¿O sí?

Y hay de insultos a insultos. Pero su significado no se agota en su gramática, ni en su semántica propiamente dichas. Sino en el uso y la cultura. Cada cultura tiene sus propios insultos. Acercarse a los insultos de cada cultura, implica otra forma de conocerlas. Y cada cultura tiene, también, en su cima, un insulto que podría resultar imperdonable o la antesala de los golpes. Cada cultura tiene, por decirlo así, su top ten de insultos. Sí, en México parece ser: '¡Chinga tu madre!' No obstante, si se ha fijado, en las calles es recurrente escuchar a las personas decirse "¡Chingue usted a su madre!" y al otro responder "¡Chingue usted a la suya!" Lo cual es llamativo pues hasta para insultar puede haber cortesía porque los insultantes se hablan de usted. No se tutean a pesar de que se vayan a los golpes después de insultarse. La secuencialidad de la interacción parece indicar que, primero, uno se insulta y luego uno se agarra a golpes con aquel que lo insultó a uno. No al revés. En la elaboración de los insultos la invocación de los genitales, las excreciones, las denominadas enfermedades mentales, los oficios y profesiones estigmatizados, las analogías animalescas, los grupos étnicos, las discapacidades y defectos físicos, etc., son fundamentales y, de paso, pueden poner en evidencia el racismo y la discriminación de las sociedades de donde provienen. "¡Pobrecito gusano!" en poco puede compararse con la fuerza perlocucionaria que tiene el "HDTM", así, con mayúsculas. Es decir, hay insultos, digamos infantiles y otros más complejos y

elaborados que no todos entenderían, como los insultos elegantes. Lo cual elimina la idea de que todos los insultos son vulgares. Y sí, también, los insultos son el último recurso de aquellos quienes han agotado argumentos (o nunca los tuvieron) en un debate o una discusión. Por ello quienes no pueden debatir o argumentar, sólo insultan, haciendo gala de su poca o nula capacidad intelectual.

Desgraciadamente, hoy, hemos llegado a un punto donde los insultos se consideran no más que una forma de violencia y agresión o una forma de descarga emocional. Incluso algo que está relacionado con los traumas y las frustraciones. Y la psicología ha contribuido a propagar estas rústicas ideas. Sin embargo, los insultos son formas de expresión cultural e históricas. Son fenómenos sociales y culturales antes que fenómenos psicológicos, entendidos llanamente. Si bien tienen que ver con el habla y con la lengua, no pueden reducirse meramente a ellas como se ha señalado más arriba. Son, por cierto, estrategias para socavar argumentos y tratar de ganar debates y discusiones. No pueden reducirse a actos lingüísticos meramente para su estudio. Tienen que ver con la idiosincrasia, las formas de relación social e incluso la memoria. Sin lugar a duda, una forma de entrar en la cultura es aprendiendo a insultar. Son palabra y acción. Los insultos son estilos colectivos de atacar y defender el honor, la persona, la familia, las relaciones, la imagen, la fraternidad, la adscripción, etc. La existencia social en sí. Y también responden a situaciones y secuencias de interacción. Primero uno lee, luego se siente insultado y después procede a insultar. ¿No es cierto?

Hablarles a los Animales

Sin mucho sustento epistemológico, en las aulas de clase se escucha repetir a los profesores menos informados que una de las cosas que nos diferencia de los animales es el lenguaje. Ese estribillo atrapabobos, entre psicológico y sociológico, se ha repetido tantas veces que es posible que hasta usted ya se lo haya aprendido. No obstante, haciendo un ejercicio de memoria, podremos recordar que ese conocido e influyente psicólogo del Siglo XX, Jerome Bruner (2006), nos enseñó que el principio de organización de la psicología popular —una psicología presente en todas las culturas— era narrativo, no conceptual. Gracias a su referencia a Jean Mandler sabemos que lo que no se estructura de forma narrativa se pierde en la memoria. Y aclaró que narrar una historia equivalía a ver el mundo tal como se encarna el mito en la historia, ya que, con el paso del tiempo, compartir historias comunes crea una comunidad de interpretación. Señaló, inteligentemente, que el talento narrativo nos ofrece un repertorio de narraciones en que abreviar y que si no logramos hacerlo por nuestra cuenta podemos recurrir a recursos institucionales como el cura, el psicoanalista o la góndola del supermercado ya que todos estos tienen alternativas para ofrecer. Entramos en el lenguaje y no al revés. Es cierto, el dominio de las formas gramaticales y léxicas son importantes para construir y ligar frases. Pero parece no ser tan importante aprender a hablar como aprender a narrar. Lo que nos distingue de los animales

no es tanto el habla como nuestra capacidad narrativa y eso está íntimamente vinculado con la cultura y no con las cogniciones, por ejemplo. Bruner se encargó de demostrar cómo la cultura nos equipa con poderes narrativos gracias al conjunto de herramientas que la caracterizan y a las tradiciones de contar e interpretar en las que comenzamos a participar desde pequeños. Contar historias es superior a repetir palabras sueltas o formar oraciones. Y en la medida en que narrar es algo muy distinto a exponer, se convierte en un acto retórico.

Que el pensamiento sea una conversación que cada persona sostiene en silencio o que los niños aprendan a pensar cuando aprenden a hablar, no son ideas nuevas para cualquiera que haya leído al sociólogo estadounidense Charles Horton Cooley durante su formación universitaria. Que el pensamiento sea una conversación gestual que sostenemos con nosotros mismos la debió haber entendido cualquier estudiante de sociología o psicología social de los cursos básicos que haya leído a una de las figuras más importantes de la escuela de Chicago, George Herbert Mead. Y cualquiera que haya estudiado seriamente a Michael Billig, el destacado exprofesor de la Universidad de Loughborough, sabrá que, en los *Diálogos de Platón* (2018), la idea de que pensar y hablar son la misma cosa, ya aparecía ahí. Es decir, la idea de que el pensamiento es una conversación con uno mismo es añeja.

Considerar al pensamiento como un fenómeno conversacional hace diferencia con otras concepciones psicológicas en muchos sentidos, pero principalmente porque gracias a esta consideración se puede entender que el habla es una forma de acción y no un mero traductor de sentimientos o pensamientos. Hablar y pensar, puestas así las cosas, son lo mismo. Es en el habla donde construimos la agencia y la responsabilidad del hablante. Mediante el habla nos posicionamos. Las cosas que decimos tienen consecuencias sobre nuestras vidas y nuestros sistemas de relaciones. Es más, eso que denominamos yo, desde esta concepción, no resulta ser una estructura cognitiva privada y personal como lo consideran distintas versiones psicológicas, incluido el psicoanálisis. Al yo se le considera un discurso. Esta idea la impulsó Kenneth Gergen (1996), el brillante y distinguido psicólogo del Swarthmore College. Gracias a esta y otras ideas afines, sabemos que usamos historias para hacernos comprensibles. Que contamos nuestras vidas como historias. Y que nuestras relaciones con otros se viven de forma narrativa. Para decirlo fuerte y claro, nuestras vidas son, al fin y al cabo, eventos narrativos. Son relatos contruidos por nosotros mismos que adoptan una forma literaria — lírica, épica, dramática. Y las más de las veces la adoptan sin que nosotros podamos darnos cuenta de ello.

Ahora bien, después de haber leído todo esto, preguntémonos con toda sensatez: ¿qué podrán suponer todos aquellos extraños seres que les hablan a los animales como si fuesen personas? ¿Qué impulso o motivación les llevará a simular exóticas voces para proferirles mensajes de afecto a sus mascotas mientras las estrujan, las acarician y las besan como si de niños pequeños o bebés se tratara? Sin la

presuposición de que pueden entrar en relaciones y acciones recíprocas con los animales como si fuesen sus semejantes y sin la presuposición de que pueden hacerse entender por ellos, no se atreverían a tanto. Hablarles a los animales, que es una práctica común de nuestros tiempos, aunque no nueva, implica no sólo decirles cosas —como darles órdenes para que no se alejen o vayan por sus juguetes—, sino decírselas de maneras muy particulares. Utilizar diminutivos para proferirles afectos con voces verdaderamente ridículas es uno de tantos ejemplos. Si ya de por sí es un tanto dislocado hablarles a los animales, imagínese lo que significa hacerlo con voces deliberadamente aniñadas.

Desgraciadamente vivimos en una época en la que, a veces, es difícil distinguir si las personas les están hablando a sus semejantes o a sus mascotas. Si uno no se asoma por el balcón a chismosear cuando escucha cómo la gente regaña a sus mascotas porque no obedecen o hacen travesuras, difícilmente podría saber que las personas les están hablando a sus animales y no a otros seres humanos. No obstante, para consuelo de muchos, esa especie de fantasía cultural de poder establecer comunicación con los animales ha estado presente en la literatura, el cine, las series de televisión, los dibujos animados, los cómics y hasta en las canciones.

De acuerdo con la clasificación estándar de Aarne-Thompson de 1910 que fue actualizada por Uther en 2004 que es un sistema para clasificar cuentos, existe una variedad de cuentos de animales (1-299), que van desde los cuentos de animales salvajes hasta los cuentos de animales domésticos, pasando por los de humanos y animales salvajes. Cualquiera que haya sido salpicado por un poco de cultura general podrá recordar que hasta en los denominados cuentos clásicos, que no son precisamente de animales, éstos llegan a jugar un papel importante en su trama para que las historias lleguen a buen término. Los cuentos de animales, en sus diferentes modalidades, han ocupado un sitio emblemático en los dominios de la imaginación literaria. Quizá como una forma de acariciar esa fantasía cultural. Quizá como una forma de consuelo para que esas personas que les hablan a sus mascotas no se sientan solas o un poco dislocadas.

Con el afán de tratar de hacer realidad dicha fantasía, los progresistas de espíritu hipster han construido discursivamente a sus mascotas como miembros de sus familias llamándolos perrijos y gathijos —no hay una nominación ¿coherente? para las gallinas, las mosquitas de la fruta, las tarántulas o las serpientes. Sin querer molestar a nadie en concreto, podemos decir que algo no marcha bien en las sociedades cuando algunas especies animales tienen ciertos privilegios —llamados eufemísticamente derechos—, especialmente porque estos últimos se ganan, se defienden y se lucha por ellos. Algo no marcha bien en una sociedad donde una generación a la que podemos llamar Walt Disney —porque le habla y trata a los animales como si fuesen personas— disfraza su zoofilia de progresismo y buenondismo. Algo no marcha bien en una sociedad donde la gente llena sus vacíos emocionales y existenciales con animales —nunca mejor dicho—

de compañía. Algo no marcha bien en una sociedad donde existen los psicólogos de perros. Algo no marcha bien en una sociedad donde a las mascotas se les celebran sus cumpleaños, con todo y sus amiguitos de invitados. Algo no marcha bien en una sociedad donde existe un sinfín de páginas web en las que se dan consejos para hablarles a los animales. Algo no marcha bien en una sociedad donde existen personas que aseguran que con cierto entrenamiento la comunicación interespecies es posible.

El problema parece ser más grave de lo que podríamos pensar; no es sólo que los humanos les hablen a los animales, sino que ahora se trata de demostrar a toda costa que ellos pueden hablarles a los humanos en su propio lenguaje humano para manifestarles afecto. ¿No se enternecería usted al saber que su mascota es capaz de decirle I love you? En inglés, por supuesto. Y bueno, de la industria triunfante que se ha consolidado en torno a este vulgar antropomorfismo, mejor hablamos luego. ¿Usted podría considerar que alguien que les habla a las mosquitas de la fruta es un buen candidato para el internamiento psiquiátrico? ¿Por qué alguien que les habla a los perros y a los gatos no lo es?

La desinformación no es una enfermedad

En últimas fechas, una serie de neologismos débiles circulan libremente y con desparpajo en medios y redes sociales: Infodemia. Infodemiología. Infobesidad. Infoxicación. Ansiedad informativa. Síndrome de fatiga de información. Etcétera. Estos son apenas algunos de los más utilizados y trillados. Sin embargo, hay un problema: las concepciones sanitarias de la sobrecarga informativa y sus consecuencias suelen considerar un fenómeno social como si fuese una cuestión médica o epidemiológica, lo cual es un error en tanto que la desinformación no se contagia.

No ha sido uno, sino muchos psicólogos sociales, por ejemplo, los que han insistido en destacar el poder 'configurador' de las palabras y la importancia del papel de las metáforas en la argumentación. Estar o ser un desinformado es algo muy distinto a estar enfermo o ser un enfermo. La información no es una medicina. No se toma a cucharadas, ni se administra en ampollitas. Si cambiamos las metáforas es claro que tendría que cambiar nuestra argumentación, con ella nuestro pensamiento y nuestra forma de entender la desinformación. Que quede claro, la desinformación tiene lugar en los espacios de la sociedad y la cultura (no en el ámbito de la salud, aunque así lo quieran seguir mirando médicos, psicólogos y psicólogos sociales obtusos, principalmente).

John Shotter, el psicólogo originario de Glasgow, nos recordó las palabras de William James para destacar la 'falacia del psicólogo'. James señalaba que la gran asechanza del psicólogo es la confusión de su punto de vista con el del hecho mental acerca del cual informa. Sin tomar en cuenta el poder reificante de los discursos psicológicos (o mentales), es difícil reconocer que los fenómenos o estados mentales no son cosas (y que están situadas en alguna parte del cuerpo).

Por su parte, Kenneth Gergen, otro psicólogo, pero del Swarthmore College, decía que al tratar al lenguaje como si indexara distintos estados mentales, uno cae en la “falacia de la concreción mal situada”. Es decir, uno trata como concreto al objeto aparente del significante, en lugar del significante mismo.

Lejos de la concepción y del discurso sanitario, el entendimiento de la sobrecarga informativa y la desinformación obliga a comprenderlas desde la sociedad y la cultura como acontecimientos y situaciones sociales y culturales, y no como potenciales amenazas a la salud. Así puestas las cosas, ambas (sobrecarga informativa y desinformación) pueden ser vistas como formas de relación social con el mundo y los demás, no como síntomas ni padecimientos. No hay medicinas contra la sobrecarga informativa ni la desinformación por una cuestión muy simple: no son enfermedades. Uno no puede ir a la farmacia a comprar pastillas contra la desinformación. No existe un estado de bienestar que pueda alcanzarse gracias a la información o al adecuado manejo de la misma.

Seguir entendiendo el fenómeno de la sobrecarga informativa (y de paso el de la desinformación) desde el ámbito de la salud sólo nos seguirá conduciendo a conclusiones equivocadas. Podríamos llegar a pensar que el acceso a la información correcta y un buen manejo de ésta darían como resultado personas más sanas (lo cual tendría que cumplirse también en el sentido inverso). Para ser una persona sana, siguiendo estos razonamientos elementales, bastaría con tener acceso a la información correcta, informarse en una justa medida y tener un buen manejo de la información a la que se tiene acceso. ¿No le parece esto absurdo y elitista a la vez?

Tales conclusiones resultarían ser un tanto descabelladas porque, precisamente, una de las consecuencias que produce la sobrecarga informativa es la desinformación. Lo cual es paradójico. La capacidad de discriminar información, de realizar una distinción entre la información mal intencionada o engañosa y la que no lo es, no deviene de una especie de súper poder cognitivo, sino que es una habilidad (socialmente hablando). Es cierto, esto nos lo dijo Umberto Eco: Internet proporciona un repertorio extraordinario de información, pero no los filtros para seleccionarla, y la educación no consiste sólo en transmitir información, sino en enseñar los criterios para su selección.

El problema central de la sobrecarga informativa es contar con la capacidad para distinguir e identificar la información mal intencionada y engañosa de la que no lo es para evitar el ‘atragantamiento informativo’. No se trata de una cuestión de vacunas ni de antídotos. La cultura no es acumulación de saber, sino discriminación (esto, por si acaso, también lo dijo Eco). La incapacidad de discriminar o distinguir (información confiable, malintencionada, falsa, imprecisa, de la que no lo es) es una de las consecuencias directas de la sobrecarga de información.

Algunos despistados han sugerido que la forma de evitar caer en las garras de la desinformación es la configuración de los filtros. No obstante, si bastara con que las personas aprendieran a filtrar información a través de la configuración de un

sistema, el medio habría triunfado sobre los usuarios. Pero resulta que la configuración del sistema no es, para nada, el control del medio. El problema no es, tampoco, el filtrado. Una parte del problema podría estar en la facultad de configuración del sistema (y visto así estaría relacionado con un proceso de alfabetización digital, pero tampoco esto es del todo cierto).

Nuestra relación con las tecnologías nos lleva a desarrollar una especie de actitud servil hacia ellas. Servimos a los objetos que 'abrazamos'. Al abrazar constantemente tecnologías, nos relacionamos con ellas como servomecanismos. Por ello, para poder utilizarlas, debemos servir a esos objetos, a esas extensiones de nosotros mismos, como dioses o religiones menores (y esto no todos se lo entendieron a McLuhan). Para McLuhan, por cierto, la única forma de evitar esta especie de servilismo tecnológico tenía una sola salida: la renuncia a la tecnología en tanto que hasta cierto punto exige docilidad (a veces extrema).

La solución del problema con la configuración del filtro sería muy parecida a poner una placa de refuerzo al casco de un barco averiado para que no entre agua (información) y se hunda. El filtro equivaldría a 'poner un parche'. Acción que podría aligerar la sobrecarga de información, pero que no resolvería el problema (tanto de la discriminación de información como de la capacidad para procesarla).

Shoshana Zuboff, profesora de la Harvard Business School, no se ha cansado de decir que el problema va mucho más allá de la configuración del filtro. Que el problema radica en lo que ella denomina el "capitalismo de vigilancia", que reclama unilateralmente para sí la experiencia humana, entendiéndola como una materia prima gratuita que se puede traducir en datos de comportamiento. Datos que, si bien pueden utilizarse para mejorar productos o servicios, también pueden ser empleados como insumo con el objetivo de predecir de manera más precisa el comportamiento de los ciudadanos-consumidores. Es cierto, los capitalistas de vigilancia se han enriquecido inmensamente con esas operaciones comerciales, pues son muchas las empresas ansiosas por apostar sobre nuestro comportamiento futuro. Los datos son, hoy día, la nueva materia prima del siglo XXI. El capitalismo avanzado se centra en la extracción y uso de un tipo particular de materia prima: los datos (lo dijo bien Nick Srnicek, profesor de Economía Digital en el Departamento de Humanidades Digitales del King's College London). Vistas, así, las cosas, el problema no es sólo la configuración del sistema, es la sociedad, la gente y el capitalismo de vigilancia.

Si fuésemos capaces de configurar más filtros, la sobrecarga de información podría disminuir, pero la vigilancia no. La capacidad de configurar filtros es un tanto independiente de nuestras capacidades de organizar y discriminar información. Un filtro no impide que los torrentes de información falsa y malintencionada sigan fluyendo. Tampoco facilita a los usuarios la posibilidad de discriminar información confiable ni engañosa. Sin la capacidad de discriminar información, los filtros, simplemente, pueden ser no más que un lujo informático y la confirmación del 'servilismo tecnológico' que le debemos brindar a las tecnologías de manera dócil, como ya lo había visto con claridad McLuhan. El filtro

puede aligerar la sobrecarga de información, pero no resolver las consecuencias que produce. Le pese a quien le pese.

Y recuérdelo: el problema de la denominada sobrecarga informativa y de la desinformación no es una cuestión de salud. Nada le garantiza que, habiendo leído usted este texto, sea una mejor persona.

Conclusiones

Cuestionar las fantasías culturales de nuestro tiempo podría ser un ejercicio incómodo para quienes simpatizan con ellas, pero es necesario para realizar un análisis crítico de nuestra vida social y cultural. Nos guste o no, estamos rodeados de creencias que han logrado instalarse en el pensamiento colectivo con facilidad, pasando de ser meras suposiciones a certezas incuestionadas. La existencia del lenguaje corporal, la supuesta capacidad de las imágenes para hablar por sí mismas, la idea de que la censura puede salvarnos de la decadencia moral o la idea de que las mascotas pueden entender a sus dueños, son ejemplos de construcciones discursivas que se sostienen más por la terquedad de que sean realidades comunes a todos. A lo largo de este artículo se ha intentado no solo cuestionar algunas de estas ideas, sino también mostrar el trasfondo social y cultural que las hace posibles. Porque si algo nos enseña la historia del pensamiento, es que las afirmaciones más populares suelen ser también las más endebles cuando se someten a un análisis crítico.

La ilusión del lenguaje corporal, esa creencia contemporánea que ha dado pie a toda una moda académica y ha traído consigo puñados de expertos convencidos de que pueden leer e interpretar las posturas y los movimientos del cuerpo. Cualquiera que se haya acercado mínimamente a la fenomenología, el interaccionismo simbólico, la etnometodología o al enfoque dramático, sabrá que los gestos no poseen los mismos significados en todas las situaciones sociales de interacción, en todas las culturas y sociedades, y que cambian con el paso del tiempo. El significado de los gestos es un producto cultural y está profundamente situado. La ilusión de que el cuerpo “habla”, es una impertinencia que lleva a concebirlo como operando de manera independiente del contexto de la interacción, de la cultura y de la sociedad. Es una simplificación absurda. Una burrada pues. Desde los estudios de David Efron en los años cuarenta hasta los aportes de David Le Breton en tiempos más recientes, la investigación ha demostrado que la gestualidad no es lenguaje. Es una práctica culturalmente mediada. Creer en el lenguaje corporal es caer en una trampa esencialista que niega la riqueza de la interacción social y la influencia del entorno en la construcción de los significados.

Creer que una imagen vale más que mil palabras se ha convertido casi en un dogma y ha servido para justificar la idea de que las imágenes son vehículos de significados puros, independientes del discurso y de los marcos culturales y sociales. Pero, como bien lo hemos visto, los significados de las imágenes no son

inherentes a ellas mismas, sino que dependen de todo lo que les rodea. Una fotografía de una protesta puede ser interpretada como un acto de resistencia o como una amenaza al orden público. Y esto puede depender del pie de foto que la acompañe, por ejemplo. Las imágenes no tienen significados independientes del sistema relacional al cual pertenecen; los adquieren a través de los discursos que las enmarcan y sí, recuerde que algunos pueden ser parasitarios. Negar esta realidad es perpetuar el fetichismo visual que convierte a la imagen en una entidad autosuficiente, ignorando su dimensión social, cultural e histórica.

Hablando de la censura, ese viejo hábito de las sociedades por tratar de protegerse de sí mismas de sus propias creaciones, podemos decir que algo ha quedado claro a lo largo de la historia y es que las prohibiciones nunca han logrado eliminar todo aquello de lo que intentan protegerse. La censura no es más que una forma de simulacro con alto contenido de higiene moral que persigue una especie de bienestar colectivo que nunca se alcanza. Empezar cruzadas contra las palabras en lugar de atender las condiciones y el deterioro sociales, es equivocar el camino del cambio y la transformación. Ha quedado claro que censurar canciones no tiene ningún sentido. El caso de la lista negra de canciones tras los atentados del 11 de septiembre en Estados Unidos es un ejemplo de esta absurda práctica de los guardianes de la moral. ¿De verdad alguien creyó que eliminando canciones de la programación radiofónica haría que la gente dejara de pensar en un mundo sin violencia? Más allá de su ineficacia, la censura revela una visión profundamente ingenua de cómo funciona la cultura. El problema no reside en los símbolos, sino en los significados y las relaciones de poder que los entretienen.

En el caso de las exóticas relaciones que millones de personas en el mundo han establecido con sus mascotas, se puede decir que su proceso de humanización es alarmante. El empeño permanente por tratar de convertirlos en humanos de segunda categoría es una obsesión contemporánea. Con los perritos y gatitos no sólo se refuerza una visión antropomórfica de la realidad, sino que también se deja en evidencia nuestra incapacidad para construir vínculos sociales. No es casualidad que, en un mundo cada vez más individualista, las mascotas hayan adquirido un estatus casi sagrado. Hoy se les trata mejor que a muchas personas. No se trata de un simple cambio de preferencias afectivas, sino de un símbolo de una transformación más profunda en las relaciones sociales.

Aunado a las fantasías culturales en tiempos recientes, encontramos fenómenos relacionados con los entornos digitales. Si bien la desinformación no es un fenómeno nuevo, lo es su consideración como una enfermedad. Usando términos como infodemia o infoxicación para describirla, se ha popularizado la idea de que el exceso de información es un problema de salud pública, cuando en realidad es un problema más complejo que implica no sólo la alfabetización mediática y cultural, sino acciones gubernamentales y de los propios corporativos, sin dejar de lado la responsabilidad de la industria de medios de comunicación de masas. No nos falta información, nos faltan criterios para discriminarla. Como bien señaló Umberto Eco, internet nos ha dado acceso a una cantidad inimaginable de

datos, pero no nos ha enseñado a filtrarlos. El problema no es la información en sí misma, sino nuestra relación y lo que hacemos con ella. Pretender que la solución sea regular sus flujos es una forma ignora la raíz del problema.

Después de todo este recorrido, incluidos los saltos de un tema a otro, podemos preguntarnos ¿por qué estas ideas han arraigado con tanta fuerza? ¿Cómo hemos llegado a sostener ideas tan absurdas? Una apresurada respuesta, aunque incómoda podría apuntar a la conveniencia que tienen en nuestras vidas. Estas fantasías culturales nos ofrecen explicaciones sencillas a problemáticas sociales complejas. Nos permiten suponer que entendemos el mundo sin tener que enfrentarnos a su complejidad. Y, sobre todo, nos proporcionan certezas en un tiempo en el que la incertidumbre está no sólo a la orden del día, sino que resulta amenazante.

Cuestionar nuestras propias ideas debería ser un ejercicio indispensable. Si al llegar hasta aquí usted se ha sentido inquieto, incómodo o incluso molesto, entonces el texto habrá cumplido uno de sus propósitos. Después de todo, hacer que el orden permanezca incuestionado es una actividad peligrosa.

REFERENCIAS

- AC/DC. (2000). *Safe in New York City*. Epic Records.
- Armstrong, L. (1967). *What a Wonderful World*. ABC Records.
- Austin, J. (2018). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.
- Barthes, R. (2020). *La Cámara Lúcida: Nota Sobre la Fotografía*. Paidós Ibérica. (Publicación original en 1980)
- Beastie Boys. (1994). *Sabotage*. En *Ill Communication* [Álbum]. Capitol Records.
- Berger, J. (2016). *Modos de ver*. Editorial Gustavo Gili. (Publicación original en 1972).
- Bruner, J. (2006). *Actos de significado*. Alianza Editorial. (Publicación original en 1995).
- Byrne, D. (2013). *Cómo funciona la música*. Editorial Sexto Piso.
- Charaudeau, P., y Maingueneau. (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Amorrortu.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de Rituales de Interacción*. Anthropos.
- Efron, D. (1941). *Gesture, race, and culture*. Mouton.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones: aproximación a la construcción social*. Aproximaciones a la construcción social. Paidós.
- Giddens, Q. (2012). *Sociología*. Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1989).
- Kansas. (1977). *Dust in the Wind*. En *Point of Know Return* [Álbum]. Kirshner Records.

- Kravitz, L. (1998). Fly Away. En 5 [Álbum]. Virgin Records.
- Lakoff, G., y Johnson, M. (1986). Metáforas de la vida cotidiana. Catedra.
- Le Breton, D. (1999). Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones (Trad. H, Pons). Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2018). La sociología del cuerpo. Siruela.
- Led Zeppelin. (1971). Stairway to Heaven. Atlantic Records.
- Lennon, J. (1971). Imagine. Apple Records.
- Limp Bizkit. (1999). Break Stuff. En Significant Other [Álbum]. Flip/Interscope Records.
- Lotman, I. M. (1996). La semiosfera I: Semiología de la cultura y del texto. Cátedra.
- Mead, H. (2015). Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist. University of Chicago Press. (Publicación original 1934).
- Megadeth. (1992). Sweating Bullets. En Countdown to Extinction [Álbum]. Capitol Records.
- Metallica. (1983). Seek and Destroy. En Kill 'Em All [Álbum]. Megaforce Records.
- Metallica. (1991). Enter Sandman. Elektra Records.
- Nine Inch Nails. (1989). Head Like a Hole. En Pretty Hate Machine [Álbum]. TVT Records.
- Osbourne, O. (1980). Suicide Solution. En Blizzard of Ozz [Álbum]. Jet Records.
- Platón. (2018). Diálogos. (J. González Morales, Trad.). Editorial Gredos.
- Queen. (1980). Another One Bites the Dust. En The Game [Álbum]. EMI/Parlophone.
- Rage Against the Machine. (s.f.). Artista musical. Sony Music.
- Red Hot Chili Peppers. (1995). Aeroplane. En One Hot Minute [Álbum]. Warner Bros. Records.
- Schopenhauer, A. (2008). El arte de insultar. Editorial Alianza.
- Sinatra, F. (1980). Theme from New York, New York. Reprise Records.
- Slipknot. (2001). Left Behind. En Iowa [Álbum]. Roadrunner Records.
- Stone Temple Pilots. (1992). Dead and Bloated. En Core [Álbum]. Atlantic Records.
- Talking Heads. (1983). Burning Down the House. En Speaking in Tongues [Álbum]. Sire Records.
- Tarantino, Q. (2009). Inglourious Basterds. [Película]. Universal Pictures, A Band Apart, Zehnte Babelsberg y Visiona Romantica.
- The Bangles. (1986). Walk Like an Egyptian. En Different Light [Álbum]. Columbia Records.
- The Beatles. (1967). Lucy in the Sky with Diamonds. En Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band [Álbum]. Parlophone Records.
- The Beatles. (1968). Ob-la-di, Ob-la-da. En The White Album [Álbum]. Apple Records.
- The Doors. (1967). The End. Elektra Records.
- The Rolling Stones. (1967). Ruby Tuesday. En Between the Buttons [Álbum]. Decca Records.
- U2. (1983). Sunday Bloody Sunday. En War [Álbum]. Island Records.

- Uther, H.-J. (2004). The types of international folktales: A classification and bibliography based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson (Vols. 1–3). FF Communications.
- Van Gogh, V. (1890). El jardín de Daubigny [Serie de pinturas]. Diferentes ubicaciones: Museo Van Gogh, Ámsterdam, Países Bajos; Kunstmuseum, Basilea, Suiza; Hiroshima Museum of Art, Hiroshima, Japón.
- Van Gogh, V. (1890). Raíces de árbol [Óleo sobre lienzo]. Museo Van Gogh, Ámsterdam, Países Bajos.
- Van Gogh, V. (1890). Trigo con cuervos [Óleo sobre lienzo]. Museo Van Gogh de Ámsterdam.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)