

ELEMENTOS DE LINGUISTICA Y SEMIOTICA

Prof. Carlos Reynoso
carlosreynoso@filo.uba.ar
2007

7. Introducción a la semiótica

Esta clase concierne al último punto del programa, en el que intentaremos cubrir una visión de conjunto de la semiótica. Primero daremos un cuadro general de sus múltiples definiciones y de su desarrollo histórico, y luego revisaremos algo más en detalle la semiótica norteamericana de Peirce y de Morris, la semiótica soviética de Bajtín y la Escuela de Tartu, algunas de sus derivaciones francesas y por último la semiótica italiana de Eco y Rossi-Landi.

Una vez más, el concepto de semiótica no está ni remotamente unificado. No existe consenso acerca del objeto del método y de los objetivos de la ciencia de los signos, no hay definiciones consensuadas y no problemáticas y hay serias dudas sobre el carácter científico de la especialidad o sobre la utilidad que ella pudiera prestar a otras disciplinas. Tampoco existe consenso acerca de si esta disciplina o este conjunto de problemas se debería llamar semiótica o semiología. A este respecto, las tendencias han ido cambiando con el correr de los años. En un principio, en Estados Unidos, se utilizó más el término semiótica, en Francia y sus zonas de influencia se usó semiología, y en los últimos años se percibe que la noción de semiótica se va imponiendo sobre su rival.

Desde ya, no se trata de dos ciencias, o de dos disciplinas diferentes, sino probablemente de una sola. Quizá convenga hacer un pequeño diagrama del desenvolvimiento histórico y de las distintas tendencias de la semiología y la semiótica, a fin de que podamos contextualizar lo que vayamos a decir después sobre cada una de ellas.

La semiótica no es nueva, ni siquiera como ciencia. Podríamos caracterizarla tal vez como la orientación más antigua entre todas las que hemos visto: la semiótica de Estados Unidos, codificada inicialmente por Peirce sobre una base más bien filosófica, aparece alrededor de 1860; permanece sin desarrollar hasta que es retomada por Morris en los años 30, y continúa en la actualidad bajo el liderazgo de Thomas Sebeok y todo el grupo de colaboradores que se reúnen en torno de la revista *Semiótica*, que es una revista internacional, pero donde principalmente se da cabida a la tendencia norteamericana, y secundariamente a la francesa.

Podríamos decir que, cronológicamente, existe un segundo conjunto de teorías y prácticas afines a la semiótica, que se desarrolla en lo que hasta hace poco era la Unión Soviética, en forma de distintas corrientes sucesivas y en ocasiones rivales. La más temprana, sin duda alguna, es la corriente conocida como *formalismo ruso*, en la que incidentalmente se inició Jakobson, y de la cual surgieron una serie de teóricos formalistas que abordaron áreas que en otros países aparecen englobadas bajo la antropología social o cultural. Como se verá más adelante, la tendencia general en la Unión Soviética considera que los estudios culturales forman parte de la semiótica o se abordan con metodologías asociadas a ella.

La segunda corriente, dominante en algún momento, es la llamada escuela de Marr, de la que ya hemos hablado cuando comenzamos a estudiar los aportes de Jakobson. No se trata en rigor de una analítica semiológica, aunque sus elucubraciones filosóficas y especulativas en torno del lenguaje como manifestación ideológica hagan que sea relevante citarla en este contexto.

La tercera corriente de la semiótica y las teorías del lenguaje y la comunicación en la Unión Soviética es la llamada escuela de Tartu, así denominada por el nombre de la localidad de su centro de estudios en Estonia. El representante más destacado de esta escuela es Yuri Lotman, que formuló una teoría semiótica de la cultura, que es el equivalente soviético de la antropología cultural.

Y la cuarta tendencia, que ha sido retomada en occidente a fines de la década del 70, y que constituye una de las bases de ciertas tendencias postmodernas en casi todas las ciencias sociales y en casi todas las disciplinas humanísticas, es la llamada "escuela de Bajtin", de acuerdo con el nombre de su principal teórico. Bajtin es una figura que también tuvo que ver en algún momento con el formalismo ruso, y que en algún momento trató de fundir o de integrar la teoría marxista con las ciencias del lenguaje y la comunicación.

He establecido el criterio de colocar a la Unión Soviética antes de, por ejemplo, Francia, por cuanto la influencia en la época reciente se va a dar del ámbito soviético al francés más que a la inversa. En Francia ciertamente existe una formulación temprana, en este caso de la semiología, que como hemos visto es la de Saussure, antes de 1910. Saussure decía que en algún momento debería constituirse una ciencia que estudiara "la vida de los signos en el interior de la vida social", que esa ciencia formaba parte de las ciencias sociales, y particularmente tenía estrechas relaciones con la psicología social, que esa ciencia iba a ser llamada semiología, y que en algún momento iba a formular sus objetivos y su conceptualización.

La idea de una "ciencia de los signos" existe, si vamos a ser rigurosos, desde la época griega, más concretamente desde la codificación del saber de la escuela médica de Hipócrates. En ese contexto los "signos" que había que interpretar eran más bien indicios o síntomas corporales, señales e insinuaciones que trasuntaban diferentes dolencias ocultas. La semiología médica todavía existe, al punto que la mayor parte de los libros que se refieren a semiología a secas son textos de medicina más que de la comunicación de signos en el seno de la cultura. Más aún, hay numerosas elaboraciones del hecho de que la interpretación o hermenéutica semiótica y la diagnosis médica están regidas por el mismo tipo de razonamiento, en el que prevalece la abducción¹. Después volveremos sobre este punto.

De todas maneras, si bien la semiótica puede reclamar ciertos predecesores, y si bien el término semiótica se comenzó a usar en el siglo XVII, el principal responsable del uso del término,

¹ He tratado el tema con algún detenimiento en el ensayo "El Lado Oscuro de la Descripción Densa", presentado en el Tercer Congreso Argentino de Antropología Social (Rosario, 1990); este ensayo se encuentra en curso de publicación, pero aún se lo puede conseguir en Biblos o en la Biblioteca del Museo Etnográfico.

y el que primero lo codifica de una manera más o menos útil para una ciencia social, es el norteamericano Charles Sanders Peirce.

El objetivo de Peirce era construir una ciencia sumamente rigurosa, una ciencia formal, "cuasimatemática", decía. Ahora bien: ¿Una ciencia formal de qué? Una ciencia formal de los signos. El problema con respecto a estos signos es que Peirce consideraba que todo es signo. De modo que lo que pretendió formular Peirce a través de la semiótica fue, de alguna manera, una ciencia, una filosofía bien fundamentada, general, referida prácticamente a todas las esferas de la actividad y el pensamiento humano.

Mientras que en Estados Unidos prevalece en un principio la idea de una ciencia de los signos independiente de la lingüística y con algún que otro nexo con el concepto de una hermenéutica o interpretación de signos, en Francia la semiología seguirá otro derrotero. Desde que se hiciera público el anuncio de Saussure, que figura en su *Curso de Lingüística General*, hasta la formulación de la semiología en el ámbito de habla francesa, van a pasar más o menos cuarenta años en los que el desarrollo de la ciencia de marras es poco menos que nulo. A fines de la década del 50 o principios del 60, se reformula una semiología en Francia sobre la base del estructuralismo, o por lo menos con estrechas afinidades con el estructuralismo. El mismo Lévi-Strauss afirmaba que la antropología como él la entendía era una ciencia semiológica. Tal es así que para muchos teóricos franceses estructuralismo y semiología son prácticamente sinónimos. Lo que acabo de decir se aplica sobre todo a Roland Barthes, por lo menos en su primera etapa.

Ambito	Representantes
Estados Unidos	Charles Sanders Peirce (1860)
	Charles Morris
	Thomas Sebeok
Unión Soviética	Formalismo Ruso
	Mijail Bajtín
	Escuela de Tartu (Lotman, Uspenski)
Francia	Ferdinand de Saussure
	Grupo Tel Quel (Barthes, Derrida, Kristeva)
	Tzvetan Todorov
Italia	Ferruccio Rossi-Landi
	Escuela de Bologna (Umberto Eco)

En un segundo momento, hacia fines o mediados de los 70, comienzan a introducirse ideas bajtinianas y del formalismo ruso, incluso de la escuela de Tartu, en el ámbito francés, por mediación de Julia Kristeva, de familia búlgara. Esta segunda etapa está relacionada más bien con lo que podría llamarse un postestructuralismo o un estructuralismo modificado. Esta es la tendencia que prevalece

en la actualidad, y que en alguna medida se ha disuelto en o se confunde con el llamado postmodernismo.

La cuarta tendencia nacional en materia de semiótica en orden de importancia, sin duda es la italiana. Existe un amplio conjunto de estudiosos italianos de los fenómenos de comunicación, de los cuales los más renombrados han sido quizá Rossi-Landi, fallecido en 1985 y por supuesto Umberto Eco, no tanto por la originalidad de sus formulaciones sino por su enorme capacidad de comunicador, su prolífica actividad como divulgador de la semiótica. Umberto Eco empezó identificándose con los estructuralistas de la década del 60, absorbiendo luego la influencia de Morris en 1970. En su *Tratado de Semiótica General* y en los últimos tres o cuatro años, asimilando el influjo de la antropología interpretativa norteamericana en lo metodológico y la influencia literaria de Borges en lo estilístico, ha modificado completamente su paradigma de 1970, y también se identifica hoy con el postmodernismo.

La semiótica de Peirce

Luego volveremos a ocuparnos del cuadro, al que ahora procuraremos dotar de contenidos. El punto obligado de inicio para este tratamiento es la obra de Charles Sanders Peirce. Este en realidad no escribió nunca un tratado de semiótica, lo que no quiere decir que no escribiera nada al respecto. Escribió aproximadamente 8000 páginas de densos tratados filosóficos, lógicos, epistemológicos, en relación con un marco filosófico que en un momento se llamó pragmatismo y que fue la corriente mayoritaria en la filosofía norteamericana del siglo pasado.

Lo que habitualmente se difunde como la semiótica, o los textos de semiótica de Peirce, son párrafos entresacados de sus libros filosóficos por distintos autores, y según distintos criterios, sin contar además con ediciones autorizadas de esos escritos. Gran parte de las especulaciones de Peirce en torno de la semiótica no proceden de material de ensayos, sino de su correspondencia con una admiradora y mecenas, la enigmática Lady Welby.

El esquema semiótico de Peirce se supone está inscripto en la filosofía llamada "pragmática". El pragmatismo norteamericano tiene aproximadamente un contenido acorde con el significado de la palabra. Es una filosofía que en algún momento empezó a otorgar prioridad a la práctica, a lo útil como criterio de valor filosófico. Lo que sucede es que Peirce comenzó dentro de este pragmatismo y luego se fue indudablemente distanciando. La idea básica del pragmatismo era formular una filosofía que escapara del psicologismo. Es decir, el crimen máximo que se podía cometer en el ámbito del conocimiento era incurrir en explicaciones psicológicas. Como vamos a ver, lo que los pragmatistas, e incluso Peirce, entendían como psicología es algo muy distinto a lo que nosotros llamamos por ese nombre. Su "psicología" tenía que ver más bien con el carácter, los sentimientos, las pulsiones. Oponerse a ella no impedirá, como ha de ser el caso, que la filosofía diseñada para oponérsele sea de un idealismo recalcitrante.

Peirce fue un personaje que tuvo una vida académica bastante azarosa. Podemos decir que a su manera fue una especie de marginal, de francotirador respecto del establishment académico norteamericano.

americano. Tuvo serias dificultades para mantenerse en el ámbito académico, y muchas de sus obras filosóficas más complicadas las escribió en condiciones miserables. Es muy difícil sacar algo en limpio del esquema de Peirce, y más difícil todavía es tornarlo operativo para aplicarlo en un diseño serio de investigación. Sin embargo, acá intentaremos por lo menos ponerlo en claro, más que nada porque hay gente que sostiene que este esquema es fundamental para la ciencia de la semiótica o para una teoría comprensiva de la comunicación humana. Peirce tiene sus fanáticos, y hay algunos que dicen que introduciendo los conceptos de Peirce se puede llegar a revolucionar la ciencia social, la teoría de la comunicación o incluso la antropología.

Sea como fuere, Peirce proporcionó la definición más utilizada de signo. Dijo, concretamente, que signo es algo que está, para alguien, en lugar de otra cosa en algún aspecto o disposición. Fíjense el aluvión de términos "imprecisos" que forman parte de esta definición: "algo", "alguien", "otra cosa", "algún aspecto". Esta definición fue caracterizada por Jakobson como una definición afásica. Pero Jakobson no la estaba criticando, sino todo lo contrario. Como tantos otros pensadores, sostenía que Peirce proporcionó el esqueleto, el sostén conceptual para la comunicación humana y para el uso de signos en general.

Después vamos a ver cuáles fueron las razones que llevaron a Peirce a afirmar no sólo la universalidad y omnipresencia de los signos, sino la imposibilidad de cualquier actividad humana que pueda prescindir en algún momento del uso de signos. Pensamos a través de signos, hablamos a través de signos y, según dice Peirce, solamente tenemos contacto con signos. Peirce dice que el hombre no percibe las cosas, sino más bien signos de las cosas. Percibe, para ejemplificarlo un poco brutalmente, un gato o una pared porque está mediatizando o interpretando sus percepciones a través de una serie de categorías signícas, a través de un conjunto ya incorporado de signos, y no está viendo las cosas en sí.

Peirce decía algo así como que nunca podemos tener ningún contacto real y directo con otra cosa que no sean signos. Y fue un poco más lejos: decía que no conocemos cosas, sino signos. Que la única forma de hacer referencia o de interpretar esos signos es a través de otros signos, de modo tal que lo único que existe desde el punto de vista de la mente, de la percepción, de la inteligencia, del pensamiento humano, es un torbellino de signos en recursión infinita. Esta es la idea que se ha conocido como semiosis infinita. "Semiosis" es todo lo que se refiera a signos.

Asimismo, el hombre se percibe a sí mismo como hombre, es decir, mediatizado por una determinada conjunción de signos. El hombre es nada más ni nada menos que la idea de hombre, la que a su vez puede definirse o analizarse como una conjunción (todo lo variable que se quiera) de otras ideas. Salteándose quizás algunas etapas lógicas, Peirce llega a la conclusión que el hombre también es un signo.

Ustedes se preguntarán qué penetración lógica, metodológica o empírica otorga concebir todo como signo. Es decir, qué beneficios conceptuales acarrea igualar la naturaleza, la sociedad, el hombre, la historia, con una sucesión o con un conjunto de signos. Esa ha sido la pregunta de mucha gente: qué se gana con rebautizar todas las cosas con el marbete de signos. Esa pregunta no la voy a

contestar. Voy a exponer simplemente el esquema de Peirce y ustedes sacarán las correspondientes conclusiones. No hay conocimiento que no esté determinado por un conocimiento anterior, decía Peirce. Todo conocimiento se expresa mediante conjuntos, articulaciones, organizaciones de signos. Tampoco hay un conocimiento que sea fundante, que pueda servir de base inicial a todo el conocimiento. Todo conocimiento se basa en un conocimiento anterior, y así hasta el infinito.

El mérito o el límite de Peirce fue el de establecer una serie de clasificaciones de signos. Clasificaciones que se pueden leer también como caracterizaciones de la estructura o de la naturaleza del signo, como enumeración de sus atributos y modalidades posibles². Nosotros vamos a hacer una leve referencia a la clasificación de los signos de Peirce, no sin antes aclarar ciertas cosas, para evitar chocar de frente con la rareza de su terminología. El principal problema que tiene la nomenclatura de Peirce es que él sostenía que todo concepto técnico tiene que evitar el uso de palabras vernáculas, es decir, el uso de palabras tradicionales del lenguaje.

Hay una excepción, que es la que concierne a los propios "signos". Este es el concepto básico, pero todo lo que se refiera a las categorías filosóficas esenciales y a las características estructurales del signo, van a ser expresadas por Peirce, en la medida de lo posible, con palabras nuevas, utilizando además conceptos filosóficos que no hayan sido utilizados previamente con otros sentidos o sentidos parecidos. Y además, imitando la forma tradicional de los conceptos filosóficos, utilizando palabras griegas o latinas. Antes de proponer un término filosófico, Peirce aseguraba revisar todo el inventario filosófico disponible, para garantizar que ese término no interferiría con ningún otro. Y además, trataba de utilizar términos griegos cuya reinvención en el futuro fuera improbable. Es decir, se servía de palabras deliberadamente raras a fin de que a nadie se le ocurriera inventar un término igual o similar en el futuro.

El problema con todos estos supuestos acerca de cómo debe funcionar una terminología, es que Peirce no fue constante a través de todas sus escrituras. Inventó, por ejemplo, términos nuevos para categorías que ya había definido previamente. Usó los mismos términos para categorías distintas e hizo referencia al mismo fenómeno bajo una serie de vocablos totalmente distintos. De modo tal que yo diría que el conjunto de la obra semiótica de Peirce es lisa y llanamente un caos que ha servido de pantalla proyectiva a interpretaciones contrapuestas y arbitrarias.

Ustedes se preguntarán para qué nos preocupamos de Peirce. Desdichadamente existen ciertas tendencias contemporáneas en materia de análisis del discurso, sobre todo, que afirman que Peirce (quien jamás emprendió investigación empírica alguna ni corroboró la aplicabilidad y productividad de sus conceptos) proporciona la clave para la comprensión de las actividades comunicativas humanas. Y como prácticamente todo, desde la historia (como hizo Todorov recientemente con el descubrimiento de América), hasta la política (como hizo Eliseo Verón a propósito de los discursos de Perón), se puede interpretar como intercambio de signos o como

² Una clasificación no es otra cosa que un análisis de los atributos de los componentes de una clase. Eliseo Verón niega que las clasificaciones ostensibles de Peirce sean clasificaciones; afirma que son otra cosa, aunque no especifica qué.

fenómeno comunicacional, de allí se deduce la esencialidad del aporte peirceano, como si la mera clasificación de los signos introdujera un esclarecimiento adicional en el análisis de lo real. Tanto Verón como Todorov y muchos otros teóricos, sobre todo franceses, pero últimamente también norteamericanos, se basan en las concepciones del signo de Peirce. Nunca queda demasiado claro por qué.

El esquema semiótico de Peirce, como les decía, forma parte de una filosofía o de una lógica englobante. Como parte de la lógica, se ocupa de una teoría general de los signos. El resto de la lógica corresponde a lo que Peirce llamaba *faneroscopia*, y este es uno de los términos obviamente inventados y que designa a la teoría de las categorías de los conceptos.

Yo no quisiera entrar en la semiótica de Peirce sin antes hacer referencia a una categoría suya, que según estimo tiene cierta utilidad. Ustedes sabrán que, en materia de teoría del conocimiento, existe por una parte un enfoque *deductivo*, es decir, un proceso de inferencia que va de lo general a lo particular, y un proceso de *inducción* que va de lo particular a lo general. Una deducción explica un fenómeno como parte de una ley general, o situándolo en las coordenadas de un marco teórico determinado; y una inducción, normalmente, se basa en la captación de hechos individuales que en algunos casos pueden llegar a ser subsumidos en leyes transitorias o en generalizaciones inductivas.

Peirce caracterizó un tercer tipo de proceso lógico sumamente interesante y que está muy de moda, que se llama *abducción*. Hace poco salió en Buenos Aires un libro de Thomas Sebeok, gran admirador de Peirce, dedicado a la abducción peirceana, en donde compara a Peirce con Sherlock Holmes. En ese librito se trata de caracterizar el proceso lógico de la abducción, que es un fenómeno que está sumamente de moda actualmente en la antropología de tendencia postmoderna. Yo les podría decir incluso que la antropología interpretativa de los años 70 y 80 se basa sobre todo en el principio o en el método de la abducción, que se puede identificar con una especie de intuición o sensibilidad no totalmente expresable.

En este libro de Sebeok, incidentalmente, se ejemplifica un caso de abducción a través de un episodio de la vida de Peirce. Se supone que Peirce iba a emprender un viaje y alguien le robó el equipaje. Entonces Peirce hizo reunir a la tripulación, compuesta íntegramente por negros, los miró a todos cuidadosamente, luego se dirigió a uno de esos negros y dijo: "usted me robó el equipaje". Fueron a la casa del negro, quien negaba tajantemente haberle robado el equipaje y descubrieron el equipaje robado. Peirce analizó durante varios años y a través de varios artículos este fenómeno, interpretándolo como una especie de abducción, caracterizándolo como un lance, una tentativa basada en indicios sumamente remotos y a veces inexpresables, muy semejantes a los que utilizaba Sherlock Holmes en sus investigaciones. La anécdota, sin embargo, tiene un costado molesto: no queda claro en el libro por qué descubrió que ese negro precisamente le había robado el equipaje. Sea como fuere, esa especie de lance, de tentativa, de riesgo, de hipótesis provisional y parcialmente inexplicable, es el proceso lógico que está más de moda en la antropología postmoderna.

Expondremos el esquema de Peirce de una manera hasta cierto punto superficial, lo más rápidamente posible, como para que ustedes simplemente tengan una idea de en qué consiste, y para que

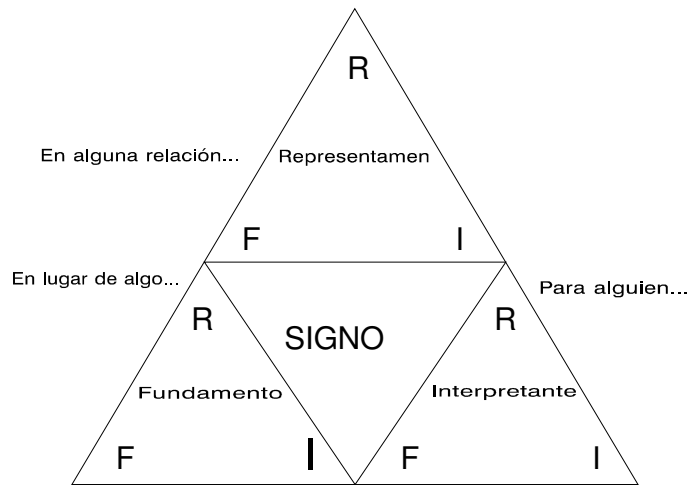
vean si es posible servirse en antropología de este esquema. Incidentalmente, a fines de la década del 70, en Estados Unidos, el antropólogo Milton Singer (formado filosóficamente en el neopositivismo a la manera del último Wittgenstein) formuló una "antropología semiótica" sobre la base de este esquema peirceano de clasificación de los signos.

Como les dije antes, hay que partir de la definición de Peirce, examinándola cuidadosamente. Peirce decía que los hombres, para comunicarse, lo hacen a través de signos, y que esto es sumamente práctico. No se olviden que él formaba parte de la escuela pragmática. El hecho de que los hombres se comunicaran mediante signos, indudablemente reflejaba su inteligencia, su sentido práctico. Sería sumamente engorroso cualquier otro sistema de comunicación que no se realizara a través de signos. Ustedes conocerán la novela *Los viajes de Gulliver* de Jonathan Swift, donde hay un episodio que transcurre en un lugar que se llama Laputa (todo junto), en el cual los sabios de este lugar imaginario discuten o argumentan no mediante signos, sino directamente mediante las cosas a las que están haciendo referencia. Entonces, cuando los sabios de Laputa se reúnen para discutir tienen que llevar gigantescas bolsas, donde se incluyan todos los objetos que puedan llegar a ser parte del tema de discusión. Este es un ejemplo que da un poco irónicamente Peirce acerca de por qué el hombre utiliza signos, por qué la comunicación humana no se basa en una presencia inmediata de las cosas, sino en una referencia mediata o remota a una realidad por medio de signos. Esas referencias a realidades siempre son referencias a otros signos de esa realidad, nunca a la realidad misma. No se olviden que acá hay una recursión inflinita, es decir, un proceso lógico un poco inmanejable.

Un signo entonces, también llamado *representamen*, es algo que está para alguien en lugar de algo, o en lugar de otra cosa, en algún aspecto o disposición, o en alguna circunstancia. Podemos decir que cuando en la mente del hombre pasa algo, aparece cierta correlación mental respecto del signo que el hombre utiliza. Esa entidad mental es lo que Peirce denomina *interpretante*.

El signo tiene también una realidad a la que apunta, sin acercarse o sin poderla tocar nunca. Eso es lo que se llama el *fundamento* del signo. Entonces tenemos algo así como una especie de trinidad o conceptualización básica ternaria, tres términos sobre los que se va a construir todo el edificio conceptual de algunas de las formulaciones peirceanas sobre los signos, no de todas.

El signo es algo que incluye, entonces, lo que podríamos llamar: el signo en sí, el *representamen*; la imagen de ese signo en la mente del hombre, que es el *interpretante*; y que hace referencia a otra cosa que podríamos llamar su *fundamento*. Y esto es indefinido. Fíjense ustedes que si lo que se crea en la mente del hombre es un signo, el signo que se crea en la mente del hombre, el interpretante, es también un signo, entonces interiormente también tiene un representamen, un fundamento, un interpretante, que a su vez son signos, y así hasta el infinito. Esto pasa con todos los niveles. El fundamento de un signo, es otro signo. Si nosotros decimos "gato", ese gato implica un vertebrado, cuadrúpedo, mamífero, felino, etc. Cada uno de los elementos o de los términos que van definiendo el concepto originario posee la misma estructura, infinitamente anidada. No hay modo de salirse del remolino de los signos que se remiten y encadenan mutuamente.



Ustedes se darán cuenta que este sistema puede ser llevado verdaderamente hasta el infinito. Lo que va a considerar Peirce para construir su sistema de signos, o su análisis de la estructura del signo, que son dos proyectos que se confunden en su semiótica, es relacionar todos estos aspectos del signo, cruzarlos. Observen ustedes que este cuadro sintetiza la definición de signo de Peirce. El representamen implica a la relación del signo, es decir, este es un signo en alguna relación, y en alguna circunstancia. El fundamento es la parte de la definición que decía "en lugar de algo". El interpretante es "para alguien". Recorriendo esa estructura podemos recuperar entonces la definición de signo.

No les voy a dar el cuadro completo de los signos de Peirce, porque existen diversas versiones acerca de cuántos tipos de signos hay, o cuantas características relevantes tiene un signo, que son, como les decía recién más o menos la misma pregunta. En algunas versiones de la semiótica de Peirce hay 84 características del signo o tipos de signos. En otras hay más de 100. En realidad, la que más se utiliza tiene básicamente 9 o 10 tipos de signo, y la que verdaderamente se ha difundido, sintetizando la semiótica de Peirce tiene solamente tres.

Si consideramos que el representamen privilegia el aspecto de la relación, que Peirce estructura en términos de las categorías de comparación, posibilidad y forma; si pensamos además que el fundamento enfatiza los aspectos del objeto (estructurado a su vez en las categorías peirceanas de actuación, hecho y existencia) y que el interpretante concierne más bien al pensamiento, la necesidad y la ley, el cruzamiento de ese cuadro inicial nos da esta matriz inicial.

	Representamen	Fundamento	Interpretante
Representamen	CUALISIGNO	ICONO	RHEMA
Fundamento	SINSIGNO	INDICE	DICISIGNO
Interpretante	LEGISIGNO	SIMBOLO	ARGUMENTO

Esta matriz se podría leer aproximadamente así:

- El representamen del representamen es un cualisigno. Este aspecto del signo se refiere a las formas posibles de sustitución, o quizá a los aspectos formales del objeto signo, lo que equivale a decir, a su interpretabilidad.
- El fundamento del representamen es un sinsigno, y éste se refiere a la existencia de una forma sustitutiva, por ejemplo a la disponibilidad de un código.
- El interpretante del representamen es un legisigno, el cual tiene que ver con el valor de una forma de sustitución, con las leyes de proyección de un mapa, por ejemplo, o con la regularidad de una distribución combinatoria.
- El representamen del fundamento es un icono, concerniente a la existencia posible de la sustitución. Un modelo, por ejemplo, sería un icono, lo mismo que los puntos y las rayas del código Morse.
- El fundamento del fundamento es un índice (también traducido como indicio o señal). El índice tiene que ver con la existencia actual de la sustitución (un mapa determinado, una secuencia de signos concreta) aunque en otras partes Peirce lo define de otro modo.
- El interpretante del fundamento es un símbolo, el cual se traduce como el valor de la sustitución existente: la representatividad inherente a los mapas, en fin, la simbolicidad.
- El representamen del interpretante es un rhema, referido al valor de la posibilidad de sustitución: la eficacia de una convención para mostrar relaciones estructurales, su suficiencia o exhaustividad.
- El fundamento del interpretante es un dicisigno, o sea la existencia de un valor de sustitución: la ubicación de un mapa en otro mapa más amplio, la situación del alfabeto Morse en el contexto de la comunicación.
- El interpretante del interpretante es un argumento, referido al valor de los valores de sustitución: los criterios interpretativos, la correspondencia biunívoca entre dos alfabetos.

Siempre me preguntaré por qué extraña razón adversarios acérrimos de la categorización aristotélica encuentran digerible una triangulación semejante, la cual ni siquiera puede ejemplificarse debidamente. Esta "sistematización" peirceana, para colmo de males, se establece de una manera totalmente a priori, como un simple juego de posibilidades combinatorias que no responde a ninguna pregunta acerca de los símbolos sino que más bien establece previamente las posibilidades de formularlas.

Pero la cosa no termina ahí. Una vez establecidas las categorías básicas, Peirce procede a recruzarlas, estableciendo una especie de ley para la formación de nuevos signos o un mapa para adentrarse en su estructura. Para hacer esto, como si fuera una receta, se toma sucesivamente una cualidad del representamen, otra del fundamento y otra del interpretante y se colocan en hileras que están jerárquicamente ordenadas: cada una de ellas contiene a las superiores, y la inferior puede articularse con elementos de la superior pero no a la inversa. De ello resultan los siguientes aspectos del signo:

- Cualisigno icónico rhemático
- Sinsigno icónico rhemático
- Sinsigno indicial rhemático
- Sinsigno indicial dicisígnico
- Legisigno icónico rhemático
- Legisigno indicial rhemático
- Legisigno indicial dicisígnico
- Legisigno simbólico rhemático
- Legisigno simbólico dicisígnico
- Legisigno simbólico argumental

Asimilar todo el cuadro de Peirce sería sumamente arduo e implicaría arrojarnos en características o cualidades respecto de las cuales el propio Peirce no pudo dar ejemplos concretos, porque eran definiciones abstractas y formales. Lo más notable del caso es que algunos estudiosos actuales admiran el intento sistematizador de Peirce, por más que sea hartó más oscuro que estructurado, pero no lo toman íntegramente, sabiendo que es contradictorio e inabarcable. Toman de este esquema algunos pedazos indefinidos, algunas ideas sueltas, como si después de semejante acción lo que quedara fuese algo sistemático, algo que puede contribuir al ordenamiento o clarificación del material simbólico. Hay sin embargo una idea de Peirce que ha prendido muy fuerte y que es de uso habitual en filosofía y en ciencias sociales. Y esta es la tipificación ternaria de los signos en *símbolos*, *índices* e *iconos*. Peirce dice que un *símbolo* es un signo cuya relación con su fundamento o con la "realidad", es de carácter totalmente arbitrario.

Alumno: ¿esto de la arbitrariedad del signo ya venía de antes?

Ya venía de antes, indudablemente. De todas maneras, tengan en cuenta que esta idea de Peirce es de 1860 o 1870 y pico. Ya había por esa época lingüistas (como Whitney) que habían destacado la naturaleza convencional de lo que después se llamarían los signos. Podemos decir que las palabras o nociones del lenguaje son símbolos, en la medida en que su relación con sus referentes es totalmente arbitraria. Nada hay en la palabra "vaca", en el símbolo "vaca" considerado en este caso, que tenga que ver natural o directamente con su referente.

Acuérdense que en Saussure la definición era totalmente al revés. Para Saussure símbolo era una alegoría por así decirlo. Es decir, que había alguna referencia con la realidad.

Los íconos, por el contrario, no son arbitrarios, o por lo menos no son totalmente arbitrarios. La relación entre el ícono y la cosa que se representa es hasta cierto punto "natural". Un ícono es, en general, cualquier representación que tenga alguna semejanza con aquello que representa. Por ejemplo un mapa. Existe una correspondencia entre los contornos del mapa y los accidentes geográficos de la realidad que ese mapa representa. O en el caso de la pintura realista, existe una semejanza estructura, formal, o de algún tipo, entre esa pintura y el paisaje o el retrato que está representando. Esa correspondencia es de tipo geométrica, de tipo funcional, puede ser de varios tipos, pero indudablemente tenemos un tipo de relación radicalmente distinto que en el caso de los símbolos.

La tercera clase de signos es relativamente heterogénea en su definición. Un índice, indicio o señal, decía Peirce, es un signo que perdería totalmente el carácter de signo si su objeto fuera suprimido. Un índice, en otras palabras, vendría a ser algo así como una huella. Depende de la existencia de aquello que la origina, en tanto índice o en tanto señal. Un agujero de bala en una madera (este es un ejemplo que da Peirce) es signo de que por esa madera pasó una bala. Si no hubiera existido la bala no existiría ningún índice, ningún indicio, ninguna señal. Otros ejemplos que da Peirce son tal vez menos claros. Por ejemplo, dice que un hombre que se bambolea cuando camina es señal de que es marinero. Un reloj también indica, los índices indican o señalan, la hora del día. También son, en alguna medida, índices los pronombres: yo, tú, él,... porque señalan, indican a las personas.

Nótese que toda esta definición de los tipos de signo es bastante difícil de conciliar con la otra, con la definición básica en la que se hablaba de un representamen, un fundamento y un interpretante. En realidad no se sabe muy bien cuál es el nexo entre estas dos categorizaciones o estos dos abordajes acerca del signo.

Esto no impide que esquemas íntegros de la comunicación, de las ciencias sociales, o incluso de la antropología, se basen en un desarrollo de estas ideas de Peirce. Por ejemplo, la antropología simbólica tal como la concibió Edmund Leach en años recientes; ella es una extensión de este esquema peirceano ligeramente modificado, adaptado más mal que bien para la interpretación de los fenómenos culturales, y de la cual cabe sospechar que ni siquiera se inspira en una lectura sistemática de las escrituras de Peirce, sino más bien en sus divulgaciones vía Jakobson, con toda la contaminación del tipo "metáfora/metonimia" que esa mediación implica. El trabajo al cual estoy haciendo referencia se llama *Comunicación y Cultura*, y es de 1976. A este trabajo siguieron varios y fue un tema sumamente discutido en la antropología simbólica inglesa.

La influencia del modelo semiótico de Peirce estuvo suspendida durante unos cuantos años. Los textos de Peirce no fueron editados hasta hace relativamente poco. Todavía se los continúa editando. Se supone que terminarán siendo varias docenas de volúmenes. Todavía se continúa trabajando acerca de la semiótica de Peirce incluso en Europa, sobre todo en Francia. Jakobson, que comenzó más bien hablando en términos de semiología y siguiendo el modelo de Saussure en algún momento, en los últimos años de su vida se volcó hacia el modelo semiótico de Peirce, reinterpretándolo a su manera.

Y aquí vamos a hacer notar que entre la semiótica que se originan en Peirce y la semiología que se origina en Saussure hay históricamente una gran e importante diferencia, que es la siguiente: la semiología que se deriva de Saussure estudia en general los signos basándose en el modelo de la lingüística, y concretamente de la estructural, por eso no es accidental que 20 años atrás se utilizaran los conceptos de semiología y de estructuralismo indistintamente. En algún momento, semiología y estructuralismo, y estructuralismo lingüístico concretamente, fueron sinónimos, y para algunos estudiosos lo siguen siendo.

Por el contrario, esto que estuvimos viendo hoy no tiene nada que ver con el lenguaje hablado, o tiene muy poco que ver con el lenguaje hablado. De hecho Peirce da muy pocos ejemplos de signos lingüísticos. Cuando tiene que dar un ejemplo (y pareciera que siempre lo hace a regañadientes) más bien se basa en el código morse, o en la cartografía, y por lo tanto podemos sintetizar esta situación diciendo que la semiótica que se origina en Peirce es una teoría de los signos en gran medida independientemente de la lingüística como ciencia y del lenguaje como fenómeno comunicacional privilegiado.

La tradición norteamericana que se origina en Peirce va a considerar en general, que todos los sistemas de signos son importantes, y que el lenguaje hablado es uno más de esos sistemas. La semiología que se origina en Saussure, por el contrario, va a considerar que el sistema de signos más desarrollado es el lenguaje hablado y que en consecuencia, el modelo para una ciencia de los signos debe buscarse en la lingüística, que es la ciencia referida a los signos también más desarrollada. Por eso va a haber quien diga, y fue precisamente un antropólogo, que la lingüística es la ciencia piloto de las ciencias sociales, o es la ciencia social más desarrollada. Concretamente, ese antropólogo, como sabrán ustedes, fue Lévi-Strauss.

El problema con el contenido de la teoría semiótica de Peirce es que ofrece toda una serie de dificultades. La primera de esas dificultades es que Peirce no ofreció un sistema integrado de semiótica, sino un montón de sistemas fragmentarios, por llamarlos de alguna manera, que se contradicen mutuamente. A menudo, Peirce retoma, después de cierto tiempo, el tema de la semiótica en el interior de sus obras filosóficas, cambiando totalmente la terminología, redefiniendo totalmente los conceptos y articulándolos de maneras divergentes.

La semiótica conductista de Morris

Les decía que el modelo de Peirce fue desconocido durante muchos años, y se lo comenzó a frecuentar en 1930 y pico. varios años. El que lo desarrolló fue Charles Morris. Lo hizo en una serie de libros, entre 1938 y 1945, aproximadamente, que fueron los que mayormente difundieron la semiótica en Estados Unidos. La historia de esta resurrección es bastante curiosa. Y fíjense ustedes el paralelismo que hay con la situación francesa: en Estados Unidos, en 1870 y pico un filósofo propone una ciencia de los signos, que prácticamente no es atendida por nadie en su momento y que se queda durmiendo hasta 1940 y algo. En Francia, o por lo menos en la Europa francoparlante, Saussure, propone una ciencia de los signos en 1910, que también se va a quedar durmiendo hasta más o menos 1960. Las dos historias son, como les decía, hasta cierto punto independientes. Ni

Saussure, ni Peirce, tuvieron conocimiento el uno del otro; Peirce fue, de hecho, bastante anterior; Saussure vivió bastante poco. Las dos teorías de los signos tienen orígenes distintos, pero en algún momento van a confluir. En síntesis, yo les diría, antes de entrar en Morris, que la semiología de tradición saussureana va a perder un poco de su influencia en la década pasada, y la mayor parte de los intelectuales se va a basar en el esquema de Peirce, en el cual, por otra parte, se siguen basando, con amplias modificaciones, por cierto.

Lo que sucedió con Morris es que, según él dice, comenzó a elaborar una teoría de los signos, desconociendo en un primer momento el modelo de Peirce. Hasta cierto punto, esto es verosímil, por cuanto los fundamentos intelectuales de Morris son totalmente distintos de los de Peirce. Si bien Peirce decía que él iba a hacer una ciencia de los signos absoluta, rigurosa, cuasi matemática, y fundamentalmente no psicologista, de hecho todos los signos definidos por Peirce son fenómenos mentales. No hay contacto con una realidad, sino con los signos que la representan o incluso que la constituyen. Eso decía Peirce.

El punto de partida de Morris es otro, porque Morris es conductista. Nosotros ya hablamos del conductismo al hacer referencia a la lingüística descriptiva norteamericana. Hablamos de la escuela de Yale y del psicólogo que dirigió el Instituto de Relaciones Humanas, que fue Hull, e hicimos referencia también a un proyecto ambicioso de unificación de las ciencias humanas, bajo el modelo conductista, que tuvo lugar precisamente en ese instituto de la Universidad de Yale, el punto neurálgico del conductismo en las décadas del 30 y del 40.

Morris parte entonces de una base conductista. De un criterio observacional, hasta cierto punto empirista, aunque el modelo que va a proponer recoge ciertas influencias también de la filosofía europea, y concretamente del positivismo lógico. Lo que quiere hacer Morris no es como quería Peirce, una especie de filosofía fundamental, o de teoría del conocimiento fundamental, sino por el contrario una herramienta de la ciencia. Morris dice que en este proyecto de unificación de las ciencias que proponía Hull, la herramienta a utilizar tendría que ser la semiótica. Todas las ciencias se basan en signos. La ciencia, para Morris, es un discurso científico, o es una práctica que tiene fundamentos lógicos y conceptuales que cabe caracterizar en última instancia como signos. La diferencia básica con Peirce está dada también porque Peirce define al hombre como al animal que usa signos, en tanto que para Morris, como buen conductista, el hombre es un animal más.

El hombre es un animal que usa signos, como cualquier otro animal. Todos los animales usan signos, decía Morris, pero el hombre tiene un dominio de los signos mucho más elaborado. La semiótica, como ciencia de los signos, va a ser entonces el instrumento de esa unificación de las ciencias. Se ha de convertir en el ámbito, entonces, donde las diversas ciencias que se ocupan del hombre, de la historia, de la sociedad, del lenguaje, de la filosofía, etc., habrán de encontrarse. Dado que todas las ciencias usan signos, todas las ciencias dependen en alguna medida de la ciencia de los signos, la semiótica, que es, por lo tanto, la ciencia de las ciencias. Es al mismo tiempo la herramienta de esa unificación de las ciencias o de esa ciencia perfecta totalmente abarcadora, y la ciencia o el ámbito que engloba a todos los proyectos del hombre, científicos o no.

Pasaremos por alto algunos detalles de carácter técnico de la semiótica de Morris, para recuperar justamente lo más esencial, que es su clasificación de los signos; o mejor dicho la clasificación de los tipos de relaciones y de los tipos de estudios que se pueden realizar a partir de los signos. El va a considerar tres tipos de relaciones que se pueden dar en la vida sígnica, que son: primero las relaciones de los distintos signos entre sí, cómo se ordenan, cómo se estructuran los distintos signos en una manifestación cualquiera. Y va a llamar a esa relación entre signos y signos, un *análisis sintáctico* de los signos. Esto va a ser entonces pertinencia de la *sintaxis*. La sintaxis, dicho en otras palabras, estudia las relaciones de los signos entre sí en un fenómeno sígnico determinado.

La segunda posibilidad va a estar dada por el estudio de los signos con los referentes, es decir con los significados de esos signos, y esto es pertinencia de la *semántica*. Morris reconoce que la semántica es la parte menos desarrollada de la semiótica, aunque nombra en su descargo los logros formales de las "definiciones coordinativas" de Reichenbach o las "reglas de correspondencia" de Tarski.

Y la tercera posibilidad en relación con los signos, va a estar dada por la relación entre los signos y los que interpretan, los que utilizan los signos. Y esto se va a llamar *pragmática*. Pragmática se refiere a la praxis, a la acción: como ciencia, la pragmática analiza cómo los hombres usan los signos. La pragmática se ocupa de los hechos bióticos de la semiosis, lo cual engloba a todos los fenómenos psicológicos, biológicos y sociológicos que se presentan en el desarrollo de los signos.

Si tuviéramos que hacer una clasificación de las ciencias, toda ciencia o toda disciplina, o todo marco teórico, entraría necesariamente en alguna de estas categorías. Ciertos análisis estructurales, por ejemplo, serían del tipo sintáctico. Supongamos los estudios de Lévi-Strauss, que estudian una especie de combinatoria o analiza una situación de posiciones relativas de signos en un contexto determinado. Un estudio como los de la antropología simbólica que basa esencialmente en los significados, sería un estudio de tipo semántico. Y la sociolingüística, por ejemplo, como la concibe Hymes o Halliday, sería un estudio del uso de signos, y sería por lo tanto un estudio de tipo pragmático.

¿Qué pasó con este proyecto de unificación de las ciencias de 1930 y pico. Como todo el mundo sabe, las ciencias no se unificaron. Podemos decir que, hasta cierto punto, la semiótica tuvo que ver en ello. No se pudo probar que todas las ciencias se esclarecieran haciendo uso de categorías o razonamientos semióticos. No por lo menos en los términos del modelo de Morris, sobre el que verdaderamente no hay mucho más que decir que lo que aquí dijimos.

Hay que hacer notar, sin embargo, que aunque la semiótica dominante hoy en día no es morrisiana, los objetivos de Morris son los que prevalecen. En enero de 1986, por iniciativa de Thomas Sebeok, se enviaron 91 cuestionarios a destacados representantes de la semiótica, preguntándoles qué les gustaría ver como los principales objetivos a alcanzar por la semiótica en la última década del siglo, y si piensan que esos objetivos son alcanzables. Casi todos los encuestados respondieron que la semiótica debería ser "el marco de referencia fundacional para la reintegración interdisciplinaria" (Richard Baumann), "proporcionar una teoría unificada de los signos para todas las

disciplinas" (James Brun), "convertirse en la *lingua franca* del mundo intelectual" (Richard Lanigan), etc.

De la amplitud de perspectivas y el carácter tremendo de las ambiciones de la semiótica se deriva, tal vez, esa desmesura que algunos autores (Eco, Jakobson) han denominado el "imperialismo semiológico". Si todo es signo ¿no sería más sensato hablar simplemente de interdisciplinariedad? Si (como sostiene Sebeok) la semiótica "abarca" a la antropología ¿también se hará cargo de deslindar los problemas ecológicos, la economía, los procesos evolutivos e históricos, la tecnología, etc? ¿Cuál es la utilidad, en todo caso, de redefinir disciplinas preexistentes como meros estudios de este o aquel aspecto de los signos, aparte de propiciar un acto de red denominación?

La semiótica norteamericana actual: el triunfo del eclecticismo.

Para redondear el panorama sobre la semiótica en el ámbito norteamericano después de Peirce y Morris hay que considerar su especial situación actual. Lo esencial es que la semiótica, a pesar de las dificultades del esquema de Peirce, y del fracaso ostensible del proyecto de unificación de las ciencias bajo la conducción de la semiótica, se fortalece. La semiótica norteamericana es ahora una institución intelectual, académica, con sus propias publicaciones naturalmente. En el ámbito norteamericano es donde se edita la revista más importante, y en este momento más antigua de semiología y semiótica, que es precisamente *Semiótica*, dirigida por Sebeok.

Lo que hace Sebeok es más que nada promover el uso de la semiótica. Sebeok prácticamente no tiene un esquema propio, y sin embargo es uno de los principales protagonistas de la semiótica actual de los Estados Unidos. Lo único que, creo yo, inventó o desarrolló Sebeok como aporte personal a la ciencia de los signos, fue el concepto de zoosemiótica, que tiene mucho que ver con el antecedente conductista. La zoosemiótica es el estudio del uso de signos por parte de los seres vivos. El término, como lo reconoció el propio Sebeok el año pasado, está mal aplicado, porque tendría que ser biosemiótica, de manera de no excluir a los vegetales entre los seres vivos, pero en fin.

La idea de Sebeok fue realizar estudios comparativos, más que nada, del uso de los signos animales y humanos. Esto tuvo algunas consecuencias en la antropología norteamericana que por el momento no vamos a revisar.

Esto esencialmente es lo más importante de la semiótica norteamericana, excluyendo definiciones posteriores como las del antropólogo Clifford Geertz, que en el ámbito de la antropología norteamericana, fue el principal promotor de la llamada antropología simbólica, y redefinió la antropología como una ciencia de carácter semiótico. Esto lo hizo en 1973, en el prólogo a *La interpretación de las culturas*. Un libro que origina prácticamente una revolución en la antropología norteamericana, sobre la base de definir la antropología como un estudio de los significados culturales, y concebirla por lo tanto como una ciencia semiótica. Notese que Geertz, en términos morriseanos, restringe la semiosis al ámbito de los significados, es decir, una especie de semántica.

Alumno: cuando Morris habla de la unificación de las ciencias, ¿se refiere a todas las ciencias, o únicamente a las humanas?

A todas las ciencias. Lo que pasa es que Morris parte de un concepto positivista que no distingue entre las ciencias sociales y las que no lo son. Al incorporar la lógica, la filosofía, y al concebir, por ejemplo, las ciencias exactas como creación del hombre, termina englobando a todas las ciencias dentro de las ciencias humanas.

Antecedentes de la semiótica soviética: Mijail Bajtín

En la antropología norteamericana reciente la expresión dominante es el posmodernismo; y es imposible realizar una visión de conjunto del movimiento posmoderno sin hacer alguna referencia a Mijail Bajtín. Bajtín fue lo que podríamos llamar un crítico literario y un semiólogo en el sentido que tiene en la Unión Soviética esa especialización profesional. Al igual que Vladimir Propp, había conseguido elaborar una serie de marcos de análisis y de conceptos que brindaban una cierta cobertura semiológica al pensamiento marxista, o quizá al revés.

La concepción de Bajtín, sin embargo, no fue del todo ortodoxa según el estalinismo; se dice que sufrió cárcel, que fue perseguido, censurado y deportado a Siberia; de hecho en algún momento desapareció y nunca más se supo de él hasta que hace algunos años sus obras se filtraron a Occidente y comenzó a ser reivindicado en su país. Se rumorea que algunas obras atribuidas a sus discípulos (y más en concreto a Volosinov) son en realidad de Bajtín, aunque este punto fue rebatido por algunos soviólogos. Las más importantes obras de Bajtín son *La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, *Estética de la creación verbal* y *Problemas de la poética de Dostoievski* (1929)

Los inicios de la obra de Bajtín pueden interpretarse como una polémica en contra de ciertos supuestos y procedimientos de la tendencia dominante en la Unión Soviética desde 1915-16, el formalismo ruso. Como corriente de crítica y análisis literario, el formalismo, antecedente del estructuralismo, significó en su momento una ruptura con la estética de lo bello y también una fuerte propensión hacia la descontextualización en beneficio de un examen formal de propiedades posicionales, sintácticas. Shklovski, uno de los principales exponentes del formalismo, aseguraba que "el contenido de una obra literaria es igual a la suma de sus procedimientos estilísticos".

Bajtín enfatizó antes que nada el carácter no subjetivo e interactivo del lenguaje y propuso pensar en él en términos de situaciones discursivas específicas; para él no existían palabras y frases neutras, monológicas, privadas: todo está cargado de intenciones y acentos. De allí se desprende todo un conjunto de conceptos destinado a caracterizar aspectos del contexto y de la interacción lingüística.

Un *cronotopo*, por ejemplo, denota una configuración de indicadores espaciales y temporales en un escenario de ficción en donde (y cuando) tienen lugar ciertos acontecimientos. No se puede situar históricamente un acontecer sin recurrir implícita o explícitamente a cronotopos, que vendrían

a ser equivalentes espaciotemporales de lo que en antropología llamamos más bien "contextos". Según James Clifford, Lévi-Strauss practicó con virtuosismo la construcción de cronotopos en *Tristes Trópicos*, en donde los lugares específicos (Río, el Matto Grosso, los lugares sagrados de la India) aparecen como momentos de un orden humano inteligible, rodeados por corrientes de cambio.

El *carnaval* (o *carnavalización*, si lo abordamos como proceso) es otro de los elementos recurrentes en la escritura de Bajtín. Naturalmente, él contemplaba al carnaval como una manifestación de valores y actitudes genuinamente populares que en el resto del tiempo permanecían soterradas o reprimidas. Uno de los elementos que los antropólogos posmodernos han recuperado de la noción bajtiniana de carnaval es que en él desaparece la diferencia entre actores y espectadores, o como se dice en otros órdenes, entre sujeto y objeto. No hay posibilidad, dice Bajtín, de permanecer afuera del carnaval como observador no afectado por él.

Bajtín es sin duda el fundador de la *dialógica*, que es algo bastante diferente de la dialéctica, aunque guarda alguna relación escondida con ella. La dialógica de Bajtín se opone a la concepción monológica del lenguaje, la cual separa a las expresiones del contexto dialógico en que ocurren. Según la dialógica, cualquier expresión, por autónoma o completa que parezca, no es otra cosa que un momento de un diálogo, un fragmento en el proceso continuo de la comunicación verbal o intertextual. Aún en un texto identificable que en apariencia cierra un conjunto de postulados, es posible detectar que los contenidos responden a otros textos y predecir que a su vez será respondido por otros más. Un texto (o un monólogo) no es sino una unidad de una intertextualidad continua. En la antropología norteamericana el codificador de la dialógica aplicada a la etnografía ha sido sobre todo Dennis Tedlock, quien reconoce el antecedente de Kevin Dwyer y sus *Diálogos Marroquíes*.

Otro concepto de Bajtín es el de *heteroglosia*, opuesto a la idea de las tendencias centrípetas y homogeneizadoras de la expresión. La heteroglosia es la diferenciación interna y la estratificación de lo que a los académicos les parece indiferenciado y planar. Todo lenguaje está diferenciado socio-ideológicamente: está el lenguaje de las clases sociales, de los grupos profesionales, de las generaciones sucesivas. Al lado de las fuerzas centrípetas, las fuerzas centrífugas de la heteroglosia trabajan ininterrumpidamente. Este concepto, además, según Alex Callinicos, evita que el dialogismo de Bajtín degenera en una visión trivial del lenguaje como simple intersubjetividad, confiriéndole una dimensión social.

En la analítica de Bajtín, los contenidos connotativos de un signo no están dados de una vez y para siempre. Cada sector social impone a su lenguaje acentos diferentemente orientados que se intersectan con los signos. El signo llega así a dinamizarse y a constituirse en terreno de la lucha de clases. La *multiacentuación social* del signo se opone así a la idea que los etnometodólogos e interaccionistas simbólicos tendrían del proceso de construcción del significado, donde éste es resuelto en términos de una negociación entre iguales. La multiplicidad bajtiniana de los significados proviene entonces no de una inestabilidad inherente al lenguaje, sino de la función del discurso como campo de fuerzas de un choque de intereses.

En los Estados Unidos la influencia de Bajtín se manifiesta sobre todo en lo que concierne al estilo de escritura etnográfica. Las ideas de Bajtín están en la base misma de (1) el análisis y el cuestionamiento de la autoría (o autoridad) etnográfica por parte de James Clifford y sus seguidores de la Universidad de Santa Cruz, (2) la dialógica de Tedlock y (3) la polifonía y la heteroglosia proclamadas por los etnógrafos experimentales y llevada a su paroxismo por la "evocación" de Stephen Tyler. De estas corrientes tratamos con más detalle en *Teorías Antropológicas Contemporáneas*.

Escuela de Tartu

Algo habíamos anticipado acerca de la escuela de Tartu. Quizá ustedes hayan tratado también el tema en prácticos. El hecho es que esta es una modalidad de ensayos y estudios que surge en Tartu, en Estonia. Constituye entonces una tendencia soviética, aunque no rusa, aunque siempre han habido vínculos, continuidades y referencias entre la escuela de Tartu y la tradición formalista rusa de análisis lingüístico, estilístico y cultural.

El principal codificador y uno de los escritores más prolíficos de esta escuela es Yuri Lotman, que comenzó a ocuparse de la semiótica de la cultura en la década del 50, y que prosigue ocupándose en la actualidad. Sigue estando en Estonia, según creo, pero con una apertura mayor de la que fuera propia en la década del 50, especialmente hacia lo que es la semiótica occidental, y particularmente la norteamericana. Yuri Lotman es uno de los integrantes del comité editorial de la revista *Semiótica*, junto a Todorov, Kristeva y Sebeok.

El hecho más importante es que todas las tendencias desarrolladas en la Unión Soviética siempre estuvieron en relación con los vaivenes de la apertura o del cierre político. En este caso, a pesar de que la escuela de Tartu empezó a codificarse y a formularse en una época donde todavía se hablaba de la guerra fría, desde el punto de vista intelectual siempre fue una escuela bastante abierta a las nuevas corrientes y a las innovaciones en materia semiótica, cosa que es relativamente atípica.

Ustedes saben que en la Unión Soviética es muy habitual, o lo ha sido antes de la Perestroika, el hecho de que determinados escritores tengan que escribir a nombre de otros; eso pasó concretamente con Bajtín. Con la escuela de Tartu no ha pasado así, porque el discurso es ostensiblemente menos politizado. Así y todo, la escuela de Tartu incorpora algunas corrientes de pensamiento que no estuvieron siempre bien vistas en la Unión Soviética, como han sido la teoría de la información y la cibernética. En la actualidad se puede decir que la escuela de Tartu ya no funciona. Todo esto se ha disuelto en una especie de semiótica generalizada. Hay algunos grupos y estudiosos sueltos que han continuado las mismas líneas, pero podemos decir que se trata de una escuela que ya no está activa.

Lo que les estaba diciendo es que los miembros de esta escuela parten de la base que la cultura es un sistema de signos, o se puede interpretar como un sistema de signos, como un conjunto de fenómenos de comunicación, si les gusta decirlo de esta manera; y estos sistemas de signos o fenómenos comunicacionales se pueden abordar de muy distintas maneras a través de toda una serie de teorías que se ocupan de esos sistemas desde diferentes ángulos: la teoría de la información, la cibernética, la lingüística, la estética, etc.

El objetivo inicial de la escuela de Tartu fue, en un principio, establecer una modalidad científica de estudio de los hechos culturales. Y aquí por científica, para ser fieles a la intención real de los miembros de la escuela de Tartu, queremos decir cuantitativa. Se propuso entonces establecer una modalidad de análisis de los fenómenos de la cultura que permitiera introducir herramientas de cuantificación, para alcanzar mediante ellas el mismo rigor de las ciencias naturales. Después vamos a ver a qué viene esto de la cuantificación, pero de hecho los distintos sistemas de signos que componen la cultura van a ser abordados, como les decía, según una serie de marcos teóricos y de metodologías relativamente heterogéneas, y hasta podríamos decir, de acuerdo con una estrategia ecléctica, en la base de la cual se sitúa la llamada teoría de la información.

La teoría de la información surgió a fines de la década del 40 en Estados Unidos, como parte de un estudio de carácter técnico, concretamente un estudio de ingeniería, relacionado con las técnicas de transmisión de información; el objetivo de estas técnicas era garantizar que la información transmitida de una parte fuera correctamente recibida desde otra. Había que desarrollar por ende códigos que garantizaran la compensación de los ruidos, de las distorsiones que sufría la información transmitida por determinado canal.

Lo que se estudiaba entonces, eran las propiedades, las características cuantitativas de la transmisión de señales. Muchos teóricos de la información (Bar-Hillel, por ejemplo) prefieren hablar de la transmisión de señales y no de información, en cuanto este último término tiene connotaciones relativas al significado. La información, en un sentido estricto, en el sentido de la ingeniería de la información, o de la transmisión de señales no tiene nada que ver con el significado de los mensajes que se transmiten, sino con las propiedades cuantitativas de las señales que corren por un canal determinado. Es un problema de física, de electrónica, de electricidad, y no de semántica.

De eso resulta una serie de ecuaciones relativas a lo que se llama información. No nos vamos a meter con la naturaleza matemática de la teoría de la información, que es sumamente interesante, que por otra parte demostró que respondía a la misma estructura de ecuaciones matemáticas que determinadas aspectos de la física, concretamente de la termodinámica. Se descubrió una relación de equivalencia entre la información por un lado y la entropía por el otro, que es la segunda ley de la termodinámica y de acá se sacaron toda una serie de conclusiones. Pero lo importante de todo esto es que se desarrolló una teoría matemática relativa a la transmisión de la información y punto. Esto no implica absolutamente nada con respecto a lo que se ha llamado teoría de la comunicación.

Con respecto a la teoría de la comunicación en general, la postura de la cátedra, básicamente, está de acuerdo con el hecho de que no existe semejante cosa, y dada la amplitud y heterogeneidad de los fenómenos involucrados es posible que no exista jamás. La comunicación es algo bastante más amplio que la información. La información es un aspecto, si se quiere, cuantitativo de la transmisión de señales, y se termina ahí.

Esta teoría de la información de la que estábamos hablando, que surge en relación también por ejemplo con el desarrollo de las computadoras, que se afina con el advenimiento de nuevas técnicas, como la transmisión de señales por satélite, con la necesidad de hacer convivir señales

heterogéneas en un mismo canal, por ejemplo en un mismo canal sobre el cual se introducen numerosísimas comunicaciones telefónicas, o numerosas comunicaciones de televisión, si que se mezclen. Piensen ustedes que por un cable coaxial le vienen 20, 30 o 100 canales de televisión, sin que se mezclen las señales. Todo este tipo de desarrollos puramente técnicos y cuantitativos fueron posibles gracias al desarrollo de esta teoría.

¿Qué pasó? Numerosos científicos sociales: lingüistas, semiólogos, pensaron que esta posibilidad de cuantificar la transmisión de señales, de establecer apreciaciones cuantitativas sobre los códigos, poder medir por ejemplo la complejidad de los códigos, arrojaba una serie de consecuencias sobre una teoría o un enfoque más amplio, sobre un enfoque comunicacional. Si consideramos que la cultura es algo que consiste en una superposición o sistema de fenómenos de comunicación, y si la teoría de la información nos da una base cuantitativa para examinar ese tipo de fenómenos, vamos a poder tener, decían estos científicos, una genuina teoría científica de la cultura.

No solamente en Tartu pensaron de esa manera. Existen una serie de desarrollos teóricos de gran influencia que se han dado sobre todo en Francia y en Alemania que pretendieron construir teorías de la cultura, de la comunicación, del arte, sobre la base de la teoría de la información. Fueron teóricos muy leídos en las décadas del 60 y 70, que desarrollaron por ejemplo "una sociodinámica de la cultura" y una "teoría informacional de la estética", basadas o presuntamente basadas en la teoría de la información.

Digamos que en algún momento, en las ciencias sociales, y sobre todo en Europa, existió la convicción de que la posibilidad de cuantificar señales y de medir la complejidad de los códigos, daba una base para abordar científicamente fenómenos hasta el momento sujetos a una expresión más ambigua. Abraham Moles construyó toda una teoría sociodinámica de la cultura, basada en este tipo de ecuaciones informacionales, y Max Bense se ocupó más bien de estudios del arte, de la percepción artística. Se planteaba cosas tales como analizar cuánta información transmitía un cuadro, una figura, una representación plástica; de qué manera la persona que observaba una obra de arte, prestaba más atención a determinadas zonas que a otras, cómo se podía cuantificar ese tipo de fenómenos, etc. El construyó la teoría informacional de la estética.

Esto desembocó rápidamente en un callejón sin salida. Pronto se vio que no había forma de ligar fenómenos puramente cuantitativos, relativos a la ingeniería de la comunicación, y cosas tales como la relevancia de una obra de arte o la complejidad, la riqueza, o el sentido de un fenómeno cultural. Esto por supuesto se pudo llegar a comprobar después de que se hizo la experiencia, aunque si se hubiera pensado un poco se hubieran evitado muchos disparates.

En lo que estábamos es que la escuela de Tartu parte de esta teoría de la información, de la cibernética, de la semiología europea, de la semiótica norteamericana, mezcla todo eso, sumado a los antecedentes de la vieja escuela formalista rusa, y con todo eso arremete contra la cultura para analizarlos científicamente.

Habría que caracterizar la distribución, el ordenamiento de las ciencias en el ámbito soviético, y en el ámbito de Tartu en particular, para apreciar este intento con alguna justicia. Se

puede decir que en la Unión Soviética no ha existido la antropología socio-cultural como la conocemos en Occidente. Podemos decir incluso que hasta hace unos diez años la antropología sociocultural prácticamente no tuvo incidencia alguna sobre los estudios culturales realizados en la órbita soviética. Lo que sí existió allá desde un principio, era una etnografía de características bastante clásicas, muy parecida a la etnografía documental de Boas o de los particularistas norteamericanos.

Esta etnografía todavía se sigue practicando, aproximadamente de esta manera, y no tiene prácticamente nada que ver con las teorías y prácticas de la escuela de Tartu. Es una etnografía empirista, descriptiva...; sucede como si no se hubiera suscitado ahí la necesidad de construir una teoría general de la cultura en función de la información etnográfica, que es como se ha dado en Estados Unidos, en Francia, en Inglaterra. La mayor parte de estas etnografías se ocupan de los pueblos asiáticos, y más concretamente de los pueblos soviéticos. Es una etnografía sumamente confiable, desde el punto de vista de la información que trasunta (si se dejan al margen algunos párrafos de compromiso bastante fáciles de aislar relativos al bienestar de los pueblos bajo el régimen), pero sin mayor vuelo ni desarrollo teórico.

La otra área que experimentó cierto desarrollo en la Unión Soviética es la del folklore, que se ocupa más bien de lo que en Occidente se caracteriza como folklore literario, o literatura oral, narrativa, etc. Cuando nosotros estudiábamos antropología veíamos una de estas manifestaciones del folklore soviético, y concretamente la teoría o el método de Propp para analizar los cuentos fantásticos rusos. Este folklore también es bastante ecléctico. En general teóricamente también está más limitado, más restringido que algunas de las manifestaciones del folklore científico occidental; no ha alcanzado el grado de formalismo de ciertas tendencias norteamericanas, por ejemplo. Pero en las décadas del 20 y del 30, a través de Propp y de otros teóricos, desarrolló una teoría analítica del relato que hoy todavía sigue siendo ejemplar. Este método de Propp no viene por el momento al caso, pero se mencionó en la década del 60 como uno de los precedentes del método estructuralista de Lévi-Strauss para el análisis de los mitos. En realidad no tiene mucho que ver, salvo el hecho de que ambos métodos intentan formalizar un acercamiento riguroso a ciertos conjuntos narrativos. Incluso en la década del 60 hubo una famosa polémica entre Propp y Lévi-Strauss respecto de quién tenía básicamente el mejor método. Ese era el meollo de la cuestión. Lévi-Strauss lo reconoció como uno de sus antecedentes pero dijo que no tenía demasiado que ver, y además dijo que su método era mejor, cosa que depende del color del cristal con que se mire. La diferencia, a mi juicio, reside en que el método de Propp funciona y el de Lévi-Strauss no³.

Propp tiene cierta relación con una tercera corriente. Habíamos mencionado la etnografía tradicional, el folklore soviético, y la tercera corriente sería la emanada del formalismo ruso, que utiliza métodos de análisis literario para afrontar sistemas de comunicación, más allá de la literatura. Los formalistas, por ejemplo, estudian tanto novelas o cuentos o representaciones plásticas, como la

³ He tratado algunos de estos asuntos en "Seis Nuevas Razones Lógicas para Desconfiar de Lévi-Strauss", *Revista de Antropología* No. 10, 1990.

vestimenta, los gestos, y ese tipo de cosas. El formalismo es un método que podríamos identificar en un principio con el estructuralismo a la manera temprana de Jakobson o de la escuela de Praga. De hecho, como ustedes sabrán, Jakobson no era checo, sino ruso, y sus primeras obras son formalistas.

La cuarta corriente, entonces, que ocupa aproximadamente el lugar de la antropología socio-cultural, es en la Unión Soviética la llamada semiótica o semiología. Se puede separar claramente esta semiótica del formalismo, en la medida en que el formalismo utilizaba métodos, que, como su nombre lo indica, atendían a las características formales o morfológicas de los fenómenos, a las características puramente estructurales o posicionales de esos fenómenos, sin preocuparse mayormente por la significación, por la dimensión semántica, los contenidos, etc.

En la escuela de Tartu la significación, por el contrario, va a ser abordada centralmente. Con la escuela de Tartu, iba a hacer referencia entonces a la manifestación más representativa de esta tendencia semiótica en la Unión Soviética. De todas maneras, la escuela de Tartu es una tendencia bastante ecléctica. En todos los trabajos de la escuela hay referencias al formalismo y a todas las corrientes analíticas, tanto soviéticas como occidentales, que puedan aportar alguna claridad al análisis.

El punto de partida de la Escuela de Tartu, entonces, era el supuesto de que las matemáticas informacionales iban a aportar el fundamento de una teoría de la cultura "cuando se acumulara la información suficiente". De esta manera, las teorías de la cultura iban a poder abordarse con todas las garantías de las ciencias duras. Al compás de estas ideas se intentaron varias docenas de trabajos de carácter estadístico o cuantitativo. Yo voy a hacer referencia aquí a una manifestación típica de la escuela de Tartu, que es la teoría de Kolmogorov sobre las propiedades del lenguaje poético. No interesa tanto que retengan el nombre de Kolmogorov, como que aprecien el tipo de teoría o construcción analítica que se proyectó en los primeros años de la escuela de Tartu.

Kolmogorov distingue, dentro de la lengua en general, tres aspectos o tres dimensiones cuantitativas. Dicho de otra manera, hay tres aspectos cuantificables de una lengua, lo que implica que existen tres dimensiones a considerar. El objetivo de él era definir la lengua poética. Entonces distingue tres dimensiones, no importa cómo se llaman. Yo se los voy a decir, pero no importa verdaderamente, que son h_1 , h_2 y β . Esto suele ser, llamativamente, lo único que recuerdan los alumnos en el examen, los nombres de estas tres dimensiones, olvidándose de todo lo demás.

La dimensión h_1 vendría a ser la capacidad que tiene una lengua de transmitir información semántica, la capacidad de significación de una lengua. Supongamos que una lengua tenga un léxico más rico, más articulado que otras; bueno, en esas condiciones, comparativamente, la lengua que tenga un h_1 una dimensión más elevada, va a ser semánticamente más poderosa. Esto sirve tanto para comparar lenguas como para determinar, dentro de cada lengua, las características que tiene que tener una lengua o lenguaje poético. Para esto se determinan, por ejemplo, ámbitos de sentido, se puede medir el léxico de una lengua, todo depende del ámbito de significación que se esté considerando. Cuando describamos las otras dimensiones, va a estar más claro el tipo de medición que se puede practicar. Habitualmente, el h_1 , la capacidad de significación de una lengua, es una

especie de inventario léxico, o de análisis un poco más pormenorizado de la sinonimia, las homonimias, y ese tipo de característica.

La dimensión h_2 es la elasticidad de una lengua, es decir, la capacidad de transmitir el mismo contenido semántico, la misma significación, de maneras distintas. Ustedes recordarán de la escuela primaria, que algunas maestras insisten con la cantilena de que el castellano es una lengua riquísima porque posee una enorme cantidad de sinónimos. Existen numerosas formas de decir lo mismo. Para Kolmogorov esta dimensión es la base de la posibilidad misma del lenguaje poético. Esto define la riqueza, los matices de una lengua. Cuando h_2 es igual a 0 (cero), es decir, cuando no existen posibilidades alternativas para la expresión de determinados significados, se dice que la poesía con esa lengua es imposible. Esto sería el caso de un lenguaje como el de computación, o un lenguaje formal, totalmente artificial, que excluye la sinonimia o la polisemia.

La tercera dimensión, β (Beta), vendría a ser una especie de coeficiente. Normalmente, en este tipo de análisis informacional, se utilizan letras griegas para designar coeficientes. Este coeficiente se refiere a las limitaciones que impone el lenguaje, en este caso el lenguaje poético, en relación con las imposiciones formales de la poesía. Dicho de otra manera, la poesía no es un género totalmente libre; por más que uno este utilizando un lenguaje sumamente rico, existen restricciones a la libertad poética, por lo menos en las formas tradicionales de la poesía. Uno tiene que seguir ciertas pautas. El texto tiene que tener coherencia semántica y unidad estilística; no se puede, en condiciones normales, hacer un verso en un lenguaje totalmente arcaizante y utilizar un lenguaje revolucionario e innovador en el renglón siguiente. La poesía normalmente tiene que rimar. Existen limitaciones de carácter métrico, hay que utilizar versos de la misma cantidad de sílabas, hay limitaciones en los acentos, en las intensidades, etc.

Claro, existe cierta poesía avanzada que ese tipo de limitaciones no la respeta. De todas maneras Kolmogorov dice que ese tipo de limitaciones se puede llegar a medir. Por supuesto que hay toda una serie de fórmulas, un desarrollo de una serie de ecuaciones, que más o menos prestarían cierta plausibilidad a este intento. Kolmogorov de hecho llega a formular una ley, según la cual la creación poética solamente es posible si h_2 es superior a β , por empezar. Y si, por supuesto, h_2 por definición es mayor que 0 (cero). Fíjense ustedes que no va demasiado lejos. De hecho este trabajo de Kolmogorov de las posibilidades de predecir a partir del análisis de un lenguaje, si se trata de un lenguaje apto para la lengua poética o no, es bastante dificultoso. No obstante, este tipo de análisis fue bastante frecuente hasta principios de la década del 70.

El mismo Lotman, que era un representante de la escuela de Tartu, y por lo tanto estaba especialmente interesado en analizar estas posibilidades de cuantificación de los fenómenos lingüísticos y comunicacionales, objetó y criticó bastante duramente este empeño de Kolmogorov. Estas cosas no sólo pasaban en Rusia. Umberto Eco también dio amplia cabida a la teoría de la información en su *Tratado de Semiótica General*, que es de 1970.

Con el tiempo se vio que un análisis informacional no podía llegar demasiado lejos. Supongamos, para dar una idea de los límites y las posibilidades de este tipo de estudio, que se trata de ana-

lizar la riqueza informacional de una sinfonía de Beethoven. Entonces se van a tomar los distintos elementos que forman parte de esa sinfonía, concretamente, de melodía, la escala musical, se va a analizar la posibilidad de predecir determinadas sucesiones de sonidos, y en la medida en que esa posibilidad no pueda ser predicha, se va a hablar de que la obra trasunta o transmite una gran cantidad de información. Es decir, la información, matemáticamente hablando, es lo mismo que la predecibilidad. Si nosotros tenemos una obra musical que se basa únicamente en dos sonidos, la capacidad de una obra compuesta con ese código, va a ser muy pobre. Nosotros vamos a poder predecir, con un cincuenta por ciento de probabilidades de equivocarnos, cuál va a ser el sonido siguiente en una secuencia determinada. Con una sinfonía de Beethoven, donde a la sucesión melódica se superponen combinaciones armónicas, las posibilidades de predecir son bastante más escasas. Por lo tanto se dice que una sinfonía, en la que además no se pueden descubrir por ejemplo pautas recurrentes o reiteraciones, posee una cantidad, o transmite, o trasunta una cantidad de información X.

¿Qué pasa con este análisis? ¿Qué tiene que ver la información con el significado? ¿Qué tiene que ver esa posibilidad de medición con el mismo hecho de poder predecir o no el sonido que viene posteriormente en una sucesión melódica? No tiene absolutamente nada que ver. El hecho es que la teoría de la información, por ejemplo, no incorpora factores esenciales de la comunicación humana. Si nosotros conocemos una sinfonía de Beethoven de memoria, la cantidad de información que transmite una sinfonía de Beethoven es nula. Nosotros ya sabemos exactamente qué nota viene después de qué otra, de modo tal que no tenemos ninguna sorpresa. Acuérdense que la sorpresa es la medida de la información. Se supone que una obra que transmite mucha información, sorprende continuamente. Esto tiene mucho que ver con los cánones estéticos de Occidente, los que privilegian o favorecen la originalidad por encima (por ejemplo) del apego a la tradición. De modo tal que este tipo de teoría no permite dar cuenta de factores culturales tan obvios o tan inevitables como la familiaridad o el conocimiento previo, la memorización, el uso de lugares comunes, etc.

Bueno, el hecho de que la teoría de la información como herramienta de análisis cultural o comunicacional se viniera abajo hace unos 15 o 20 años, no impidió que la escuela de Tartu, y los semiólogos incorporados en ella, siguieran probando modos de analizar los fenómenos comunicacionales. Se dejó de prestar atención entonces a los aspectos cuantitativos que, como habíamos dicho, eran unos de los pocos que pudo llegar a medianamente sistematizarse, y se trató de adoptar una terminología y un método un poco más adecuados al objeto.

La definición de cultura que dan los semiólogos de Tartu es la de un sistema de signos o un sistema de información no hereditario, que recoge, almacena y transmite la sociedad humana. Las sociedades entonces poseen mecanismos para recoger, almacenar y transmitir información no hereditaria. Se podría considerar, dicen los semiólogos de Tartu, que la cultura es a las sociedades lo que la memoria es a los individuos. De allí en adelante, considerarán todos los comportamientos sociales, los mitos, las instituciones, todos los elementos que puedan formar parte de la cultura, como elementos de un amplio sistema de significaciones.

Más todavía, para los semiólogos de Tartu no puede concebirse ningún fenómeno cultural que no sea un sistema de signos. Incluso sistemas que no pretenden expresamente comunicar o que

no se dan cuenta que comunican, comunican. Es decir, forman parte de la comunicación humana. Esto en Occidente se va a decir de otra manera. se va a decir: "es imposible no comunicar". Toda actitud humana que se realiza en sociedad comunica necesariamente algo a alguien, por lo menos potencialmente puede hacerlo.

Al decir que la cultura es un conjunto de sistemas o de fenómenos de comunicación, se va a implicar necesariamente que existen códigos, reglas, órdenes, restricciones, que se imponen a la conducta humana. Esto es lo mismo que decir que la conducta de las personas que viven en sociedad está sujeta a una serie de restricciones, de limitaciones, eventualmente de presiones y de opresiones, que forman parte también del fenómeno comunicacional. Después vamos a poner algunos ejemplos. Toda conducta humana está reglada por códigos. Obviamente lo que van a intentar los semiólogos de Tartu es descubrir la naturaleza y la estructura de estos códigos.

Lo notable de todo esto es que al hablar de la cultura como un conjunto de reglas, de códigos, de sistemas de comunicación, va a estar abierta la posibilidad de comparar cada uno de estos sistemas o de aspectos de la cultura con el lenguaje. Los semiólogos de Tartu van a decir: la cultura es un conjunto de signos organizados, sometidos a reglas, y esto permite considerarla como una lengua, o un conjunto de lenguas. Básicamente por el hecho de que sabemos que la lengua es un conjunto de códigos, de reglas, que están estructuradas y organizadas, podemos por esto tomar el lenguaje como modelo o arquetipo de los fenómenos humanos de comunicación, y podemos tomar a la lingüística como el modelo o el arquetipo de las ciencias que se ocupan de los signos.

Los semiólogos de Tartu proporcionaron una serie de clasificaciones de los sistemas lingüísticos y culturales. Si lo miramos en cierta forma, el aporte de la escuela de Tartu va a consistir en una serie de clasificaciones de este tipo. Por ejemplo, van a distinguir entre lenguajes naturales, de los que el lenguaje hablado normalmente en sociedad es el ejemplo más claro, y los lenguajes artificiales, como ser los códigos de señales, o las jergas científicas, o las de computación, y propondrán un tercer tipo que es el tipo que define característicamente el aporte de la escuela de Tartu en este terreno, que es el de los lenguajes secundarios, o como dicen ellos, ya vamos a ver por qué, *sistemas de modelización secundarios*.

El más importante de estos sistemas de modelización secundarios, o por lo menos el que va a ser más estudiado por los semiólogos de Tartu, es el arte. La expresión artística es un sistema de comunicación que se puede estudiar como un lenguaje, pero de hecho no es ni un lenguaje natural, ni convencional, artificial, fijada con conciencia de lenguaje. Es decir, se trata de una especie de lenguaje por extensión. Se va a llamar secundario a este tipo de sistema de modelización o sistema lingüístico, sin querer decir por esto que estos sistemas sean de menor importancia. Son sistemas de modelización dentro de los cuales podemos englobar la mayor parte de los aspectos de la cultura.

Los semiólogos de Tartu considerarán consecuentemente a la cultura como un sistema de modelización secundario. Esto es, un conjunto de códigos, de reglas, asimilables a los que articulan las lenguas. Lotman argumentará, específicamente, que la cultura es como un sistema lingüístico cuyas manifestaciones concretas son como textos. En esto se va a anticipar en unos años a una tendencia

cada vez más dominante en la antropología cultural norteamericana reciente, que considera a la cultura como un conjunto de textos que deben ser descifrados. Este es el enfoque que ha popularizado Clifford Geertz, inspirándose en una noción de Ricoeur que ustedes ya conocen.

En consecuencia, dado que la cultura se puede concebir como un conjunto de textos, la investigación cultural, para Lotman, se va a asemejar a la filología, al desciframiento, o a la traducción de esos textos. En realidad, estos teóricos afirman, no que la cultura sea equivalente a una sola lengua, sino más bien a una superposición de distintos lenguajes, de distintos códigos, que se presentan para los actores culturales como un conjunto complejo de opciones o de alternativas de conducta, que trasuntan la posibilidad de manifestar su conducta de distintas maneras, a través de distintos conjuntos de códigos. Esto es algo parecido a lo que Bajtín concebía como heteroglosia, aunque es notable el esfuerzo de los semiólogos de Tartu anteriores a la Perestroika para no nombrar a Bajtín ni reproducir literalmente sus conceptos.

Una persona puede manifestar una actitud social determinada de diversas maneras, regladas o regidas por códigos. Si una persona desea protestar puede pintar un cartel, encadenarse a una reja, prenderse fuego, proferir malas palabras, etc. El funcionamiento de la cultura, entonces, supone un complejo de elecciones, sustituciones, transcodificaciones. El hecho es que existen culturas que eligen o alientan u otorgan prioridad a distintas maneras de expresión y de conducta social. Los japoneses, por poner un caso, practican huelgas que no son boicots, sino que hacen funcionar las cosas mucho mejor para que la gente aprecie qué es lo que se está perdiendo. Y a propósito de esta varianza Lotman va a proporcionar uno de los ejemplos tipológicos clásicos de la escuela de Tartu, afirmando que existen dos modalidades culturales posibles.

Existen dos formas de cultura, afirma, que se relacionan con dos formas de aprendizaje lingüístico. Lotman compara por un lado la forma en que se aprende la lengua materna, y por el otro la forma en que se aprende una segunda lengua o una lengua extranjera. En el primer caso, cuando el niño aprende la lengua materna, no se le presentan reglas gramaticales o de ningún otro tipo, sino que simplemente se le presentan textos. El niño se ve enfrentado a una serie de manifestaciones lingüísticas, que son como textos. Básicamente no se le enseñan, no se le imponen reglas para producir esos textos, sino los textos en sí mismos.

Por el contrario, cuando uno aprende una lengua extranjera o una segunda lengua, se le presentan las reglas para generar esos textos, es decir la gramática. Si ustedes estudian, supongamos, inglés o alemán en el departamento de lenguas modernas de esta facultad, se van a encontrar con una serie de especificaciones gramaticales, y mínimamente con textos, prácticamente no se van a encontrar con textos independientes de prescripciones gramaticales. Eso vendría a ser un poco el arquetipo de los que sería el aprendizaje o la enseñanza de una segunda lengua.

Lotman tuvo la ocurrencia de conectar estas dos modalidades de aprendizaje lingüístico que a su manera se pueden asimilar a modalidades de transmisión, de asimilación, de aprendizaje cultural, con dos distintos tipos de cultura. Para él existen dos tipos básicos de sociedad o cultura: una que podríamos decir que es más bien tolerante y otra que es más bien autoritaria. En otras palabras, existen

culturas que se consideran a sí mismas como un conjunto de comportamientos posibles, como un conjunto de precedentes, como un conjunto simplemente de hechos o de relaciones sociales, o también como un conjunto de textos. Estas culturas funcionarían, en lo que respecta a los procedimientos de enculturación, del mismo modo que se comportan las enseñanzas textualizadas. El modo de enseñanza de estas culturas es el ejemplo. Es decir, se presenta ante el actor cultural una serie de conductas que el actor cultural puede o no asumir, asimilar, imitar. Estas son sociedades o *culturas textualizadas*.

Las otras culturas, en cambio, se conciben más bien como conjuntos de normas, como conjuntos de reglas. Son culturas, para Lotman, fuertemente legalistas y regimentadas. En estas sociedades, prevalece la ley, y él las llama *culturas gramaticalizadas*. Los ejemplos lotmanianos proceden de la historia rusa, por lo que son poco inteligibles para nosotros, que la conocemos muy mal. Es muy posible, además, que la dicotomía de Lotman se inspire en la antinomia de Bajtín entre la "palabra persuasiva" de la cultura popular y la "palabra autoritaria" de la cultura establecida.

El hecho de que una cultura se pueda considerar una cultura gramaticalizada o una cultura textualizada no es una fatalidad que se impone de una vez y para siempre, sino que puede ser más bien un período en la vida de una cultura. Una cultura puede pasar de una modalidad de enculturación, o de un tratamiento de los actores culturales al otro. Existen incluso paralelismos o equivalentes occidentales de esta clasificación de Lotman. Por ejemplo, en teoría de la comunicación de masas se considera que la alta cultura es una cultura gramaticalizada, que está regida por fuertes reglas de etiqueta, reglas de comportamiento, reglas incluso de interpretación o de elaboración de los productos correspondientes, y existe a su lado una cultura de masas que es más bien informal, que se puede corresponder con lo que Lotman llama una cultura textualizada. En este caso, la alternativa entre la alta cultura y la cultura de masas que se maneja en la teoría de comunicación de masas equivaldría a la distinción desarrollada por Lotman.

Sea como fuere, para los teóricos de Tartu la cultura no es simplemente un conjunto de códigos que funciona de determinada manera, sino un conjunto que implica la convivencia, la superposición, la copresencia de distintos códigos, algunos de los cuales pueden ser de un tipo y otros pueden ser de otro. Lo que sucede es que en toda cultura hay una especie de código, o una modalidad de comportamiento dominante, que es posible descubrir analíticamente siguiendo los procedimientos de la escuela de Tartu.

En esta teoría se considera que la cultura es básicamente algo dinámico. Concretamente se habla del *trabajo de la cultura*. La cultura no es una estructura que está construida, congelada o cristalizada de determinada manera, sino que es una especie de mecanismo o de proceso. El trabajo de la cultura consiste en organizar, en estructurar, el mundo que rodea a las personas. Lotman dice que la cultura es un generador de estructuralidad, que todos los textos, todos los mecanismos culturales, todos los fenómenos de enculturación, de educación, de aprendizaje, de comunicación, crean alrededor del hombre lo que Lotman llama una *sociosfera*, una envoltura social, que hace posible la vida de relación. Así como la biosfera hace posible la vida biológica, por así decirlo, la sociosfera hace posible la comunicación humana.

Para esto la cultura tiene que tener una serie de mecanismos que Lotman llama *mecanismos de estereotipización*, que obliga a las personas a interpretar las cosas de determinada manera, que otorga estructuración, sentido, significación, a todos los elementos del mundo circundante, tanto del mundo de los objetos como del mundo de las personas. El ejemplo más clásico de esta estereotipización, de este mecanismo de estructuración del entorno, es por supuesto el lenguaje. El lenguaje estructura u ordena la percepción, la interacción con las cosas y con las personas.

Si ustedes recuerdan que Lotman comparaba la cultura de las sociedades con la memoria de las personas, el hecho de que la cultura sea memoria, de que se relacione con la experiencia pasada y con la historia, genera una interesante serie de situaciones concretas, que pueden ser estudiadas de acuerdo con esta categorización. Por ejemplo, Lotman dice que una de las formas más agudas y al mismo tiempo más sutiles de lucha social, en el ámbito de la cultura, tiene que ver con la interpretación de los hechos pasados, es decir con la interpretación de la memoria cultural, con el significado que se otorga a los hechos que sucedieron. Y esto en última instancia, rige al significado que se otorga a las consecuencias actuales de los sucesos anteriores. Se ha dado el caso, dice Lotman, de que el estado de las luchas sociales y de los intereses en el interior de una sociedad hace que por ejemplo se imponga el olvido obligatorio de determinados aspectos de la experiencia histórica. En numerosas ocasiones, se ha llegado incluso a negar la existencia de determinados hechos efectivamente ocurridos. Esto implica que se está replanteando el significado de la memoria, se está redefiniendo la significación, el sentido, la naturaleza de los hechos que conforman la dimensión temporal de una cultura. Esto no es tan ocurrente, ni tan lejano. Nosotros tenemos una ley de olvido. Posiblemente tengamos más.

Para cumplir entonces con estos objetivos y funciones de estereotipización, de estructuración de la memoria colectiva, la cultura o la sociedad tiene que tener una serie de mecanismos de codificación. Estos *dispositivos codificadores* tienen que tener ciertas propiedades para poder funcionar. Estas propiedades son, por ejemplo, la de tener una alta capacidad modelizadora. Es decir, los mecanismos culturales tienen que ser capaces de comprender, de abarcar, la mayor cantidad de objetos, incluso dice Lotman, aquellos objetos que por el momento son desconocidos para los actores culturales.

Ustedes piensen en la forma en que uno afronta determinados objetos y los va englobando dentro del conjunto de sus experiencias, les va otorgando un sentido conforme a las posibilidades de estructuración y semantización que le brinda su cultura, su educación, su experiencia. Este requisito de alta capacidad modelizadora, es un poco el prerrequisito de los mecanismos culturales. Y esta capacidad de modelización que tienen los dispositivos culturales tienen incluso que poder declarar inexistentes o irrelevantes determinados objetos en determinado momento. Es decir, la cultura fija la relevancia, la importancia, el mérito, el prestigio, el valor de los distintos fenómenos o sucesos que se le pueden presentar a la experiencia de las personas.

De estas capacidades o de otras capacidades parecidas de la cultura o de los mecanismos de modelización de la cultura, se va a derivar la tendencia que tiene la cultura de parecer una cosa total-

mente autónoma. La cultura, en determinado momento, parecería ser algo que sólo tiene que ver con ella misma y no, por ejemplo, con las condiciones materiales sobre las cuales la sociedad se asienta.

Esta es en síntesis la cáscara, el esquema básico de la semiótica según la escuela de Tartu. Las derivaciones posteriores de la escuela de Tartu tienen que ver con la generalización del modelo semiótico que por ese entonces se va popularizando también en Occidente. Podemos decir que la trayectoria seguida por la escuela de Tartu y por la semiótica europea occidental, es aproximadamente la misma.

La semiótica de Kristeva y el Grupo *Tel Quel*

El grupo *Tel Quel* surge en el seno de la intelectualidad francesa de izquierdas con anterioridad a mayo de 1968, y lleva en general el sello distintivo del estructuralismo. Los invito a tener en cuenta que se trata de un grupo de intelectuales, de gente inteligente y sagaz, de comentaristas agudos de la realidad, más que de científicos obligados a construir una metodología consistente y replicable. Es un grupo heterogéneo y abierto, con muchos integrantes que, por separado, abjuraron en ocasiones del psicoanálisis, del marxismo, del estructuralismo y hasta de la semiótica: Michel Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, Kristeva, Lacan, Todorov, Barthes...

Kristeva empieza a trabajar, a publicar con este grupo, y se habla de los textos de Kristeva como los textos fundadores de una sociocrítica, es decir, una crítica que tome el aspecto social, y que pone a Bajtin en circulación dentro de la teoría francesa. Como ejemplificando la capacidad de los sistemas de modelización secundarios, el grupo va a abundar en re-lecturas del saber más clásico: Saussure, Freud, Marx.

Kristeva intenta, típicamente, recolocar los temas convencionales, por un lado dentro de la problemática semiótica, y por otro, dentro de la problemática marxista. Se la incluye, les decía, dentro de un marxismo estructuralista, y una de sus líneas maestras de pensamiento es la semiologización del mundo social, con cierta cuota de psicoanálisis (lacaniano) que no aparece ni en la Unión Soviética ni en Italia, y que sólo mucho más tarde penetra (y no mucho) en los Estados Unidos.

Yo les diría que el precursor de la idea de la semiologización del mundo fue Lotman, y ella tomó la idea porque sabía ruso. La cuestión de los sistemas modelizadores primarios y secundario fue introducida un poco antes por Barthes, que otorgaba a la primariedad del lenguaje un carácter más taxativo: para Barthes la semiótica era o debía ser mucho más glotocéntrica, al punto que la consideraba sólo una extensión de la lingüística. En algo se parece a esto la idea de Lacan de que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje"⁴.

⁴ Esta afirmación es inexacta, y denota el escaso conocimiento que tenía Lacan, digan lo que digan, de los conceptos lingüísticos elementales. Todo el mundo sabe que "el lenguaje" no está estructurado, sino que en el mejor de los casos lo que está estructurado es la lengua.

Estamos en el tema de los sistemas glotocéntricos. Un sistema que pone como eje la lengua. Ahora, que este grupo tenga tanta fuerza, toda una estructura glotocéntrica tenga fuerza en Occidente, no es arbitrario, porque piensen que estamos en una civilización, en un mundo donde todo ha pasado por la imprenta, todo se ha escrito. Entonces, cómo no vamos a hablar de un sistema glotocéntrico en una civilización, como dice Foucault, que nos impulsa a la palabra.

La confesión, el psicoanálisis. La vocación de la verdad, la vocación de saber de la que habla Foucault, está relacionada con esto, con el esquema del glotocentrismo. Ahora, yo les decía, Kristeva toma esta cuestión de la lengua como modelizador primario, es decir, el sistema sobre el cual se estructuran los otros lenguajes, y el arte, todos ellos, como modalizadores secundarios.

Uno de los conceptos fundamentales que pueden encontrar en Kristeva es la desmaterialización de concepto marxista de producción. ¿Por qué desmaterialización? Esta desmaterialización del concepto marxista de producción es lo que permite considerar toda producción como producción de significado o, mejor, de significación. En su modelo, la producción económica misma es pensada semiológicamente. Es decir, la producción económica es pensada desde lo sígnico.

Fíjense que es un trabajo inverso al que hace Rossi-Landi en Italia, del cual nos ocuparemos después. El materializa en la lengua un concepto marxista, y ella desmaterializa en la producción un concepto marxista. Hace una inversión, ella dice que el modelo de la producción del significado se propone como espejo de todas las producciones de sentido sociales. Así como se produce significado, se producen todas las demás cosas. Se propone como espejo de todas las producciones sociales.

Ahora, ¿cuál es el problema que yo le encuentro a esta forma de pensar en Kristeva? Ella tiene un conflicto con las formas de pasaje de un concepto a otro. Cuando ella se mueve con niveles muy concretos, muy materialistas, y pasa a un nivel abstracto, esa forma de pasaje siempre es difícil y forzada. Ella la va a hacer mediante la figura que se denomina "paráfrasis". Una paráfrasis en el sentido de Kristeva involucra tomar un término, descontextualizarlo y aplicarlo en un marco teórico para el que no fue pensado. Lo que en Freud (releído por Lacan) aparece como constitutivo de la producción significante se proyecta a todas las prácticas sociales, y todo ello está expresado en un lenguaje lacaniano de innecesaria opacidad.

La Semiótica General de Umberto Eco

Aquí voy a hacer una leve referencia a la semiótica como la planteó Umberto Eco. Eco empezó en la década del 60 con una semiótica que tenía que ver estrechamente con cierta interpretación del estructuralismo. Esto está más que nada expresado en *La estructura ausente*. Pero el texto más importante de Eco declara que sus modelos anteriores son puramente provisionales, y que su modelo semiótico es el que figura en el *Tratado de semiótica general*.

Este Tratado es claramente más heterogéneo que general. Engloba, entre otras cosas la teoría de la información, como uno de los componentes de una de las posibilidades de análisis semiótico de la cultura o de la sociedad; postula también la generalidad de la semiótica, en el sentido de que esta

semiótica englobaría comodamente a las ciencias sociales, a las ciencias históricas, a todo lo que conlleve o pueda interpretarse en términos de comunicación o de intercambio de signos. Y engloba también la semiótica en el sentido conductista de, por ejemplo, Morris, con algunas importantes modificaciones, pero en general aceptándola en su conjunto.

Ustedes se acuerdan que Morris distinguía tres niveles en el tratamiento de los signos, o de las manifestaciones de los signos. Esos tres niveles eran el sintáctico, el semántico y el pragmático. Respectivamente, la relación de los signos entre sí, la relación de los signos con sus referentes y la relación de los signos con los usuarios, es decir con las personas que se servían de esos signos con los usuarios, es decir con las personas que se servían de esos signos para comunicarse. De estos tres aspectos, Eco va a privilegiar el tercero, la pragmática. Y concretamente se va a ocupar no solamente del uso que el hombre hace de los signos, sino de lo que él llama el modo de producción de los signos. Como se produce socialmente, y sobre todo políticamente, la significación en un sentido general. Cuáles son las relaciones entre lo social, lo político, lo comunicativo.

Lo que sucede, a grandes trazos, en esta semiótica general de Eco, es que esta disciplina englobante de la semiótica se presenta un poco como el garante de la cientificidad de las ciencias sociales. Eco hace algo más que insinuar que la semiótica es la herramienta a través de la cual las ciencias sociales van a poder acceder a cierto grado de cientificidad.

El paralelismo que yo quería dibujar con la escuela de Tartu viene dado por el cambio en la posición de Eco a lo largo de 15 años, más o menos. Si ustedes leen el *De los Espejos y otros ensayos* que es de 1980 y pico, van a advertir que la semiología o la semiótica de Eco ya no pretende ser la garantía de la cientificidad de las ciencias sociales, ni tampoco la herramienta analítica rigurosa y formal que se insinuaba en el Tratado, sino simplemente una modalidad interpretativa de los fenómenos de la comunicación humana, a un nivel que Eco llama local. Es decir, el conocimiento que puede brindar la semiótica de los fenómenos de comunicación humana, no son en 1984 equiparables al enunciado de leyes científicas, sino que se parecen más bien a interpretaciones más o menos intuitivas de fenómenos que se parecen a textos, y que al no poder generalizarse, tienen valor solamente en relación con el fenómeno concreto de comunicación que se analice en un momento dado.

Eco asume entonces en 1980 una postura interpretativa sumamente distinta a la modalidad que él propugnaba en 1970. Esta tendencia en los trabajos de Eco, esta desconfianza progresiva en los cánones de la matematización y de la cuantificación, se va a dar en general en todas las corrientes semióticas. Es un poco el proceso que se está viviendo en la actualidad. Lamentablemente no vamos a profundizar como yo quisiera en estas corrientes semióticas y en otras corrientes de la socio-lingüística, porque el tiempo se nos ha terminado.

Ferruccio Rossi-Landi y la Semiótica marxista italiana

Es sin duda Ferruccio Rossi-Landi (y de ninguna manera Umberto Eco, una figura muy poco proclive al análisis sistemático) el semiótico más importante de la mal llamada "escuela italiana". De hecho no existió tal escuela, sino un conjunto más o menos idiosincrático de practicantes de la

semiótica en diversas modalidades. Sea como fuere, Rossi Landi también ha sido el primer semiótico de Italia en ganar predicamento internacional y en ser traducido a otros idiomas.

En 1953 Rossi-Landi (1921-1985) se dió a conocer publicando un ensayo en el que recuperaba la figura de Charles Morris, a quien él consideraba el re-fundador de la semiótica (el fundador, sin duda, había sido Peirce). Esta fue la primera monografía sobre la semiótica y la teoría general de los signos que apareciera en Italia, y posiblemente también la primera en toda Europa.

El trabajo de Rossi-Landi no suscitó en aquel entonces ninguna impresión; los europeos consideraban a Morris un filósofo demasiado consustanciado con el positivismo y el conductismo, y según piensan algunos la época no estaba aún lista para hablar de semiótica.

De hecho, Rossi-Landi no fue el primer semiótico europeo en línea con la tendencia peirceana; él mismo era alumno de Giovanni Vailati, el primer especialista italiano en Peirce y en Lady Welby. Parte de la educación formal de Rossi-Landi se realizó en Inglaterra, en el seno de la llamada filosofía oxoniana del lenguaje.

Durante algunos años, y tras haber sido rechazado para un cargo en una universidad italiana, Rossi-Landi estuvo radicado en los Estados Unidos; marxista consecuente, dictó cursos de filosofía y semiótica en La Habana y recién regresó a Italia en 1975.

Según él mismo lo ha caracterizado, la obra de Rossi-Landi se puede dividir en tres etapas.

1) El primer ciclo coincide con la década del 50 e incluye su monografía sobre Morris y *Significato, comunicazione e parlare comune*.

2) El segundo corresponde a los 60 y se construye alrededor de *El lenguaje como trabajo y como mercado* (1968), en el que sienta las primeras analogías entre la lingüística y la economía (o entre el lenguaje y la actividad económica), luego ferozmente plagiada sin el debido reconocimiento por Pierre Bourdieu. Otro volumen, *Semiótica e Ideología* (1967-1972) incluye su famoso ensayo sobre la ideología de la relatividad lingüística, uno de los mejores trabajos críticos (al margen de los hallazgos experimentales de la escuela de Berkeley) sobre la hipótesis de Sapir-Whorf.

3) El tercer ciclo coincide con los años 70 y con la publicación de *Ideología*, donde Rossi-Landi discute el problema de las conexiones entre la ideología y el lenguaje con especial desarrollo del problema de la alienación, incluyendo lo que él llama alienación lingüística. La ideología, según Rossi-Landi, no puede estudiarse separadamente, sino en relación con la falsa conciencia y la falsa praxis, ambas incluidas a su vez en el concepto de alienación. En esta década analiza prevalentemente el tema de la incidencia de los sistemas de signos en la reproducción social.

Rossi-Landi combatió siempre a la llamada "semiótica del código", la que presuponía un intercambio entre iguales. Esta semiología, de origen saussuriano, concibe al signo en términos de un nexo entre significante y significado y reduce toda la complejidad de la vida lingüística a una oscilación entre los dos polos del sistema: lengua y habla.

Para Rossi-Landi no es casual que el modelo saussureano de signo se haya construido sobre la base del concepto de valor de la teoría económica. Como el valor es fijo, esta concepción imagina que pasa inmodificado del emisor al receptor; este último se limita a decodificar el mensaje sin intervención creativa. El sólo descifra el mensaje en función de un código no ambiguo, fijado de una vez y para siempre.

Esta concepción del signo, aunque haya proliferado al abrigo del estructuralismo, se conecta a una idea del sujeto en la que éste coincide perfectamente con su propia conciencia; el sujeto está plenamente consciente de todos los aspectos relevantes de la comunicación.

Al introducir la noción de habla común como el conjunto de técnicas usadas al comunicarse, enseñadas de generación en generación como parte esencial de la práctica social, Rossi-Landi introduce una tripartición del proceso comunicacional entre el habla común o colectiva (luego "trabajo lingüístico colectivo"), el lenguaje colectivo (fundado en aquél) y el habla individual, que es una construcción de carácter secundario.

El habla individual utiliza modelos y técnicas tomados del habla común y se ubica en la frontera entre uno mismo y el otro, entre el sujeto y quienes participan con él en la vida social; los materiales no se toman de un código impersonal, sino que utiliza materiales e instrumentos que son parte del habla colectiva, de modo que, como dice Rossi-Landi "en parte, el habla es siempre de alguien más".

De acuerdo con Rossi-Landi, la producción y circulación de mercancías y la producción y circulación de mensajes son aspectos del mismo proceso social: la comunicación; todos los procesos de comunicación comparten los mismos atributos, de modo que separarlos es artificioso. Esto justifica hablar del lenguaje en términos económicos.

Podría decirse que Rossi-Landi utiliza el mismo esquema de Levi-Strauss, pero en sentido contrario. Mientras Lévi-Strauss usó ideas de la lingüística para describir procesos de intercambio (concretamente, intercambios de mujeres), Rossi-Landi se sirvió de conceptos del intercambio económico para reinterpretar fenómenos de comunicación lingüística (y en algún momento también no-lingüística). Rossi-Landi, en efecto, se preocupó por los signos no verbales como parte de su interés por los aspectos materiales de la comunicación.

De acuerdo con Rossi-Landi, su concepción era fiel al marxismo, en la medida en que la desmixtificación marxiana de la concepción fetichista, que consideraba a las mercancías como algo dado y natural y que interpretaba la relación económica como una relación entre cosas y no entre hombres es estructuras sociales específicas, constituye a su modo un análisis semiótico.

La alienación lingüística consiste en perder de vista la verdadera naturaleza del proceso de intercambio. Esta alienación consiste en hacer ver el intercambio como un intercambio de mensajes, más que como una relación entre hablantes. El sujeto hablante se encuentra entonces en la condición

de ser hablado por sus propias palabras, como si fuera un repetidor pasivo de modelos suprapersonales.

En su tercera fase (en la que abordó la ideología) Rossi-Landi utiliza como hipótesis de trabajo la idea de que las dificultades en el estudio de las relaciones entre infra y superestructura se originan en la falta de un elemento mediador. Para él ese elemento mediador es la totalidad del sistema de signos que opera en una comunidad humana. A los modos de producción y a las elaboraciones ideológicas es menester agregar entonces una tercera instancia, que son esos sistemas. A través de los mismos se realiza la propia reproducción social.

Con estas breves referencias a un semiótico sumamente personal concluimos nuestro tratamiento de los sistemas teóricos en semiología, que en realidad han sido examinados de preferencia en las clases prácticas.

Convendría cerrar el desarrollo del programa con una visión de conjunto de los marcos teóricos que se han revisado. La mayor parte de ellos responde al llamado estructuralismo lingüístico, la tendencia dominante en la lingüística científica en lo que va del siglo, y que abarca desde la fundación formal de la disciplina por Ferdinand de Saussure hacia 1910 hasta la gramática generativa transformacional chomskyana, pasando por la escuela de Praga, el idealismo y el conductismo lingüístico norteamericano y la antropología cognitiva.

Como vemos, el estructuralismo recubre una amplia variedad de posturas, tanto mentalistas como materialistas, tanto positivistas como inclinadas al humanismo. Las constantes que definen al estructuralismo tienen que ver mayormente con cierta abstracción; con la excepción de algunos lingüistas de la escuela de Bloomfield, lo que se analiza no son las manifestaciones concretas del habla, sino las estructuras más o menos organizadas y sistemáticas de la lengua, que siempre son subyacentes y no son de inmediato inteligibles o perceptibles por parte de sus usuarios; en el caso peculiar de Chomsky, habría que decir que no se estudia la ejecución de las elocuciones lingüísticas, sino la competencia de un hablante ideal, en la que las estructuras se manifiestan bajo la forma de reglas.

El segundo ingrediente del estructuralismo tiene que ver con su sincronismo; aunque reconociendo que los fenómenos reales del lenguaje se desenvuelven en el tiempo, los estructuralistas en general privilegiaron enfoques que concebían el sistema lingüístico como una entidad estática. En lingüística las teorías que enfatizan la dinámica y el cambio (los procesos, más que las estructuras) siempre han sido en general minoritarias. Aquí sólo hemos comentado algunos esbozos del evolucionismo primitivo del siglo XIX y las nociones principales de la glotocronología.

Hemos visto que este estructuralismo fue respondido por las corrientes inscriptas en la sociolingüística, la lingüística inglesa del habla, la etnografía del habla, la etnografía de la comunicación y demás corrientes que se agruparían en torno de una dimensión que en la semiótica de Morris hemos

visto definida como "pragmática". Todos estos son abordos que responden mejor a la perspectiva del sentido común, que percibe los fenómenos del lenguaje "ligados" con fenómenos y procesos de otra naturaleza, y no como una entidad autónoma. Luego nos hemos ocupado tangencialmente de la semiótica, que bajo la forma de la semiología francesa pretendió en algún momento abordar los fenómenos de la comunicación humana echando mano de recursos lingüísticos, hasta que se impuso mundialmente la perspectiva peirceana de la semiosis, con una conceptualización por completo independiente de la influencia de los estudios del lenguaje.

A nuestro juicio las teorías semiológicas en su conjunto no siempre satisfacen los requerimientos de una formulación científica. Las líneas que derivan de Peirce, en particular, se caracterizan por una actitud tipológica hacia los fenómenos de semiosis que deja de lado la elaboración de lo que podemos llamar operadores teoréticos. Un operador teorético no es otra cosa que un concepto que se utiliza para volver a reunir lo que se ha separado mediante las operaciones analíticas iniciales, proporcionando una descripción suficiente del fenómeno y, en el mejor de los casos, una explicación. Al carecer de estos operadores, el conjunto de la semiótica no ha podido superar, en general, el plano de las descripciones analíticas que dejan el campo de los signos sin integrar en un esquema teórico y, por supuesto, sin explicar gran cosa acerca de la comunicación humana. Es innegable que una proporción significativa de los semiólogos contemporáneos se abocan más a un inexplicable culto a la personalidad intelectual de Peirce que articular métodos que funcionen. Respecto de esta situación escribí hace un tiempo en *Paradigmas y Estrategias en Antropología Simbólica* un párrafo que no he podido mejorar:

"Se acepta en silencio, por puro culto del genio, que los textos fundacionales de la semiótica, los escritos de Peirce, constituyan un acervo opaco, contradictorio, ambiguo, y que la primera tarea de la semiótica, en trance de prolongarse indefinidamente, sea menos elucidar el símbolo, investigándolo bajo una luz novedosa, que agotarse en disquisiciones escolásticas sobre la exégesis de ese testamento y en la recolección de ejemplos para los que sus aforismos pudieran venir al caso".

En la versión de la semiología que se ha venido practicando en Francia, peculiarmente, las prácticas no han podido trascender la analiticidad, y es por ello que a mi juicio toda esa vertiente descuella como perspectiva intelectual pero no como marco de referencia que sirva para articular investigaciones en el sentido científico del término. Una investigación científica, tal como la entendemos, no consiste sólo en reflexiones inteligentes acerca del objeto como las que pueblan la semiología francesa (y que son ensayos de un apreciable valor literario), sino en la verificación de hipótesis en función de premisas explícitas y métodos transparentes. Ayer decía que en la ciencia hay pontífices y jornaleros; los primeros idean sistemas, conceptos y paradigmas; los segundos aplican los métodos forjados por aquéllos. En la semiología francesa los métodos han probado ser idiosincráticos, irreplicables; en ella son todos pontífices.

A lo largo de este curso hemos revisado no tanto aspectos del lenguaje como teorías que definen, entre otras cosas, cuáles aspectos del lenguaje son pertinentes. Me he esforzado por subrayar siempre cuáles son las premisas desde las cuales los diversos marcos teóricos construyen su objeto y

de qué maneras encarrillan sus demostraciones, para hacer ver algo que recién voy a subrayar ahora: el lenguaje, como cualquier otro fenómeno cultural, es una entidad demasiado rica o compleja como para satisfacerse a través de una descripción desprovista de teoría. Se dirá que algunas teorías son demasiado sesgadas, demasiado parciales, incluso extravagantes; es posible estar de acuerdo con esto, si es que se lo fundamenta. Pero el sesgo y la abstracción son inherentes a toda perspectiva científica; siempre se podrán aducir conexiones y determinaciones entre los diversos fenómenos, casi hasta el infinito. Así se seleccione como objeto algo tan minúsculo como las partículas subatómicas, ninguna perspectiva agotará jamás todas las posibilidades de su análisis.

El universo, por otra parte, no está recortado en cosas, sino que es un conjunto infinito de interrelaciones complejas. La primera decisión en toda ciencia es no tanto la definición del objeto como su aislamiento del resto del universo. La sociolingüística proporciona ejemplos de lo que puede suceder cuando se quieren introducir, de acuerdo con los dictámenes del sentido común, más variables de lo que es posible manejar conceptualmente en una visión sistemática. Los últimos textos de Halliday, por ejemplo, incluyen cuadros inmensos, diagramas y vectores que intentan representar todas las instancias en juego en un fenómeno de lenguaje.

En cuanto a la abstracción, ella también es necesaria en tanto se la practique criteriosamente para evitar perderse en un laberinto de hechos y relaciones que seguirá siendo infinito por más que la definición del objeto intente restringirlo a su mínima expresión. Reflexivamente practicada, la abstracción (o la "idealización" del fenómeno a través de un modelo) no siempre pierde de vista la realidad, contra la que después de todo, todas las teorías, aún las más abstractas, deben en última instancia contrastarse para verificar si dan cuenta de ella adecuadamente. Todo esto podrá resultar consabido para quienes hayan sabido asimilar nociones básicas de epistemología y metodología; pero en primer lugar nunca está de más decirlo, y en segundo lugar son muchos los que piensan que se puede atrapar conceptualmente "la realidad" sin imponerle un orden y tal como se da a la percepción de todos.

Mi presentación de las teorías lingüísticas apunta preferentemente a poner en contacto con las principales ideas que se han formulado, a las que siempre se verá más o menos extrapoladas o reproducidas en la práctica de la antropología en general. En antropología también ha habido estructuralismo, evolucionismo, materialismo, funcionalismo, conductismo y otros "ismos" más, en estrecha correlación (y en ocasiones históricamente vinculados) a ideas que, aplicadas a un fenómeno más unitario como es el lenguaje, tal vez se aprecien con mayor nitidez que en el aborde de la cultura o las estructuras y procesos sociales. He procurado al mismo tiempo que se perciban todas las teorías como esencialmente criticables en algún respecto, esforzándome por señalar las críticas internas, es decir, las que se concentran en las conclusiones indeseadas que se derivan de las propias premisas de la teoría que en cada oportunidad se critica. A una comprensión teórica y crítica de la antropología (y a la larga, a una visión lo más rigurosa y verdadera posible de los hechos y procesos a que esta disciplina se refiere) es que apunta, en fin, todo lo que en este curso se ha examinado.