

ACERCA DE LA ANTROPOLOGIA SOCIAL Y LA SEMIOLOGIA

Por Jaime Atencio B.,

Profesor de la Universidad del Valle.

Conferencia pronunciada en el
Coloquio de Lingüística de la
Universidad del Valle.

0. INTRODUCCION

Intentar una reflexión acerca de la Antropología Social y la Semiología nos exige, al menos inicialmente, hacer referencia a dos disciplinas contemporáneas tanto en sus orígenes como en sus desarrollos teóricos.

Para algunos autores la génesis del pensamiento antropológico se remonta a los clásicos griegos por cuanto ellos trataron con frecuencia, amplia y profundamente, "especulaciones filosóficas" acerca de temas que hoy se consideran antropológicos. Sin embargo, la base de la edificación teórica de esta disciplina es muy reciente en comparación con otras áreas de las Ciencias Humanas. En el siglo XIX, y particularmente en su segunda mitad, encontramos los primeros intentos de sistematización y al acercarnos al 1900 vemos surgir el evolucionismo cultural; una especie de "plagio fraternal" al ya avanzado evolucionismo de las ciencias naturales. El concepto de evolución cultural sustituye, en esta época, concepciones estancadas sobre el desenvolvimiento de la sociedad y propone, inclusive, hipótesis sobre los factores que debieron presentarse en la infancia social del "homo sapiens". Los enfoques posteriores (difusionismo, funcionalismo, culturalismo, estructuralismo, etc.) se han constituido: unos, opuestos radicalmente al evolucionismo; otros, retomando sólo parcialmente sus postulados fundamentales.

Usualmente estos enfoques caracterizan el marco teórico de la antropología social y sus diferencias entre sí no siempre son profundas (a excepción —posiblemente— del estructuralismo, como veremos más adelante). En general, la historia de la antropología corresponde al desarrollo que han experimentado estas tendencias. Ellas suelen expresar la literatura que tradicionalmente se llama antropológica.

A la luz de las citadas orientaciones, permítasenos decir, para

comenzar, que el **objeto** de la antropología social es el estudio de la **cultura**, siendo conscientes de las implicaciones que esta afirmación trae y que señalaremos en la segunda parte de la conferencia.

En efecto, la característica principal de la mayoría de estas escuelas ha sido la descripción y análisis de la cultura a partir de la "función" que desempeñan los múltiples elementos culturales. Este fenómeno lo vemos transcurrir a través del presente siglo, salvo algunas excepciones, en las que se ha tratado de dar ciertas explicaciones a los hechos culturales. No obstante la continuidad de este dilema empírico y teórico en la construcción de la antropología, la semiología ha venido organizando separada y gradualmente su cuerpo de análisis crítico. Saussure presenta un modelo que pretende enlazar a la lingüística, la semiología y la antropología y con él, teóricamente, la antropología y la lingüística pierden el carácter de entidades independientes y empieza la gran polémica entre lingüistas y antropólogos con base en la relación entre lenguaje y cultura. Más exactamente, la semiología saussuriana se comporta como el punto crítico de unión entre la lingüística estructural y la antropología social.

Vamos a esbozar aquí algunos aspectos críticos de esta problemática y someterlos a la consideración del Coloquio de Lingüística. Es necesario empezar este intento repasando los elementos fundamentales que constituyen la disciplina semiológica y luego presentar el uso que a la misma se pretende dar en el campo de antropología.

1.0. FUNDAMENTOS PRIMARIOS DE LA SEMIOLOGIA.

Charles Sanders Peirce, pensador norteamericano de comienzos de siglo, prefirió el término de semiótica para esta disciplina y la entendía como "la doctrina de la naturaleza esencial y de las variedades de la semiosis", ésto es, de los signos.

Por su parte Saussure enseñaba en la Universidad de Ginebra en 1908 que: "la lingüística entra en una ciencia más general, la semiología, que tiene por objeto los sistemas de signos de los cuales la lengua es el tipo más importante". Este concepto prácticamente no ha sufrido modificaciones posteriores. En su obra póstuma **Curso de Lingüística General** (1916), Saussure se presenta más amplio y firme en su definición:

"La lengua es un sistema de signos que expresan ideas y por esto comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc. Solo que es más importante que todos los sistemas. Se puede, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología general. Nosotros la llamaremos semiología (del griego semeíon = signo). Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será; pero tiene derecho a la existencia, y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general.

Las leyes que la semiología descubra serán aplicadas a la lingüística y así es como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos".

Muchas observaciones de carácter social pueden extraerse de esta famosa definición del lingüista mencionado y algunos autores así lo han hecho. En la vida económica y socio-cultural los hombres aseguran su comunicación a través del significado que convencionalmente atribuyen a las cosas. Pensemos acerca del contexto que rodea, por ejemplo, al dinero, y la significación psicológica y social que posee. El desenvolvimiento del concepto de propiedad sobre los medios de producción ha permitido el conocimiento de las tipologías sociales en el transcurso de la historia. La religión, la moral y todas las representaciones ideológicas del hombre se expresan por el establecimiento de signos más o menos fijos al interior de las formaciones sociales y económicas que las reproducen. Es más, no obstante que las relaciones entre el hombre y la naturaleza dependen previamente del carácter que adquieren las relaciones en que entran los hombres, estos captan, comprenden y modifican la naturaleza mediante la elaboración y utilización de signos de diversas clases. Los signos se convierten en esta forma en un apoyo y ordenamiento para el conocimiento humano.

Por otra parte, es preciso indicar que al introducir Saussure la idea de **sistema de signos** en su definición de semiología induce a pensar que dos signos interconexos forman ya un sistema, el cual sería evidentemente el sistema mínimo; pero no es difícil demostrar que todos los signos se encuentran inmersos en sistemas bastante complejos. Un sistema es definido frecuentemente como un conjunto de estructuras —u objetos— cuyas vinculaciones dependen de ciertos principios explícitos o implícitos, principios que se convierten en reglas regulares —o a veces leyes—. Una pareja de signos puede ser un sistema siempre y cuando existan los principios que los vinculen. La insistencia del uso del término sistema es necesaria pues parece imposible el caso de un signo aislado. Aún más: "algo" aislado no sería un signo por cuanto adolece de las relaciones indispensables para identificarlo y esto implica, a su vez, que no se puede concebir un campo "a-sígnico". Los procedimientos que se emplean para "aislar" un signo, ejemplo: un signo lingüístico, no cabe duda, son enteramente metodológicos, para facilitar el análisis. Se sabe que el fonema es la noción fundamental de la fonología y que las unidades fonológicas se definen precisamente por sus relaciones. El mismo Saussure ya había indicado que en el lenguaje "el lazo que se establece entre la cosas preexiste [...] a las cosas mismas, y sirve para determinarlas" (citado por F. Rastier). No vemos que exista contradicción entre estos planteamientos y las posteriores observaciones críticas de Jakobson referidas a las definiciones del fonema situadas por Saussure.

Ciertamente Jakobson, que no desprecia la determinación de las relaciones fonológicas, aclaró que en la descripción de las diferencias entre fonemas deben aislarse cuidadosamente los criterios articulatorios, perceptivos, etc. Es necesario recordar que Jakobson siguió el ejemplo de Saussure y planteó la problemática de las relaciones entre

el nivel fonológico y el nivel semántico al definir el sistema fonológico de una lengua como "el repertorio característico de esta lengua, de las diferencias significativas entre las imágenes acústico-motoras". Hacia los años 40 Jakobson desarrolla estos pensamientos con más precisión y propuso lo que hoy puede llamarse una suerte de "teoría de la doble articulación".

Apreciamos como en los campos de la semiología lo fundamental es pues, el signo; éste es su unidad conceptual clave y su definición corresponde al campo de la lingüística. Quizás por ello Roland Barthes en su tan controvertido libro **Elementos de Semiología** (1969) replicó a Saussure, diciendo: "la lingüística no es una parte, incluso privilegiada, de la ciencia general de los signos, es la Semiología la que es una parte de la lingüística: muy precisamente, la parte que tendría a su cargo las grandes unidades significantes del discurso..." En buen castellano, no obstante la raíz griega "semeion", la semiología es una especie de **signología**. Y entonces, qué es un signo? Charles S. Peirce, más tarde retomado por Charles Morris, enseñaba que existe semiosis cuando "algo funciona como signo de otro algo para un tercer algo". El significado del término signo emerge del desarrollo de esta "fórmula", es decir, de la aclaración de su contexto. Seguiremos a Ferruccio Rossi-Landi, en estos propósitos.

El primer "algo" es el vehículo, esto es el medio, un objeto que por ser usado de determinada manera se transforma en signo y que para el lenguaje verbal se trataría de un sonido articulado (el 'significat' de Saussure).

El segundo "algo" es a lo que "se refiere" el signo, "por lo que está". Rossi-Landi llama la atención en el sentido de que "aquí hay que evitar confundir la referencia como tal con la **cosa** que es su objeto". Trata de ilustrar la complejidad del problema con el siguiente ejemplo: "la referencia del vocablo "agua" no es el agua que bebemos: la referencia son relaciones y las relaciones no se beben, no se hallan compuestas de hidrógeno y oxígeno. Por otra parte, si el agua no existiera, el vocablo "agua" no tendría referencia; pero esto no es suficiente, porque se dan referencias también de cosas que, en cierto sentido, "no existen" (F.R.L. 1972). El tercer "algo" es el intérprete o usuario del signo que está constituido ya sea por quien transmite el signo, o bien por quien lo recibe y puede ocupar ambas posiciones, animal o máquina. Peirce incluía en el intérprete al interpretante que consiste en el "darse cuenta de algo de manera mediata". Es evidente que esa **mediación** tan sólo puede darse gracias al valor y significado del signo, y el proceso es en sentido dialéctico ya que el signo "lo añadimos nosotros después, porque es el signo lo que se explica con la mediación y el darse cuenta, y no al revés". Es común que los hábitos de conducta humana traten de "apartar" al hombre de la estructura interna de la totalidad de la semiosis como si ésta o aquella parte estuviera aislada de los otros. Si se toma un vehículo o medio signico fuera de la semiosis, aquel tiende a degradarse como mero objeto físico. Una señal puesta en una carretera la vemos inicialmente como un pedazo de madera arreglado debido a que el significado de todo signo

tiene que expresarse en forma física. La semiosis es una caracterización, material y dialéctica que encauza una serie de elementos de modo unitario mediante las cuales es posible describir una totalidad; esa totalidad es la misma semiosis. Y es que la semiótica en tanto "ciencia crítica" o "crítica de la ciencia" esboza una penetración a las distintas "prácticas científicas", a la crítica de las representaciones artísticas y al análisis del discurso literario. De esta manera se tiende a la construcción de una teoría semiológica que ubique esta disciplina en la historia de la ciencia, del pensamiento y que se una a la investigación epistemológica de estos tiempos. La penetración citada ha exigido la elaboración de una tipología de signos dada la pluralidad de contextos en que ellos se encuentran inscritos, siendo la clasificación en **signos naturales** y **signos sociales** la más usual actualmente. Al campo de los sistemas signicos naturales pertenecen todas aquellas combinaciones regulares que se dan en la naturaleza susceptibles a la interpretación humana. Citemos algunos ejemplos: el "código genético"; el humo es signo del fuego; la fiebre; el ladrido de un perro; el código del mar se convierte en código de la navegación. Todos estos signos se hallan inscritos en sus contextos y desempeñan papeles dentro de una red de conexiones cuya regularidad es la que ha permitido que el hombre advierta su valor y significados. Aquí surge una serie de interrogantes que constituyen puntos modales de una amplia polémica: la intervención del hombre se limita a suscitar signos que se encuentran ya producidos? Son limitados los signos en el reino de la naturaleza? O, por el contrario, se limita la naturaleza en el reino de los signos? Cómo funcionan los sistemas signicos en los animales? El carácter "natural" de este campo signico es totalmente independiente de códigos humanos? No es el propósito nuestro participar aquí en esta polémica cuyos frutos aún son muy escasos. La Antropología se limita a plantear la existencia de sistemas signicos en el ámbito de la "segunda evolución", es decir, la no-natural, esto es, la social; en esta evolución es más factible la comprensión de la dialéctica entre el signo y el trabajo; el proceso de hominización se dió por la combinación dialéctica, en el pensamiento y en la práctica del hombre, entre el uso y elaboración de herramientas y el uso y producción de sistemas signicos.

Los sistemas signicos sociales se dividen en dos grandes clases: **verbales** y **no verbales**. Los sistemas signicos "no verbales" no se equiparan a los naturales, sino que dentro de lo social coexisten con los "verbales". Los sistemas signicos verbales son los que poseen por códigos las lenguas con todas sus generalidades y especificaciones. Estos códigos son elaborados por los hombres en la materia sonora, caracterizan a los llamados sonidos articulados y que a pesar de ser producidos por el propio cuerpo del hombre, se disponen en estructuras supraindividuales y se institucionalizan; su repetición en infinitas combinaciones coherentes constituye el habla y la lengua. La noción de sistemas signicos verbales no tienen en cuenta la distinción entre **lo hablado** y **lo escrito** porque esta noción supera dicha distinción. Rossi-Landi al respecto enfatiza: "En general cada sistema signico verbal puede ser hablado o escrito, y si se presenta solo como hablado, puede ser transcrito. Esta no es una subdivisión de todos los sistemas signicos verbales que se pueden distinguir". Los sistemas signicos no



verbales son los que no emplean códigos apoyados en sonidos "articulados", sus códigos se basan en otros tipos de objetos ("cuerpos") que a su vez poseen varias categorías según existen ya en la naturaleza; sean producidos por el hombre; sean producidos por el hombre a propósito para ser utilizados como signos, etc. Son inagotables las complicaciones implícitas en estas premisas aparentemente obvias.

La semiología moderna ha descubierto numerosos sistemas signícos no verbales, estos sistemas integran la parte menos conocida de la semiología moderna y por tal motivo consideramos conveniente sintetizarlos y exponerlos rápidamente, advirtiendo que los sistemas signícos verbales, como se indicará en cada caso, pueden presentar modalidades existentes en esta o aquella clase de sistemas signícos no verbales, de los que se distinguen por el hecho simple de ser verbales. La clasificación sucinta de los sistemas signícos no verbales es la que sigue: A. CINESICOS Y POSTULARES: comunicación gestual, expresiones faciales y de otros tipos, posturas asumidas. B. PROSEMICOS: referentes al uso y significado de las relaciones espaciales entendidas como elaboraciones específicas de cada cultura o grupo. C. TACTILES, ODORIFICOS, GUSTATIVOS, incluso visuales y auditivos: nótese que también el lenguaje está basado en el oído y la vista. D. OBJETALES O ARTEFACTICOS: el vestuario, cosméticos, decoraciones, utensilios, herramientas, máquinas. Es el campo de la producción material en la que el hombre produce y usa objetos. Aquí hay exclusión de los sonidos articulados. Algunos autores incluyen la música y las artes decorativas. E. INSTITUCIONALES: organizaciones sociales de todo género, como los sistemas de parentesco, los ceremoniales, los sistemas jurídicos, la circulación y el intercambio de bienes en forma de mercancías, etc. El lenguaje, visto en forma global, debe incluirse en este nivel de la clasificación.

Se observa fácilmente que los tres primeros niveles se refieren a las expresiones del cuerpo humano, los otros dos a cosas exteriores. Esta distinción parte del mismo Jakobson quien habló de **sistemas signícos orgánicos y sistemas signícos instrumentales**, según las cuales el "hombre se comporta", o, "se comporta con" respectivamente. Estos intentos de sistematización semiológica no nos debe llevar al establecimiento de una dicotomía entre "lo natural" y "lo social" tomado en sus acepciones más generales. Esa dicotomía es falsa y es inútil insistir en ella. Lo innegable es el vínculo entre lo uno y lo otro. Es cierto que los elementos de este vínculo no están suficientemente definidos por el pensamiento científico hasta nuestra época; empero en las diferentes disciplinas científicas se han indicado características de tales elementos, incluso, la forma en que estas se pueden presentar. Repetimos, un acuerdo general al respecto, aún no ha sido posible, Rossi-Landi, autor a quien nos hemos venido refiriendo debido a la especialidad de sus trabajos, propone el estudio del siguiente esquema de **relaciones** entre los distintos sistemas signícos:

- a) Entre sistemas signícos sociales y sistemas signícos naturales, éste es:

- a. a.) Entre sistemas signícos verbales y sistemas signícos naturales;
 a. b.) Entre sistemas signícos no verbales y sistemas signícos naturales;
 b) En el ámbito de los sistemas signícos naturales, esto es entre varios tipos de sistemas signícos naturales.
 c) En el ámbito de los sistemas signícos sociales, esto es:
 c. a.) entre sistemas signícos verbales y sistemas signícos no verbales;
 c. b.) en el ámbito de los sistemas signícos verbales, esto es, entre varios sistemas signícos verbales;
 c. c.) en el ámbito de los sistemas signícos no verbales, esto es, entre varios sistemas signícos no verbales.

La tipología de relaciones procedente constituye un esquema teórico, de mucha importancia para el análisis semiológico, pero no siempre fácil de desarrollar y aplicar.

El esquema concibe, por una parte, la necesidad de una integración de las ciencias; por otra parte, una especie de dimensión totalizante (articulada) entre la naturaleza y la cultura. Ambas partes, con un carácter sincrónico. Su autor abre las posibilidades del método comparativo entre los diferentes sistemas signícos posibles —cabe recordar las enseñanzas de Saussure—. En efecto, parece indicarse que la manera de superar el empirismo en la investigación semiológica, consiste en descartar la abstracción unilateral del signo, mientras que lo apropiado es enfocar un contexto, o sea, el sistema al cual éste pertenece.

Pero el método comparativo presenta un obstáculo: implica un "corte" en el tiempo, es decir induce una sincronía. Se sacrifica la **sucesión de los sistemas** en aras de una **simultaneidad** de los mismos; en cierto sentido facilita la indagación, mas la hace, a su vez, incompleta. Una pregunta surge en base a lo anterior. Cuál es el método —suficientemente elaborado— de la semiología que la eleve al nivel de la ciencia? Es una pregunta sin respuesta convincente todavía.

Nuestro propósito en este esbozo ha sido el de referirnos, en forma muy descriptiva, a las bases o fundamentos de la semiología. Nos preocupa otro problema; cuál es el objeto de esta disciplina? "El estudio de los signos", es una respuesta un poco vaga. La semiología se refiere, principalmente, al campo signíco, a los sistemas signícos. Así, cuando nos ubicamos en el "plano social" la búsqueda o definición del objeto nos vincula con el complejo fenómeno de la **comunicación**, es decir con el proceso que ella es. Este proceso se fundamenta en la elaboración (producción) y el uso (consumo) de significantes y significados.

A través de la historia social del hombre las significaciones se expresan de diferentes modos: relaciones económicas de producción, ideologías políticas y religiosas, mitos, ritos, el arte, etc. El objeto de la semiología se dispersa o articula en los objetos particulares de otras prácticas científicas. Ello ha permitido que aún se afirme que "se hace" semiología en antropología, literatura, lingüística, etc. El **semiólogo** entonces, aún no existe como tal. La práctica semiológica se suele identificar con las funciones de la epistemología moderna y las relaciones entre una y otra no se han precisado convincentemente.

En síntesis, estos problemas e inquietudes quedan por aclararse. Corresponde al materialismo histórico, al psicoanálisis y a la lingüística orientar las bases de solución. Una ilustración acerca de estos planteamientos la encontramos en Julia Kristeva:

"... la semiótica no puede fijarse como una ciencia y mucho menos como la ciencia: es una vía abierta a la investigación, una crítica constante que remite a sí misma, es decir, que se autocritica. Al ser su propia teoría, la semiótica es el tipo de pensamiento que, sin erigirse en sistema, es capaz de modelarse (de pensarse) así misma".

2.0. SIGNOS Y CULTURA

Sabemos que la lingüística estructural moderna apoyada en los trabajos de Saussure, se orienta hacia la investigación de la **estructura y significación** del lenguaje, sobre todo en cuanto se refiere a sus relaciones. El investigador de la lengua experimenta la necesidad de comprensión acerca de las funciones que desempeñan las formas del lenguaje, respecto a las necesidades de información y comunicación en el plano de lo cultural.

Este hecho resulta evidente: el contexto en que se forman y desenvuelven los sistemas signícos, es un contexto cultural, social, aún cuando su utilización corresponda indagarla en los niveles inconscientes. Existe una polémica, abierta por Frans Boas pero mejor especificada por Levi-Strauss, referente a las relaciones entre lengua y cultura. A Boas lo preocupaba el hecho de que algunos grupos observados por él habían introducido cambios significativos en su cultura en tanto que su lengua tendía a permanecer constante. Otros, mostraban el proceso a la inversa.

Levi-Strauss desvió esta problemática en otro sentido. Parodiando a Saussure, quien consideró a la lengua como un código del cual el hablante selecciona los signos y reglas que necesita para transmitir mensajes, L. Strauss propone que se entienda a la cultura como un **código** semejante al de la lengua.

El estructuralista francés equipara los dos conceptos (lengua y cultura). Afirma que la cultura posee una arquitectura análoga a la lengua, y en dos sentidos. Primero, de orden causal, el hombre **contrariamente** al animal, se define por su función esencialmente simbólica. Segundo, por su constitución, es decir, la cultura se representa bajo

la forma de un conjunto de sistemas simbólicos (lenguaje, parentesco, mito, arte, magia, religión, tecnología, etc.) que abren y cierran ciclos de comunicación permanente entre los hombres en diferentes niveles de participación.

Sostiene además el pensador francés que el lenguaje, visto en una perspectiva antropológica se comporta como el más perfecto e importante de los sistemas producidos por la sociedad; por eso, es la base de todos los demás sistemas culturales y por ésto, es lógico que corresponda a la lingüística proveer el primero —y principal— "modelo" para una teoría antropológica. Si Saussure planteó la necesidad de articular la psicología general, la semiología y la lingüística, L. Strauss rompe la trilogía introduciendo la antropología social y dándole una particular importancia a la relación entre esta última y la semiología, a expensas del objeto de la lingüística estructural.

Refiriéndose a la definición de Saussure (que leímos atrás), L. Strauss señala: "Nadie pondrá en duda que la antropología cuenta, en su campo propio, al menos con algunos de estos sistemas de signos, a los cuales se agregan muchos otros: lenguaje mítico, signos orales y gestuales que componen el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco, leyes habituales, ciertas modalidades de los intercambios económicos".

Al enfocar de esta manera la cultura, esto es, como un código de signos, agrega que la antropología social ha ocupado, de buena fe, "ese campo de la semiología que la lingüística no ha reivindicado todavía para sí". Ubica entonces a la antropología, de esta manera, en el plano de la significación o mejor, en el imperio del "significante" y el "significado".

Este hecho permite considerar la perspectiva antropológica del pensador francés como una suerte de discontinuidad con la literatura antropológica tradicional, arraigada al discurso etnográfico formalista, del cual el mismo L. Strauss no siempre ha escapado.

Nos encontramos aquí en un punto importante de la disciplina antropológica que se debate con fuerza en los actuales momentos. Se trata del cuestionamiento del **objeto** de la disciplina misma. En los comienzos de esta disertación propusimos que, para facilitar su desarrollo, diéramos por sentado que la **cultura** trata de satisfacer esa inquietud, al menos inicialmente. No ahondaremos en el debate, pero es preciso indicar que la moderna consideración estructuralista, derivada de L. Strauss remueve la discusión que se ha levantado al respecto.

Afirmamos en el comienzo que el propio estructuralismo insiste en la temática de la cultura, pero de manera diferente, como lo hemos expuesto. En efecto, se aparta de aquella definición "clásica" que desde 1871 propuso el inglés E. T. Taylor y que marcó un hito en la encuesta antropológica. Esa definición dice así: la cultura es "esa totalidad compleja que incluye conocimientos, creencias, arte, ley, moral, costumbres y todos los hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad".



Una observación rigurosa del enunciado nos lleva necesariamente a ver más una enumeración de los elementos constitutivos, que una definición propiamente. Pero, curiosamente, ese ha sido el propósito fundamental de esa literatura que tradicionalmente se llama antropológica: enumerar (describir a veces) y tal vez, en ocasiones, sólo la **forma** en que se exprese la cultura y no sus verdaderos contenidos. Esto ha caracterizado al discurso etnográfico por excelencia, al que nos referimos hace un momento. El enfoque funcionalista, conjugación empirista y formalista en antropología, representa un obstáculo para el desarrollo de la antropología materialista, precisamente porque considera que en esas formas de la cultura, en esos hechos que se presentan a primera vista, está el conocimiento y que sólo se necesita la abstracción para hacerlos susceptibles de manejo eficaz.

Al proponer L. Straus un nuevo concepto de cultura, sugiere a su vez una nueva metodología antropológica. Antes de referirnos al método ubiquemos más claramente lo concerniente al concepto. Porque equipara el autor la lengua con la cultura? Ya hemos adelantado un poco la respuesta, pero ampliémosla. En la obra de L. Strauss encontramos serias incursiones en distintos campos del saber científico; en ocasiones pretende desarrollar una suerte de etnofilosofía, que ha revolucionado el pensamiento antropológico de nuestros días. En "Las estructuras elementales del parentesco" replantea las relaciones entre "lo natural" y "lo cultural" pero en el sentido de "estado de naturaleza" y "estado de sociedad". Propone que se vea en la formulación del incesto ese paso de la naturaleza a la cultura.

"La prohibición del incesto —afirma— no tiene origen puramente cultural ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura y, por lo tanto, [...] tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también [...] es cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella".

De acuerdo con lo anterior, en el plano de la cultura el hombre ha producido **reglas** (un ejemplo es el incesto) de carácter formal (universal) comparables a las **reglas** (códigos?) de este mismo carácter propias de la naturaleza. La prohibición del incesto constituye el vínculo de unión entre el estado de naturaleza y el estado de sociedad, pero más que un vínculo es una **transformación** y "antes de ella, la cultura aún no existe. Con ella la naturaleza deja de existir en el hombre, como reino soberano".

La prohibición del incesto significa antropológicamente el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza (parentesco). Se trata del predominio de lo social sobre lo natural, de lo social sobre lo individual, del orden sobre el arbitrio. En fin, en la formulación del tabú L. Strauss ve emerger definitivamente al hombre de la naturaleza, para edificar la cultura.

El concepto de cultura posee entonces una connotación muy especial en el pensador que analizamos. El plano de lo cultural detiene el predominio de lo natural en el hombre. Ello sólo fue posible en la medida que la cultura se produjo a sí misma sus propios caracteres que, retomando lo natural, la establecieron como un nuevo orden.

Esos caracteres culturales no son otra cosa que códigos y la cultura es un sistema de códigos. El lenguaje humano es comparable, por su significación antropológica a la prohibición del incesto, en la medida que funda en el orden cultural cimientos de generalidad y universalidad confrontables con los del orden natural.

Los fundamentos del estructuralismo los encontramos prácticamente en estos principios que acabamos de sintetizar, en donde la noción de sistemas se impone necesariamente y el signo saussuriano alcanza aquí, posiblemente, su uso más importante. Sin embargo, una duda nos asalta constantemente, y que no la vemos despejada en la concepción estructuralista. Nos referimos al **anticódigo** que la cultura misma es. En efecto, no es fácil aceptar la reducción que se hace del hombre (en tanto ser social) como un simple esclavo de sistemas sígnicos.

Si lengua y cultura son códigos, no pueden serlo en el mismo orden que los equipara L. Strauss. No estamos en condiciones de desarrollar aquí la existencia de anticódigos en el plano de la lengua, pero invitamos a la discusión en este coloquio. Si se admite en los campos de la lingüística moderna el papel activo del hablante en el proceso de la comunicación social, no es de la misma manera que se comporta históricamente el hombre en su participación al interior de la cultura; al menos, no se trata sólo de eso. En el desenvolvimiento histórico del fenómeno cultural, o mejor, social, puede observarse una constante lucha de códigos; puede decirse, inclusive, que lucha contra el código. Es lo que explica los procesos permanentes de cambio cultural en las formaciones sociales. La descodificación no es propiamente la adaptación al código: por el contrario, es la búsqueda de su modificación; digámoslo: de su destrucción. No nos es posible aceptar con facilidad la utilización de circuitos cerrados en el plano de la cultura. Lo que observamos en los procesos culturales son rupturas en la práctica y en lo conceptual, cambios permanentes; sólo de esta manera entendemos el quehacer cultural de la sociedad.

Es por esto que la introducción mecánica del método fonológico en el análisis cultural, en la metodología antropológica, se nos presenta como un peligro en la investigación misma. Las propiedades de la cultura no están al mismo nivel del medio que se utiliza para expresarlas: el lenguaje. La analogía teórica lengua-cultura que propone L. Strauss, para justificar el método lingüístico en la indagación antropológica no resuelve, desde nuestro punto de vista, los problemas de método de nuestra disciplina. El objeto determina el método, pero el método también condiciona al objeto. No basta con proponer la unificación metodológica de la lingüística y la antropología para resolver la problemática de sus relaciones; ese no era el propósito de Saussure al sentar las bases de la semiología como un recurso importante para la investigación científica.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

1. BARTHES, Roland. **Elementos de Semiología**. Ediciones Comunicación, B. Aires, 1970.
2. BOAS, Franz. **Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural**. Ediciones Solar, Buenos Aires, 1964.
3. FLEISCHMAN, Eugene y otros. **Estructuralismo y Antropología**. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
4. HAUDRICOURT, André y otros. **Estructuralismo y Lingüística**. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
5. KRISTEVA, Julia. **La Semiótica, Ciencia Crítica y/o Crítica de la Ciencia**. En: Casa de las Américas, N° 71, La Habana, 1972.
6. LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropología Estructural**. Eudeba, Buenos Aires, 1958.
7. ————. **Estructuras Elementales del Parentesco**. Paidós, Buenos Aires, 1969.
8. LOTMAN, Yuri. **El Problema de la Tipología de la Cultura**. En Casa de las Américas, N° 71, La Habana, 1972.
9. MOUNIN, George. **Saussure, Presentación y Textos**. Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.
10. SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Lingüística General**. Ediciones Losada, Buenos Aires, 1955.

SEMIOLOGIA Y NO-SABER

Por Gérard Bucher,

Profesor de la "State University of New York".

Publicado en: **Recherches**, No. 16, sept. 1974 y **Semiotext**

Vol. 2, No. 1, Spring 1975.

Traducción de: Cecilia Balcázar de Bucher.

RESUMEN

De acuerdo con un gesto cuya precisión resultó en las modalidades de su inserción en el campo epistemológico moderno, Saussure opera un fraccionamiento del lenguaje en varios compartimientos específicos que definen las formas de un conocimiento lingüístico posible. Sin embargo postula en compensación, aunque de un modo todavía influenciado por los prejuicios de su época, una ciencia —la semiología— que al abarcar todo el campo de lo que hoy llamamos las ciencias humanas, tiene por objeto asignar a la problemática del lenguaje (centrada sobre la entidad particular del signo) una función totalizante y globalizadora.

En la prolongación del impulso saussuriano (teniendo en cuenta el aporte freudiano) una teoría del sentido, en vía de elaboración, radicalizará la dicotomía lengua / habla y postulará el desdoblamiento categórico de todo texto: (del "corpus" indefinido de la totalidad de los textos constitutivos de nuestra cultura) 1o. en un campo formal y energético ocultado, y 2o. en una (la) escena representativa metafísica-logocéntrica cuyo desarrollo supone la localización y el reconocimiento dentro de ella de un sujeto de la conciencia. El surgimiento de una forma específica de representación es correlativo al de una forma específica de la conciencia). El campo formal y energético aquí postulado resulta de la incidencia en el espacio simbólico abstracto, provisto por el discurso, de las prácticas significantes que definen la unidad del cuerpo social y de las operaciones inconscientes que efectúa sobre esta matriz el sujeto soporte de la representación-conciencia.

Definida así la axiomática, se plantea sin embargo el problema de una estrategia capaz de realizar efectivamente el rebasamiento de la escena representativa. Esta estrategia la llamaremos práctica subversiva: su tarea tiende a extenuar la idealidad metafísica-teológica del discurso (de la lógica del signo) y a abrir el texto a la heterología (Ba-

