

SEMIOLÓGÍA II

Sesión 4

Etnosemiótica. Más allá de la antropología.

Etnosemiótica. Más allá de la antropología estructural

Al parecer, los científicos que estudian la cultura nunca se cansan de escribir acerca de la dificultad que presenta imponer nuestras categorías analíticas a las cosas que se estudian y, por lo tanto, no se comprenden éstas por sí mismas. Esta observación ejerce fuertes presiones en etnógrafos y críticos, quienes por lo tanto deben relatar experiencias culturales auténticas, para de este modo atestiguar que no fracasaron al tratar de comprender la "verdadera" existencia, la "esencia" de "su" gente, "su" periodo histórico, "su" tema.

En este trabajo no se intenta negar la posibilidad de ocuparse de y conocer las manifestaciones culturales ajenas. Sin embargo, se ha optado por un punto de vista opuesto: el que está en favor de las manifestaciones culturales por sí mismas, las cuales consideramos que surgen de o determinan a otras culturas. Además, se sugiere que la presión que se ha ejercido para llegar al centro de la cultura ha creado una escisión entre las humanidades y las ciencias sociales, que aleja mucho a la una de la otra así como de las áreas de su materia de estudio. Esta fragmentadora división separa los estudios culturales en interpretaciones individualistas y conservadoras de la cultura, por un lado, y en estudios de las actividades creativas que se presentan en la periferia de la cultura, por el otro. Al hacer uso de una petulante lógica —típica del pensamiento riguroso— cuando se comentan los logros culturales propios, se considera a las energías creadoras que surgen en la periferia como la vanguardia o la "arista cortante". Al hacer referencia a los otros culturales se habla de inautenticidad, desorganización, apropiaciones, abstracciones y decadencia.

Hasta aquí se ha tratado la cuestión de la inmanencia y del autoengaño desde un punto de vista teórico y abstracto. En el capítulo 1 se mostró cómo la forma del signo vicia los intentos sistemáticos de llegar "a las cosas en sí mismas" (véase, también D. MacCannell 1973). En el capítulo 3 se señaló la característica teóricamente ilusoria de la inmanencia del significado y la manera en que ésta establece un fundamento mítico para las relaciones sociales modernas. Este capítulo tiene como propósito mencionar algunas de las consecuencias que la búsqueda de la inmanencia ha tenido en nuestras especialidades, así como- sugerir algunos métodos nuevos que surgen ante otro

enfoque semiótico de los mismos temas.

COMENTARIO ACERCA DE LA ANTROPOLOGIA

La antropología constituye una tensión dialéctica entre la sociedad central y la periferia. Durante la fase más reciente del desarrollo de esta especialidad, la sociedad central ha desempeñado el papel de polo positivo en la mencionada dialéctica. El sistema de valores occidentales, de los cuales la antropología forma parte, llegó a su máximo desarrollo y, al mismo tiempo, las descripciones etnográficas occidentales que se hicieron de los pueblos no occidentales alcanzaron su mayor refinamiento.¹ Podría pensarse que ambos desenvolvimientos podrían invalidarse entre sí. ¡Esta es la esperanza de algunos antropólogos, cuyo interés en este asunto es motivado- tanto por el deseo de cuestionar su propia cultura, como de comprender los secretos de otras. No obstante, la esperada invalidación mutua no se ha dado en realidad. Una vez que se reubican *en* una cultura extraña y ajena a su propio mundo, los antropólogos se ven forzados por su especialidad a proteger el meollo de los valores culturales, símbolos- clave y temas centrales que en ella encuentren. Al obrar de esta manera, la antropología ha creado un baluarte en torno a la civilización occidental, un equivalente cultural a la Línea Maginot o a la Muralla China, un sistema de "inmodificables" pequeñas sociedades apenas descritas, que marcan los límites del mundo-occidental.

No se pretende, que lo que aquí se presenta se entienda como- una afirmación de que esta sublimación estructural que Occidente hizo de las demás culturas se produjo de forma intencional por parte de los antropólogos. Fue en resultado de un movimiento histórico mucho mayor. En la investigación y publicaciones individuales, parece un accidente que comprende a toda la comunidad de especialistas el que involuntariamente se definiera la cultura propia por oposición con el mundo "primitivo" más que por observación etnográfica. Actualmente los antropólogos han comenzado a considerarse a sí mismos como agentes del sistema occidental y a explicar a sus propios actos como manifestaciones de una conciencia política distorsionada.² Empero, esta clase de autocomprensión reflexiva se limita a unos cuantos informes y publicaciones irregulares que se oponen a la corriente principal. Esta oposición binaria particular genera evaluaciones liberales, similares al comentario que hizo Charles de Gaulle en cuanto a que el único problema auténtico que tiene el mundo es el conflicto global de los blancos europeos en contra los pueblos de color. Resulta interesante observar que esta oposición siempre se

resuelve jerárquica y racionalmente $(a/b \rightarrow \left(\frac{a}{b} \text{ o } \frac{b}{a}\right)$, en lugar de resolverse míticamente $(a/b \rightarrow c)$.

En Cambridge, Columbia, Chicago y Berkeley, sedes originales del pensamiento antropológico, se encuentran muy pocas críticas de Sos símbolos y temas antropológicos entendidos como ejercicio de los valores modernos.³ De nuevo se coloca a la sociedad central sobre la periférica al transferir las energías creativas a las líneas de fuego, mientras se mantiene a las técnicas y suposiciones de control por arriba de los análisis críticos.⁴

Así, durante varias décadas la antropología ha "estabilizado" el perímetro de nuestro mundo, por lo menos en el papel, al construir modelos de las culturas fronterizas, los cuales se sujetan a la manipulación científica.⁵ Al ocupar el cargo del director de Antropología Social del Collège de France, Lévi-Strauss destacó:

Una de las peculiaridades de las pequeñas sociedades que estudiamos es que cada una de ellas constituye, como si en realidad lo fuera, un experimento preconcebido, debido a su relativa sencillez y al número limitado de variables que se requieren para explicar su funcionamiento... Al compararnos con las ciencias naturales, tenemos una ventaja y sufrimos un inconveniente: encontramos que nuestros experimentos ya están preparados pero que son incontrolables. Por lo tanto, resulta comprensible que pretendamos reemplazarlos con modelos (sistemas de símbolos que conserven las propiedades características del experimento) que podamos controlar (1967:25-26).

En otras palabras, la investigación antropológica se amplía y se iguala en el nivel simbólico a la verdadera campaña histórica para estabilizar al Tercer Mundo vinculándolo al pensamiento político y económico occidental, con la intención de manipular la política externa y, eventualmente, para efectuar una intervención militar.⁶ Por supuesto, la lección que nos dejó la década pasada estriba en que ya no puede suponerse que la sociedad central domina a la periférica de forma automática, en ningún aspecto de la vida social. Los trastornos que ha sufrido Occidente en el sureste de Asia y en el Medio Oriente constituyen las manifestaciones más visibles de una total reorganización de la vida moderna que está modificando todo, desde las comunidades y las relaciones internas hasta las disciplinas teóricas.⁷

TEORÍA DE LA ETNOSEMÍOTICA Y LA NUEVA ETNOGRAFÍA

En la actual confrontación que se hace del "resto del mundo en contra Occidente", las estructuras que han surgido en un plano multicultural —como la tendencia de la clase media occidental a adoptar características propias de culturas antiguas— podrían ser las más complejas e interesantes. En este capítulo se sostiene que los códigos estéticos, moral e interpretativos son necesarios para la comunicación entre las culturas de sistemas multiculturales, los cuales constituyen una creciente base histórica que se utilizará para una nueva antropología, la *etnosemiótica*.⁸ El nombre resulta menos importante que la nueva forma de investigar y de interpretar que bajo tal denominación se designa: específicamente, una polaridad invertida pensada para la antropología que busca una síntesis de la sociedad central y la periférica. Si la mencionada síntesis se realiza en un nivel histórico y cultural concreto, no sólo se presentará la posibilidad de la adaptación y la supervivencia, sino también de la trascendencia; es decir, la probabilidad de desarrollar nuevas formas de sociedad.

Los estudios de la etnosemiótica comprenden:

1. Investigaciones acerca de la producción de cultura como interpretación motivada por las diferencias sociales.
2. El retorno de la perspectiva antropológica existente, que se deriva del estudio de grupos antiguos, a nuestra propia vida social.
3. El descubrimiento continuado de nuevas perspectivas en los pueblos de "Tercer" y "Cuarto" mundos que se han desarrollado junto con, y con frecuencia en oposición a la interpretación antropológica oficial.¹ Este tipo de antropología se afirma a sí misma, pero esto no quiere decir que siempre lo hace siguiendo a los tradicionalmente versados especialistas de posgrado, sino como una nueva fuerza, a veces desordenada, pero siempre vigorosa.

Durante el mismo periodo en que apareció por primera vez la nueva etnografía, la semiótica se extendió en la antropología a través de una serie de informes que se escribieron en un lenguaje técnico excelente y autoconsciente.¹¹ El discurso semiótico a través de la antropología escondió, o más bien no mostró su intención revolucionaria, por lo menos hasta el grado en que las relaciones teóricas, históricas y lógicas entre la semiótica y la nueva etnografía han pasado inadvertidas. Hasta el momento debería estar claro, incluso para los circunstantes intelectuales, que la semiótica ha ocupado y asegurado la *periferia*. No obstante, no se ha preparado para tomar el centro de la

antropología o el de la cultura como su campo de acción. En lugar de eso, ha designado a la periferia como el polo positivo de la dialéctica antropológica, y se ha desarrollado en los intersticios que existen entre las culturas y entre las disciplinas.

Hay razones teóricas y políticas para el preciso, reciente y rápido desarrollo de la antropología semiótica, o etnosemiótica. Considérese la investigación del significado en la diferenciación, las tendencias, la ambigüedad de Charles Peirce (1955:88-89) y la tensión que introdujo:

Aquello que caracteriza de forma particular a las modificaciones repentinas de la percepción constituye un choque... Actualmente este *choque* no puede confundirse. La palabra "experiencia" se aplica de forma más particular a las modificaciones y contrastes de la percepción. Especialmente experimentamos vicisitudes, lo cual no podría ser posible sin la percepción que sufre la transformación... lo que constituye la experiencia es la compulsión, el apremio absoluto es lo que *se* nos impone para pensar de forma distinta de como lo hacíamos... Esto se encuentra presente incluso en un rudimentario fragmento de la experiencia como un simple sentimiento; ya que éste siempre tiene cierto grado de intensidad, alto o bajo, que constituye una sensación de conmoción, una acción y reacción, entre nuestra alma y el estímulo. En la empresa de encontrar alguna idea que no comprenda el elemento de confrontación, nos imaginamos un universo que consta de una sola característica que nunca cambia...

Nótese que la caracterización negativa que Peirce hace de un "universo inmutable que consta de una sola característica", corresponde a un ideal presemiótico que consideraba que las sociedades "primitivas" no se relacionaban unas con otras y que eran iguales y eternas.

Sin tratar de justificar la falsificación histórica, aquí se ha sugerido que Jean-Jacques Rousseau presentó la visión posestructural más clara.⁵² Rousseau afirma que uno de los mayores logros culturales, el lenguaje —y el lenguaje poético en particular—, se origina en la diferencia humana absoluta. Todos los elementos del análisis que Peirce hizo del significado (choque, desigualdad, nueva experiencia, alteración de sentimientos, surgimiento de ideas) se encuentran en el famoso fragmento del *Ensayo sobre el origen del lenguaje* de Rousseau (1966:13), que se presenta a continuación:

Al conocer a otros, en un principio el hombre salvaje se sentirá asustado. Por este miedo considera a los demás más grandes y más fuertes que él. Los llama *gigantes*. Después de muchas experiencias, se da cuenta de que los

supuestos gigantes no son ni más grandes ni más fuertes que él. Su estatura no se acerca a la idea que en un principio había atribuido a la palabra *gigante*. Por lo tanto, inventa otro nombre que es común para ellos y para él, como puede ser el de *hombre*, por ejemplo, y reserva *gigante* para el objeto ficticio que le había impresionado durante su ilusión. Es así como el sentido metafórico de la palabra nace antes que el sentido literal, al sostener la mirada con fascinación apasionada; y de esta manera es como la primera idea que esto nos transmite no es la de la verdad.¹³

El campo de acción de la etnosemiótica abarca el estudio de las interpretaciones que se generan por la diferenciación cultural. Cuando las culturas se modifican o entran en conflicto o cuando, se pone de manifiesto su carencia de lógica, los sobresaltos y las disyunciones conducen a actividades creativas: explicaciones, excusas, relatos, mitos. Aquí se utiliza la palabra *creativa* de forma no evaluativa, en el sentido de aportar algo nuevo al ser, sea bueno o malo, débil o poderoso. Estas interpretaciones, si se aceptan en el nivel de grupo, después de un tiempo pueden convertirse en aspectos de la cultura; es decir, pueden constituir un fundamento sustancial para las diferencias culturales que, a su vez, debe interpretarse. Ésta es la síntesis actual que se hace de la sociedad central y la periférica, la perpetua máquina de la producción cultural. Hacer una revisión cuidadosa de estos asuntos en contextos culturales concretos conduce automáticamente a una transformación radical del método etnográfico, la cual ya ha comenzado. En la nueva etnografía, la *interpretación*, que alguna vez estuvo casi prohibida, se promueve a una posición central, y a la *descripción* etnográfica, que en alguna ocasión fue prominente, se le desplaza a la posición de marco de referencia para realizar la interpretación. De forma creciente, nos encontramos con que los antropólogos de la generación que siguió a Lévi-Strauss (Víctor Turner y Clifford Geertz) exploran los márgenes de las diferenciaciones de la cultura, y explican las interpretaciones que en estas zonas se realizan.

Desde el punto de vista de la nueva etnografía y la etnosemiótica, resulta especialmente irónico que algunos antropólogos continúen aferrándose a la idea del "buen salvaje" y al mito que sostiene que la autenticidad cultural existe en otra parte. Las condiciones concretas del trabajo de campo antropológico siempre han ubicado a los etnógrafos en los márgenes, límites y fronteras de las culturas. En realidad, ellos trabajan separados de su propio grupo, sin que nunca se les acepte por completo en el grupo que estudian. Desde un punto de vista rousseaniano, si los etnógrafos sólo pudieran acordarse de que se encuentran en la misma situación que los "salvajes", automáticamente que-

darían en posición de conocer el proceso de creación de la cultura, "así que se inventa otro nombre que es común tanto para ellos como para él, como puede ser el de *hombre*, por ejemplo..." Aún así, algunos insisten en creer que la etnografía constituye la auténtica reproducción de una cultura original, mas no que es únicamente un elemento de un cierto tipo de producciones culturales. La nueva etnografía y la etnosemiótica son conscientes de sí mismas como método, ¡o cual constituye una forma de enmarcar a. la cultura, y también son conscientes de que en este proceso muchos otros son sus colegas. Quizá la interpretación de la cultura sea la única libertad social que se ha poseído. La etnosemiótica entiende que la cultura no es natural en el sentido que lo es una formación geológica; nunca puede ser auténtica; pero precisamente cuando cesa de cuestionarse su propia existencia es cuando muere.

La obra *The Headman and I*, de Jean-Paul Dumont, es un ejemplo reciente y atractivo de la nueva etnografía, en la que se refleja la experiencia que este autor vivió entre los panare. Cuando Dumont se fue a vivir con ellos, lo llamaron *americano*. En lugar de aceptar esto como un error inofensivo, Dumont insistió en que era francés y en que quería estudiar su lenguaje, situación que los panare no comprendieron ni aceptaron. Cuando

Dumont trató de explicarles que no venía de los Estados Unidos, descubrió que para este grupo la palabra *americano* sólo tenía connotaciones geográficas triviales y que en realidad era un término que utilizaban para identificar a los misioneros. El percatarse de esto únicamente le sirvió para aumentar sus frustraciones y su deseo de aclararles su identidad y propósito verdaderos.

La intensidad emocional y metodológica de este suceso se origina cuando Dumont discernía que su comprensión de los panare y de su cultura constituye, necesariamente, una función recíproca de la comprensión que este grupo tuviera de él y de su cultura. Como suele suceder en este tipo de situaciones, la ruptura se dio a raíz de un accidente del que Dumont se valió, motivado (dicho con sus propias palabras) "por un pensamiento práctico y espontáneo que... Lévi-Strauss llamaría *salvaje* (1976:13). Durante varios días, los hombres del pueblo habían estado haciendo ornamentos de hoja de palma para un tocado y una capa rituales. Los atavíos se hacían durante el día, se usaban en una ceremonia nocturna y se desechaban a la mañana siguiente. En uno de esos días, al observar a los hombres preparar estas galas, Dumont creyó haber visto una extraña variante en la cual aparecía el principio de la cruz cristiana. Preguntó por qué se le incluía. Los panare, en principio recelosos, después de un tiempo admitieron que, en efecto, estaban reciclando el sagrado

simbolismo cristiano de una forma en tanto irónica. Lo que resulta más interesante de esta aceptación es la manera en que estas personas interpretaron la reacción de Dumont. Fue entonces cuando se dieron cuenta (como resultado de sus propias habilidades para realizar la interpretación etnosemiótica) que debido a que Dumont no tomaba el signo de la cruz con más seriedad que ellos, pues no se enojó ni les hizo observaciones moralistas, debió haber estado diciendo la verdad: no era un "americano".

Dumont ha puesto en el mismo nivel a la ejecución etnográfica y a la experiencia etnográfica, reubicando a ambas en la intersección de las culturas. Su estudio es muy estimulante e incluye interpretaciones que vienen a la mente de forma natural (la suya, la de los panare y la de otros), que tienden puentes entre las diferencias culturales. En este tipo de investigación existe un gran potencial, mucho mayor que en la etnografía convencional, es decir, a medida que evoluciona en dirección de un solo sistema, la producción del conocimiento adquiere valor en el mundo moderno. Pero no debe soslayarse que los objetivos de la etnografía tradicional no necesariamente desaparecen con este enfoque. No fue sino hasta después de que los panare tuvieron una verdadera curiosidad por conocer París y la estructura de la familia francesa cuando comenzaron a explicar en detalle los enredos que presentaron a Dumont. En resumen, este teórico elaboró una etnosemiótica del sistema de diferenciaciones sincrónicas (él mismo y la cultura occidental, los panare y su cultura, los criollos que viven en la región de los panare) y de las maneras en que estas diferenciaciones constituyen el significado de la vida panare y de la experiencia antropológica de campo.

En otra de las etnografías de reciente creación, Paul Rabinow explicó una compleja serie de diferenciaciones *diacrónicas*. La obra *Dominación simbólica*, de Rabinow (1975), es ante todo un estudio de Sidi Lahcen (un pueblecito marroquí situado en la cordillera Atlas), en el que también se percibe la quieta presencia de Sartre y de Ricoeur. Sidi Lahcen debe su nombre y su gracia divina a un santo musulmán secundario que vivió durante el siglo XVII. Antes de llevar a cabo su análisis, Rabinow dirige la interpretación que los marroquíes hacen acerca de su propia situación hacia el centro de la etnografía; descubrió que la interpretación continua y literal de las creencias religiosas que se hacía durante un momento histórico de modificaciones sociopolíticas complejas (por ejemplo, el cambio decimonónico a un sistema legal francés), estaba sumiendo a esta gente cada vez más en una enajenación desgarradora.¹⁵ De acuerdo con Rabinow (1975:99), "las estructuraciones simbólicas que dan forma a los vehículos del significado se modificaron con

mucha menor rapidez que las condiciones materiales... Esta es la fuente de la continuidad, así como el profundo malestar y desarmonía de la sociedad

$$\frac{CM}{SC} \longrightarrow R$$

marroquí". Vale la pena traducir esta estructura a una fórmula para poder manejarla teóricamente: la alienación *A* se produce cuando las condiciones materiales *CM* se modifican con mayor rapidez que el simbolismo cultural *SC*.

Rabinow no remonta sus impulsos sartreanos hasta sus raíces marxistas (como podría desearse), hasta la negación de la enajenación durante la revolución *R*. No obstante, ha abierto algunas posibilidades teóricas interesantes con simplemente cambiar la estructura que describe:

$$\frac{SC}{CM} \longrightarrow R$$

O bien, que el simbolismo cultural que cambia con más rapidez que las condiciones materiales, conduce a la revolución. El trascender a la etnografía de esta manera habría colocado a Rabinow y a la gente de Sidi Lahcen fuera del marco de su experiencia marroquí, movimiento que por lo menos Rabinow no estaba dispuesto a hacer.¹⁶ Aun así, había un fuerte contacto entre la praxis revolucionaria y la etnográfica, algo que con frecuencia sucede en la etnografía reciente.

D. MacCannell seleccionó algunos turistas para realizar su investigación, ya que éstos intencionalmente violaron y trascendieron la unidad y el aislamiento culturales.¹⁷ Estos visitantes son viajeros por *excelence* en el tiempo y en el espacio, y les gusta creer que tienen un punto de vista privilegiado que les permite interpretar los fenómenos históricos y sociales. Dicho con otras palabras, nuestro osado autor siguió a los turistas tanto en el sentido empírico como en el teórico, al fundamentar su obra en la semiótica de las diferencias culturales de aquéllos. Se percató de que eran menos ordenados que lo que supuestamente son los antropólogos, pero más dispersos y mejor financiados. Incluso advirtió que había algunos antropólogos entre ellos. Al observarlos aprendió mucho acerca de las autoimágenes que los grupos tradicionales inventan para presentárselas a los turistas (y a los antropólogos), y acerca de las maneras en que los turistas las interpretan. Actualmente se está comenzando a

estudiar algunas de las maneras en que las imágenes turísticas "influyen" en la estructura grupal: por ejemplo, las maneras en que los amish y los vascos se han transformado a sí mismos en un grupo tradicional para los demás, o las formas en que los esquimales interpretan las esculturas que hacen con el propósito de venderlas a los turistas.¹⁸

La nueva etnografía que se ha mencionado se ha desviado del punto central de la cultura con el fin de estudiar las discontinuidades históricas y las relaciones intergrupales.¹⁹ Así, la etnografía es la que se ha reubicado y, fundamentalmente, rediseñado para adecuarse a la experiencia colectiva moderna; en otras palabras, se trata de una etnografía de la diferencia. Una amplia serie de estudios etnosemióticos podría contrastarse claramente con el conjunto de análisis culturales inconexos con el que se cuentan hoy en día. Esta serie de estudios seguiría observando el contorno del sistema en evolución de relaciones que se dan entre las culturas y reproduciría la síntesis cultural global, tal como se presenta. Este trabajo incluye a la comparación, pero no aquella que se lleva a cabo a través de la desenfundada imaginación teórica occidental. Más bien, se trata de aquella que comprende el estudio de las comparaciones vivientes: la comunicación concreta y los eslabones interpretativos que surgen entre los grupos. Algunas de las inferencias que se desprenden de esta transformación pueden comprenderse si se analiza a los Estados Unidos desde un punto de vista posetnosemiótico. Este país estaría muy lejos de ser una tierra baldía, como aparece en el atlas etnográfico actual, y se convertiría en una de las áreas más ricas de investigación de las formas en que distintos pueblos interactúan en cuanto a su arte, su folklore y su política, así como de la repercusión que estas interpretaciones tienen en la vida de los grupos.²⁰ Algunos de ellos, por ejemplo los mexicanos y centroamericanos, por una parte, y los pensionados, por otra, son evidentes sujetos de la interpretación.

Las raíces de la etnosemiótica están en la antropología

Ocasionalmente surgen algunas tendencias con respecto a una teoría general de diferenciación cultural en textos excéntricos y emocionantes que versan sobre los fenómenos intersticiales y las relaciones interculturales. Entre estos textos destacan el estudio de Marcel Mauss (1967) intitulado *Ensayo sobre el don* y los estudios comparativos de las comunidades de Yucatán que hizo Robert Redfield (1941). Mauss y Redfield trascendieron la simple comparación unificadora —como aquellas que actualmente pueden realizarse de manera rutinaria mediante la manipulación de los expedientes del campo de

relaciones humanas— y comenzaron a explicar la forma general de la relación comunicativa que existe entre los grupos. Lee Drummond, en sus recientes estudios acerca de la etnia caribe, trabajó este concepto hasta alcanzar un alto grado de refinamiento. Pero desde un punto de vista técnico, sus investigaciones etnográficas comparativas resultan ser presemióticas pues se trata de refinamientos que son análogos a lo que Peirce y Rousseau describieron desde los puntos de vista filosófico y literario.

La mayor barrera que existe para el desarrollo continuo de la teoría de la etnosemiótica la constituye la interpretación antropológica idealizada de su propia materia de estudio, la cual sostiene que existen sociedades primitivas, aisladas, inmutables, y en pequeña escala. Los comentarios de Mauss más citados acerca del objeto de estudio y los métodos antropológicos nos hacen pensar que este investigador se ha adherido por completo a la escuela predominante que afirma la existencia del aislamiento cultural. Por ejemplo, Marleau-Ponty (1964:115) al citar a Mauss de forma aprobatoria declara: "Lo que es verdadero", escribe Mauss, "no es una plegaria o una ley, sino los melanesios de tal y cual isla..." En el mismo párrafo en que aparece la famosa frase, Mauss (1967:78-79) puso mayor énfasis en los "seres complejos", las "sociedades organizadas y sus subgrupos", en las "ideas y sentimientos entendidas como interpretaciones" y en las "fuerzas motivadoras" colectivas. En el *Ensayo sobre el don* Mauss esbozó los principios generales de la teoría general de la etnosemiótica, pero también dio pie a que se le ignorara al obligarnos a centrar la atención en los comentarios que vierte acerca de la integridad cultural.

Lo mismo podría afirmarse de Redfield, con la excepción de que éste tenía una tendencia casi perversa para hacer desviar la atención de sus más importantes contribuciones, Redfield (1953:12) escribió: "La sociedad precivilizada era como la sociedad primitiva de nuestros días en lo que se refiere a las siguientes características: aislamiento, pequeñez, homogeneidad, insistencia en el esfuerzo común de ganarse la vida en circunstancias relativamente estables..." Desde luego, la gran aportación de Redfield consistió en afirmar que el tipo de autoconciencia reflexiva que constituye un rasgo tan característico de la civilización moderna no pudo haber surgido en comunidades aisladas y culturalmente homogéneas. Él analiza la relación, que existe entre los centros urbanos y tradicionales como fundamento para la liberación del sujeto, tomando como punto de partida la situación inmediata y el uso de la imaginación para crear mundos culturales nuevos, de la misma manera en que los lingüistas estructurales finalmente examinarían la relación del sujeto y el

predicado.²³ Redfield no lleva sus especulaciones —como aquí se sugiere que llevaremos las nuestras— hasta el punto de cuestionarse si la cultura en sí misma constituye una forma de autoconciencia reflexiva (interpretación) que requiere se señalen la diferenciación y las relaciones que hay entre las comunidades y los grupos.

Sólo se ha avanzado hasta llegar de nuevo a la posición de Rousseau: únicamente existe una cultura de la que las diversas "culturas" de! mundo no son más que expresiones parciales. Esta es la perspectiva que se encuentra más o menos explícita en todas las antropologías semióticas de la antropología estructural.²² Recuérdese que Lévi-Strauss (1967:16) aprovechó la ocasión de su toma de posesión de la nueva dirección de antropología en el Collège de France para presentar su idea de que la mencionada especialidad constituye solamente un subcampo de la semiótica general. Podría esperarse una declinación de la perspectiva individualista de la cultura en la que hubiera una creciente aceptación del estructuralismo. Al imitar a Redfield en cuanto a la síntesis global, Lévi-Strauss (1967:24) escribió lo siguiente: "Las sociedades existentes son el resultado de grandes transformaciones que la humanidad experimentó en determinados momentos de la prehistoria, y una cadena ininterrumpida de acontecimientos reales que relaciona estos hechos con aquellos que podemos observar". Sin embargo, cuando se examina, detenidamente la antropología estructural, en lugar de descubrir la esperada declinación del punto de vista individualista, se encuentra que la tirantez entre el individualismo y la "familia del hombre" ha llegado a una etapa crítica.

El mismo Lévi-Strauss se muestra decidido a promover la idea de que las sociedades primitivas son por completo distintas de las modernas; que son mónadas aisladas, iguales y eternas; que funcionan casi únicamente como objetos de investigación antropológica. Escribe: "los hechos sociales que estudiamos se manifiestan en sociedades, cada una de las cuales constituye una *entidad total, concreta y cohesiva*" (1967:24). "En una palabra —prosigue Lévi-Strauss (1967:47)—, podría definirse a estas sociedades como 'frías' pues su ambiente interno se acerca al cero de la temperatura histórica". La idea del *hecho social total* (que es tan dúctil y heurístico como lo expresa Mauss, aquí se ha literalizado, concretado y quizá eliminado. Además, debe mencionarse la actitud egoísta que caracterizaba a Lévi-Strauss, pues tardaba más en tomar la pluma que en comenzar a violar las suposiciones de totalidad cultural como nunca antes se había hecho, ni siquiera por parte de Mauss.

He aquí uno de los dilemas más problemáticos a los que los antropólogos se enfrentan en la actualidad. Con justicia se considera que Lévi-

Strauss alega haber diseñado, en gran parte, métodos que permitirán trascender los límites de la ciencia occidental en su comprensión de otras entidades culturales. En sus *mitológicas* (1970, 1973), al alternar como marco de referencia a la hermenéutica y a la semiótica, su interpretación, se desliza con absoluta libertad entre los mitos sin preocuparse por la llamada totalidad de los grupos, en la que éstos se encontraban. Sin embargo, como los críticos no lo han recordado (de Man 1967:46-47; Derrida 1967a: 414 y ss.), el punto de vista de Lévi-Strauss permanece cercano al de la ciencia occidental en lo que se refiere a la interpretación final de los mitos, y aunque no es precisamente la de un observador externo, todavía se presenta como poseedora de una vida propia, independiente tanto de un sujeto científico como de un objeto etnográfico. La gran contribución de Lévi-Strauss consiste en que se enfrenta a estos problemas cara a cara y trata de resolverlos.²³ Actualmente las luchas entre el interior y el exterior, la sociedad central y la periferia, el Occidente y el resto del mundo, que durante tanto tiempo habían estado reprimidas por la conciencia académica, han quedado al descubierto.

ETNOSEMIÓTICA Y FENOMENOLOGÍA

Este transcurrir de acontecimientos que se ha iniciado y que resulta sumamente molesto para el campo de la antropología, se enfrenta a muchos obstáculos reales que incluyen desde complejos problemas teóricos y metodológicos que no se han resuelto, hasta políticas conservadoras de la especialidad. También existen algunos pseudoobstáculos, entre los que destaca la oposición que guardan el estructuralismo y la semiótica con la fenomenología. En apariencia, esta oposición fue el resultado de algunos debates que los académicos franceses sostuvieron a principios de los años sesenta.²⁴ Quizá Lévi-Strauss (1968:61) inició esta polémica con las famosas líneas de *Tristes trópicos*, que aparecen a continuación y que todo estudiante francés de enseñanza media superior, y ligado a la antropología, leyó y aceptó con entusiasmo a partir de 1956:

Me mantuve firme contra las nuevas tendencias del pensamiento metafísico que entonces comenzaban a tomar forma. Encontré inaceptable a la fenomenología, pues postulaba que existe continuidad entre la experiencia y la realidad...

Esta postura antifenomenológica resulta comprensible y correcta cuando se considera parte de la investigación social que realizaron los existencialistas,

etnometodólogos y sociólogos que siguieron a Alfred Shutz, Harold Garfinkel y Peter Berger. Con frecuencia sus trabajos resultan ingenuos desde el punto de vista antropológico, pues mezclan la psicología y la cultura sin pensar (aunque ellos lo darían por hecho). No obstante, si Lévi-Strauss pretendía que sus comentarios abarcaran todo el potencial de la fenomenología, dé la forma que Husserl la describió originalmente; es decir, el cambio de enfoque que él y otros han asumido finalmente se apoya en distinciones forzadas. Husserl insertó una semiótica en su *fenomenología*, de la misma manera que Charles

S. Peirce escribió una fenomenología (que algunas veces designó como *faneroscopia*) que forma parte de su semiótica. Ambas disciplinas, en su manifestación original y más acabada, constituyen los dos aspectos del problema del significado.

Husserl nunca cometió el error de incluir en su trabajo lo que Lévi-Strauss sostiene que es endémico en la fenomenología, o sea la postulación de una continuidad del significado. La *epoche* fenomenológica constituye una ruptura metodológicamente impuesta a través de la aceptación familiar de las cosas tal como son, una separación que se ha ideado para dar realce a la esencia de la conciencia. Además, de acuerdo con Husserl (1962:96-100), sólo mediante esta ruptura, suspensión o categorización del mundo familiar es que la conciencia se vuelve accesible a ella misma. No puede afirmarse que dicha acción se haya realizado de forma adecuada, a menos que pueda aceptarse regresar al material etnográfico, literario, estético, entre otros: en otras palabras, únicamente si se considera lo antropológico, a no ser que se realce tanto a la conciencia como a las propiedades esenciales de la vida cotidiana.

Estos dos autores siguen direcciones opuestas: Lévi-Strauss adapta de forma rigurosa su antropología al dominio de lo cultural; Husserl, con el mismo rigor, se aferra a su objetivo de reflexión filosófica radical. Sin embargo, el mundo del pensamiento es redondo y los extremos se tocan, la búsqueda que Lévi-Strauss hace de las características universales de la conciencia lo lleva al mismo terreno desconocido que Husserl descubrió en su búsqueda de la intersubjetividad trascendental.

Como se sugiere en el siguiente capítulo, la manera más directa de abarcar estos asuntos y de avanzar dentro de una perspectiva etnosemiótica más de lo que Husserl y de Lévi-Strauss lo hicieron, consiste en considerar a la propia diferenciación cultural como la primera *epoche*, o época, del viaje colectivo trascendental.²⁵ Los textos, culturales que tratan los mismos asuntos con perspectivas diferentes producen, de forma más o menos automática y por

simple yuxtaposición, un choque y una conciencia, al menos momentánea, de la arbitrariedad de todos los códigos culturales. La diferenciación cultural corresponde precisamente a la epoca fenomenológica que simultáneamente nos separa del mundo de los asuntos familiares y en la que se da realce a nuestro mundo y a nuestro pensamiento. Nótese que si bien esta afirmación es aceptable desde el punto de vista de la teoría de la semiótica general, también abarca una suposición que resultaría muy problemática para algunos fenomenólogos, específicamente para aquellos que ubican a la conciencia en la psique individual. Esta afirmación se fundamenta en la suposición de que ía cultura es una forma de conciencia, o que se trata de un ser con el cual podemos vivir sin tener conciencia de él. por la simple razón de dejar que sea nuestra propia conciencia, hasta que suceda algo que saque todo fuera de su alineación.²⁶

MÁS ALLÁ DE LA ETNOGRAFÍA

Con la frase "más allá" no se quiere decir que la etnografía esté muerta, sino únicamente que debería ser posible reconstruir(ais) especialidad(es) sobre bases metaetnográficas. El ir más allá de la etnografía coincide con un nuevo enfoque de la investigación hacia la interpretación y los vínculos comunicativos existentes entre las culturas y el surgimiento de una semiótica de elementos transculturales.²⁷ El campo de la antropología, puesto que ha utilizado como base los datos proporcionados por el conjunto de las etnografías, siempre ha sido metaetnográfico "por sí mismo". Sin embargo, ha tenido poca conciencia de su organización "para sí mismo"; es decir, del lugar que ocupa en la historia, hasta la reciente aparición de los puntos de vista teóricos que se analizaron en este capítulo. El ejemplo más acabado de los resultados que arrojaron esta combinación y este movimiento teóricos sigue estando en las *Mitológicas*; sin embargo, en los márgenes de la antropología hay otras tendencias metaetnográficas.

La etnografía de la modernidad

Los estudiantes que intentan llegar a una comprensión básica y holística de las sociedades modernas; que enfocan una estructura compleja pero no como un conjunto de pequeñas sociedades (comunidades urbanas, por ejemplo), sino como un fenómeno sui *generis*, operan necesariamente en un

nivel metaetnográfico. Al respecto, de nuevo queremos llamar la atención hacia las obras de Erving Goffman, las que pueden usarse para ilustrar muchos puntos.²⁸ Goffman elaboró la mayor etnografía de la modernidad que existe, trabajo que hizo sin salirse de los márgenes de diversas especialidades: sociología, antropología, lingüística, etnología. Su obra está formulada a partir de una atractiva combinación de tres elementos básicos: 1. la fenomenología, 2. la semiótica, y 3. una comprensión poco común de la organización social, que le permite abrirse paso en las diversas facetas sociales como podrían ser la clase, la posición, el poder, el ritual, el parentesco, la moral, la ocupación, la etiqueta, la etnia.²⁹ La semiótica y la fenomenología de la obra de Goffman se encuentran en una incipiente etapa de su desarrollo si se la considera desde el punto de vista de los estándares establecidos por los técnicos de dichas áreas. No obstante, esto sirve únicamente para ilustrar mejor el potencial que tiene su combinación. La fenomenología de Goffman, cuando entra en acción, puede transmitir la sensación de uno mismo porque este autor ha suspendido o clasificado la experiencia cotidiana en las descripciones que hace de ella, con lo que la ha hecho inteligible a la conciencia analítica. Estas descripciones se interconectan mediante una semiótica práctica de las apariencias sociales. Los eslabonamientos que se establecieron de esta manera, si bien es cierto que se originan en un nivel empírico, no reproducen a la comunidad limítrofe, ni a una clase con ataduras conceptuales; expresan la capacidad genética que la vida social tiene de reproducirse a sí misma y a través de la interpretación, y de asumir diferentes formas.³⁰

Estudios comparativos de comunidades del Tercer Mundo

Los estudios comparativos efectuados por Frank Young en comunidades del Tercer Mundo representan otro programa de investigación semiótica (aunque no fenomenológico) y metaetnográfico, que se conoce poco y se comprende menos. Al parecer estos trabajos que recibieron apoyo financiero en proporción inversa al reconocimiento que obtuvieron en el campo antropológico, se iniciaron en México en la década de los años cincuenta, y después de un tiempo se extendieron a otras áreas de Latinoamérica, Asia, África, los Estados Unidos, y a movimientos de liberación y de solidaridad étnica.³¹ El estudio original —del cual se presenta un informe en Young y Young (1960) y en otras obras— consiste en hacer una comparación entre veinticuatro poblaciones, la cual se diseñó para mostrar la relación que existe entre sus interacciones mutuas, así como para poner de manifiesto su estructura interna. En la mayor parte de sus aspectos técnicos, el proyecto de la investigación es

similar a los estudios comparativos que se utilizan en el área de relaciones humanas. La diferencia estriba en que los Young generaron sus propios perfiles etnográficos originales, seleccionaron un sistema de comunidades que tenían lazos formales entre sí y, de la misma manera, centraron la atención en la estructura del sistema y en la organización de las comunidades integrantes. (Todos estos puntos se ilustran en Young 1964.)

El aspecto teórico de este trabajo se obtuvo por inducción fuera de la corriente semiótica principal pero, como era predecible, se le formuló en términos semióticos. En una recapitulación (1966:46) de los trabajos hasta ese punto, Young escribió:

Al cambio social se le interpreta como transacciones y transformaciones simbólicas, pero las capacidades de procesamiento de información de las comunidades, así como las estrategias de comunicación que éstas utilizan, son las variables esenciales que se necesitan para comprender la dinámica.

En su obra más reciente (1976), Young parece alejarse de la idea sociológica convencional que consiste en afirmar que "los grupos producen símbolos", y se inclina por el concepto semiótico y/o fenomenológico de que los grupos constituyen signos. Las innovaciones que se presentan en este sentido son dobles:

1. La interacción simbólica se vuelve a concebir como funcional entre los grupos y las comunidades, mas no únicamente entre los individuos, y
2. Se han diseñado las medidas relativamente estables y altamente predecibles de los procesos de comunicación en el nivel grupal.

Una vez más podría decirse que esta obra se encuentra en una etapa bastante primitiva de desarrollo, aunque se ha abierto el camino para dar cabida a una semiótica del cambio macroestructural.

Estos ejemplos divergen mucho de los planteamientos convencionales que se han vertido con respecto a la etnografía y que consisten en afirmar que sólo debe haber un antropólogo para un grupo. Las descripciones de grupos, situaciones y comunidades particulares se ubican desde el principio en un contexto más amplio de comparación e interpretación. Y a medida que la etnografía se vuelva quizá más importante en estos sistemas de interpretación más acabados, el papel del etnógrafo se desvanece simultáneamente. La práctica etnográfica se convierte en el fundamento para el análisis posterior. En las investigaciones actuales que el propio Dean MacCannell realizó en 650 poblaciones de California, no son los antropólogos quienes escriben las

etnografías, sino las máquinas y las instituciones. Las autopistas, por ejemplo, constituyen una forma de registro de las comunidades de California. Aparecen en las fotografías aéreas como cursivas borrachas y describen las relaciones de poder mejor que los teóricos sociales.³² Sólo necesitan de un intérprete que se preocupe por entender su lenguaje.

Un comentario final con respecto a la dimensión política

La etnosemiótica, en el lugar que ocupa entre los grupos, se ubica precisamente en el mismo terreno que también se designa *arena política*. En la medida en que el poder constituye una parte del vocabulario de interpretación en el nivel grupal, el análisis etnosemiótico es de carácter político. No obstante, de inmediato se advertirá que se debe estar preparado para ampliar el marco de referencia de la ciencia política convencional para que trascienda la política sistematizada, la clase, la ocupación y la estructura comunitaria, y se adentre en las relaciones existentes entre los fenómenos culturales. Y si se avanza un poco más, una vez que se abandona el núcleo de la cultura y se reubican los estudios en los perímetros más alejados, se debe estar preparado para descubrir actividades revolucionarias a cada paso.

El término *revolución* se utiliza aquí en su sentido más amplio, para incorporar las luchas por una autodeterminación que se presentan en el plano cultural. Considérese, por ejemplo, la oposición que se puede atestiguar en este momento entre la *ficción* y la *realidad*, la cual está moldeando al mundo moderno de la misma forma en que la oposición entre clases configuró el mundo industrial. Las artes han adquirido conciencia de sí mismas en cuanto a la influencia que ejercen en el proceso del cambio sociocultural; el medio cinematográfico en particular, lucha por convertirse en una etnografía política.

Es claro que ha llegado el momento de dejar este campo para ocupar terrenos más elevados. El que este cambio, después de un tiempo, se considere como un avance o un retroceso dependerá de la capacidad que se tenga para interpretar esos acontecimientos, es decir, de las habilidades etnosemióticas. Como ya se ha mencionado, tales destrezas se han desarrollado y resultan aún más evidentes en los escritos de J. J. Rousseau. Recuérdense algunos de los comentarios de Lévi-Strauss:

Rousseau es nuestro maestro y nuestro hermano, grande ha sido nuestra ingratitud para con él; y cada una de las páginas de este libro (*Tristes trapiques*) pudo haberle estado dedicada, si el objeto que de esta manera se

profiere hubiera sido merecedor de su gran memoria. Pues tan sólo existe una forma en la que puede escaparse de la contradicción inherente que hay en la idea de la posición del antropólogo, y ésta se da mediante la reformulación, por nuestra propia cuenta, de los procedimientos intelectuales que permitieron a Rousseau sobrepasar las ruinas que dejó el *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* y progresar hasta el amplio diseño del *Contrato social*!... Es él quien nos mostró, después de que destruimos todo orden existente, que todavía podemos descubrir los principios que nos permitan construir un nuevo orden (1968:389).