

INTERSECCIONES DE LENGUAJES, EXPLOSIONES DE MUNDOS. UNA RIMA FUNDACIONAL ENTRE EL ÚLTIMO LOTMAN Y EL PRIMER GREIMAS¹

FRANCISCU SEDDA

1. Operaciones metasemióticas

Comparando la obra de Greimas con la de Lotman, me parece que emergen, como las intervenciones en estas jornadas ya subrayaron, dos ámbitos generales de reflexión.²

El primero es la realización de una práctica de análisis de las culturas, de sus dinámicas —¡sin olvidarnos de las estáticas!— y de las formaciones semióticas que las realizan. El encuentro-choque, el accidente, con la empiricidad del material cultural —la construcción y el análisis de *corpora* complejos y heterogéneos— es, de hecho, la mejor manera no sólo de aportar una contribución de conocimiento sobre el devenir de las formas del mundo, sino también de ver emerger, desde lo vivo de la vida de las culturas, unos espacios de diálogo teórico y metodológico entre Greimas y Lotman.

Al segundo ámbito de reflexión se refirió Paolo Fabbri al hablar de las posibles integraciones o de los eventuales trasplantes teóricos y conceptuales entre la visión teórica de Greimas y la de Lotman. Lo que expresa, a mi modo de ver, el legítimo deseo de poner ‘en paralelo’ y ‘en abstracto’ la pregunta

¹ «Intersezione di linguaggi, esplosione di mondi. Una rima fondativa fra l'ultimo Lotman e il primo Greimas», *EC. Revista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*. <http://www.ec-aiss.it/pdf_contributi/Sedda_5_12_08.pdf>. Reelaboración de la intervención presentada en las jornadas internacionales *Incidenti ed esplosioni. A. J. Greimas e J. M. Lotman. Per una semiotica delle culture*, organizadas por el LISaV (Laboratorio Internazionale di Semiotica a Venezia), Venecia, 6-7 mayo 2008. Traducción del italiano al español de Mirko Lampis.

² Quiero expresar mi agradecimiento a los colegas que, tras la realización de las jornadas y el primer borrador, han comentado, criticado, sugerido: Silvia Burini, Manuel Cáceres, Pierluigi Cervelli, Lucrecia D'Alessio Ferrara, Ana Claudia de Oliveira, Paolo Fabbri, Massimo Leone, Gianfranco Marrone, Isabella Pezzini, Alessandro Soddu.

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

acerca de qué conceptos y qué métodos heredados de Greimas y de Lotman pueden hoy integrarse y ayudarnos en el análisis de las culturas.

Mi intervención se sitúa sobre todo en esta segunda vertiente, es decir, la de una modesta contribución teórica: como se verá, en la parte final he querido de todas formas intentar concretizar el discurso teórico proponiendo un análisis que pueda, al menos en parte, ejemplificar algunos de los conceptos y de los modos de trabajo que me parece que emergen de la comparación entre Lotman y Greimas. Antes de llegar al análisis, pues, quisiera volver a leer algunos pasajes de nuestros dos autores y mostrar un punto de consistencia fuerte, o cuando menos interesante, entre sus visiones: dicho en otros términos, quisiera intentar, con la máxima prudencia, una operación quirúrgico-semiótica. O un pequeño trabajo de *metasemiótica de la cultura*.

2. Un trompo

Mi reflexión nace de una especie de rima conceptual. Pues al final del pensamiento de Lotman se encuentra explicitada una posición teórica que encontramos en los comienzos del recorrido de Greimas. Refuerza esta rima, ante todo, el hecho de que en Lotman esta *explicitación* reformula y enmienda una de sus posturas teóricas centrales, mientras que en Greimas, a la temprana conceptualización del problema, sigue su desplazamiento a una zona de trasfondo. Lo cual no significa su desaparición, sino, sobre todo al nivel del análisis, su *implicitación*. Una implicitación, si se nos permite acuñar este término, que se podría entender como un desarrollo parcial o una verificación incompleta de la hipótesis de partida. Nos hallaríamos, en definitiva, ante una especie de *trompo*, es decir, un giro completo en la postura de los dos autores, pero también una especie de bloqueo en el trayecto teórico. Debido, tal vez, a una aceleración, arriesgada (en aquel momento) pero necesaria (ya por entonces y sobre todo de cara al futuro).

Y no sólo. Esta rima de la que hablaré dentro de poco se puede definir, provocativamente, como ‘fundacional’, porque atañe a unos problemas, a la vez, fundamentales y de fondo. En Greimas sirve para solucionar semióticamente el problema del referente y, sobre todo —como recientemente también destacaba Gianfranco Marrone (2006)—, para hacer de verdad de la semiótica, como decía el propio Greimas, la teoría general “de todas las formas y manifestaciones de la significación” (1968, p. 49), emancipándola así de la lingüística y desvinculándola de la preeminencia del lenguaje verbal. En Lotman, en cambio, la cuestión emerge en relación con una hipótesis general sobre la génesis de la cultura y la emergencia de la semioticidad como tal.

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

¿Cuál es, pues, esta rima? Se trata de la individuación de las bien conocidas *macrosemióticas* —en términos greimasianos— o *lenguajes modelizantes primarios* —en términos lotmanianos—.

3. Duplicaciones y correlaciones

Intentemos, pues, entrar en materia.

Algirdas Greimas, en su ensayo de 1968 «Para una semiótica del mundo natural», abriendo un número de *Langages* dedicado a las prácticas y a los lenguajes gestuales, avanzaba la hipótesis de que no se debía considerar el llamado “mundo extralingüístico” como un “referente *absoluto*” y externo al ámbito semiótico, sino que se debía pensar en él también como *una semiótica* que con el *lenguaje natural* tuviera una relación de continua *traducción* o *correlación*. La *semiótica de las lenguas naturales* y la *semiótica del mundo natural*, por lo tanto, pasaban a considerarse como las *dos macrosemióticas* fundamentales y fundantes para la semiosis (cfr. Greimas 1968, p. 52). Volveremos sobre este punto.

Iuri Lotman, por su parte, en un ensayo de 1992 titulado «El texto y el poliglote de la cultura» retomaba y, por así decirlo, corregía uno de los asertos fundamentales de la Escuela de Tartu, es decir, la idea de que existía un único *sistema modelizante primario*, la lengua natural. Ahora, en cambio, así se expresaba Lotman:

Desde el punto de vista genético, la cultura se construye sobre la base de dos lenguajes primarios. Uno de ellos es la lengua natural [...]³

Menos evidente es la naturaleza del segundo lenguaje primario. Toda actividad del hombre como *homo sapiens* está ligada a modelos clasificacionales del espacio, a la división de éste en ‘propio’ y ‘ajeno’ y a la traducción de los variados vínculos sociales, religiosos, políticos, de parentesco, etc., al lenguaje de las relaciones espaciales (Lotman 1992, p. 83).

Y más adelante:

La duplicación del mundo en la palabra y la del hombre en el espacio forman el dualismo semiótico de partida (Lotman 1992, p.85).

³ En este pasaje Lotman se refiere explícitamente a las tesis expuestas por Benveniste en su ensayo «Semiología de la lengua» acerca de la necesidad de los sistemas no lingüísticos de utilizar el sistema lingüístico para traducirse y existir. Lotman también recuerda que los participantes en la primera Escuela de Verano de Käärikü, en 1964, se adhirieron a esta postura. Nótese, sin embargo, que ya en 1970, redactando las «Propuestas para el programa de la IV Escuela de Verano sobre los sistemas modelizantes secundarios», Lotman así se expresaba: “Se debería realizar un análisis específico del problema de la correlación entre lenguajes primarios y secundarios. ¿Es necesario este doble nivel para la construcción de la cultura, y en qué consiste su necesidad funcional? ¿Es primario sólo el sistema de la lengua natural? ¿Cuáles propiedades debe poseer un sistema para ser capaz de intervenir como sistema primario, y cuáles para cumplir la función de sistema secundario?” (cfr. en Lotman 2006, p. 104).

Francisco Sedda · Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas

4. Del espacio al mundo, al cuerpo

Hay, en las palabras de los dos autores, una evidente asonancia y, sin embargo, esta posible rima conceptual parece presentar una ligera discrepancia: *lengua y mundo natural*, por un lado, *lengua y espacio* por otro. ¿Pero es realmente así?

Para entenderlo, empecemos preguntándonos: ¿qué entiende Lotman cuando dice que hay una duplicación del hombre en el espacio (así como el mundo se duplica en la palabra)?

Ante todo, Lotman dice que un sistema, para cumplir una función semiótica, debe poseer un *mecanismo de multiplicación reiterada del objeto de su significado*. Pues bien, todo tipo de división espacial (la ciudad, un espacio ritual, un templo, la casa...) tiene, según Lotman, la peculiaridad de “copiar *todo* el universo”, es decir, de regenerar continuamente una estructura basada en la oposición de lo propio con lo ajeno, de lo interno con lo externo, etc.

El punto, según Lotman, es que estos distintos modelos del universo implícitamente requieren del sujeto diferentes tipos de comportamiento. El paso del espacio cotidiano al ritual, para quedarnos en el ejemplo lotmaniano (pero podríamos analizarnos a nosotros mismos y a nuestras prácticas comportamentales fuera y dentro de la sala de la reunión, o fuera y dentro del aula, lugares donde hay, generalmente, un brusco aumento de la ritualidad o, en cualquier caso, una variación de los estilos comportamentales), le hace tomar conciencia al sujeto de su “volverse otro mientras sigue siendo él mismo”. Pero sobre todo vuelve evidente que

La representación del cuerpo sólo es posible después de que se empieza a tomar conciencia del propio cuerpo en tales o cuales situaciones como representación de sí mismo. Sin una división primaria del espacio en esferas que exigen conductas diferentes, las artes plásticas serían imposibles (Lotman 1992, p. 85).

En *Cercare la strada*, esta capacidad de cambiar el *modo de hacer* del cuerpo y con el cuerpo parece ser incluso el mecanismo que vuelve semiótico, y por ende ‘perceptible’, lo que en caso contrario parecería ‘funcional’ y ‘natural’, y por tanto desesemantizado, a su propio autor.

Como un ballet transforma el movimiento en imagen del movimiento, así el discurso artístico transforma la palabra en imagen de la palabra. [...] en verdad, si nuestro fin es acercarnos cuanto antes a un objetivo, entonces cansar las piernas con inútiles movimientos adicionales es una estupidez. Pero si deseamos comprender la naturaleza de nuestro movimiento, los mecanismos de nuestro cuerpo, entonces se vuelve indispensable alternar los gestos habituales con otros experimentales. Lo que es habitual pasa

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

inadvertido: para volverlo perceptible hay que transformarlo en algo inusual (Lotman 1994, pp. 70-71).

Como se puede notar, pues, hemos pasado del espacio, o mejor, de la espacialidad en tanto que estructura, al espacio concreto, a las prácticas, a los comportamientos, al cuerpo, hasta alcanzar una representación 'plástica' que a partir de la reflexividad del cuerpo sobre sí mismo se amplía a toda forma de arte (cfr. Lotman 1994, pp. 70-71). Volvamos ahora a Greimas y, para resumir, notamos que el *mundo natural* es para él "el lugar de las manifestaciones de lo sensible, susceptible de llegar a ser la manifestación del sentido humano" (Greimas 1968, p. 52); su dominante sensible es la *visible*, que vuelve el mundo del sentido común un lugar poblado de figuras (objetos-signo y procesos-verbo); y no obstante, dice todavía Greimas, es preciso "reconocer la existencia, más allá de las figuras visibles, de una visión *categorial* del mundo natural, de un tamiz compuesto de un número reducido de categorías elementales de la especialidad" (Greimas 1968, p. 56).⁴

Y de la espacialidad, en tanto que estructura categorial, volvemos luego al espacio. Antes en el ensayo «Para una semiótica topológica»:

El significante espacial, considerado en sí, es coextensivo al mundo natural, también llamado mundo del sentido común: es a través de él que nosotros leemos una infinidad de significados, presentes bajo la forma de figuras del mundo, como objetos externos a su toma de posesión (Greimas 1976, p. 129).

Y después en el *Diccionario*:

La definición del espacio implica la participación de todos los sentidos y requiere que se tomen en consideración todas las cualidades sensibles [...] Entonces el objeto-espacio se identifica en parte con el de la semiótica del mundo natural [...] y la exploración del espacio no es sino la construcción explícita de esta semiótica.

[...]

En un sentido más restringido del término, el espacio sólo se define por sus propiedades visuales [...] [y] con una restricción suplementaria, el espacio se encuentra definido sólo por su tridimensionalidad (Greimas y Courtès 1979, entrada «Espacio», pp. 339-340).⁵

⁴ De querer establecer más paralelismos, se podría recordar que Lotman acude a las categorías espaciales cuando se propone investigar «El metalenguaje de las descripciones tipológicas de la cultura» (en Lotman y Uspenskiĭ, 1973, pp. 145-181). Véase el punto 5.1: "Las descripciones de los textos de la cultura, construidas acudiendo a los medios de la modelización espacial y, en particular, a los topológicos, se llamarán *modelos de la cultura*. Se pueden representar los varios textos realmente dados de la cultura como las interpretaciones de estos modelos".

⁵ Para atar más cabos, se podría señalar que en *Semántica estructural* Greimas, hablando de la descripción semántica del término 'butaca', identificaba "dos sistemas sémicos, el del espacio y

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

Sin olvidar tampoco que en el ensayo de 1968 este razonamiento sobre el espacio preparaba el terreno, precisamente, al análisis del cuerpo y de la gestualidad: “El hombre, en tanto que cuerpo, está integrado en él [en el mundo natural en tanto que enunciado y en tanto que espacio, nota de FS] al lado de otras figuras, es una forma comparable con otras formas” (Greimas 1968, p. 57).

Me parece importante, por último, señalar que la idea de *byt*, de lo ‘cotidiano’, del ‘mundo de las cosas’ que nos rodea como el aire —idea que Lotman, como ha escrito Silvia Burini (1998), valoriza con fuerza conforme avanza en su trayecto intelectual— parece coincidir con fuerza con la idea de que el *mundo natural* es el equivalente del *sentido común*, o de una *cultura naturalizada*, dentro del que estamos inmersos.

A partir de este rápido *excursus* nos parece evidente la posibilidad de identificar una convergencia entre el pensamiento de los dos autores. Una convergencia que podría indicarnos un punto de partida para un trabajo en común y que gira, precisamente, en torno al tema de las *macrosemióticas* y de los *sistemas de modelización primaria*.

Además, de manera interesante, esta dicotomía tiene cierta asonancia con la relectura que Deleuze (1986) hace de la teoría de la cultura de Foucault, ahí donde las *formaciones históricas* se entienden como empiricidades constituidas por los dos regímenes (¿macro-regímenes?) de lo ‘visible’ y de lo ‘enunciable’. Se trata, obviamente, de relaciones que hay que examinar e investigar más detenidamente.

5. *Mundos en traducción*

Hay otros elementos que podrían confirmar la rima que acabamos de identificar entre Lotman y Greimas. Se trata de elementos que profundizan la conceptualización y la confrontación entre los dos autores y que a la vez hacen surgir, a lo largo del camino, nuevos problemas. Y que dejan abierta, sobre todo, la cuestión de su traducción práctica, de su operatividad y eficacia para el análisis.

Un elemento importante es que las dos macrosemióticas identificadas, se quiera o no, terminan por estratificarse siempre de la misma manera. La lengua natural arriba y el mundo natural abajo. O más bien, si preferís evitar la metáfora de la ‘pareja cansada’, la lengua natural en primer plano y el mundo natural en el fondo. Y esto sin considerar que en Lotman entra en juego de manera más explícita que en Greimas el ‘fuera’, lo extrasemiótico radical.

el de la cantidad”: poco después, volviendo sobre el tema, redefinía el sistema sémico de la espacialidad como un “sistema espacio-visual” (cfr. Greimas 1966, p. 61).

Franciscu Sedda · *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

Se trata de un viejísimo problema que podría incluso reenviar a las tentativas de recíproca fagocitación entre lingüística y semiótica, o al problema de la autonomización de lo 'semiótico' de lo 'lingüístico'. En nuestro caso, sin embargo, la cuestión es que, desde el punto de vista de la construcción de una *teoría semiótica general*, no se entiende por qué deba ser siempre la lengua natural la que funciona como matriz del mundo, la que se proyecta sobre el mundo natural y, por tanto, sobre todos los demás sistemas semióticos. En las primeras páginas de *Semiótica de las pasiones*, Greimas lo deja entender implícitamente (o al menos a mí me lo parece): en realidad, cualquier lenguaje, entrando en correlación con el cuerpo, puede ubicarse, dentro del proceso de transformación del *mundo* en *sentido*, en la posición jerárquica superior o dominante. Se trataría de evaluar caso por caso, según el proceso semiótico investigado, el momento histórico o el sistema sociocultural considerado. La lengua natural no sería, pues, el necesario y primario correlato del cuerpo, y según los casos, por tanto, podría asumir el papel de una de las semióticas implícitas que conforman el fondo semiótico con el que cualquier formación semiótica se correlaciona para significar (cfr. Greimas y Fontanille 1991, p. 6). Si abandonamos nuestras necesidades heurísticas y nos abrimos a la realidad sociocultural, esto no nos puede sino parecer obvio. Se podría pensar en Lotman, cuando reafirmaba la distinción y primacía de la 'lengua' respecto a la 'cultura' para aclarar en seguida que es evidente que *en realidad* es la 'lengua' la que es parte de la 'cultura' (cfr. Lotman y Uspenski 1973). Jugando al filo de la paradoja, y para simplificar todavía más, también podríamos decir que si hasta ahora hemos notado que el mundo puede entrar como contenido en el interior de la semiótica de la lengua, deberíamos también tener un poco más en cuenta el hecho de que la lengua constantemente entra como contenido en la semiótica del mundo. Si quisiéramos figurativizar la cosa —y algunos juegos lingüísticos de Wittgenstein podrían ayudarnos en el intento— podríamos pensar en el mundo (en el mundo del actuar, por ejemplo) como un gran juego en el que se miman 'palabras', 'frases', 'discursos'. El mundo, a su manera, 'habla'. El mundo se expresa. Obviamente, para no caer en fáciles metáforas o miradas parciales, deberíamos siempre tener en cuenta que en realidad se trata de una relación constante imperfectamente traductiva: todo lenguaje se apoya en los demás para significar, pero apoyarse no es algo que deje inmutada la relación entre los cuerpos.

Esta reflexión abre otro problema, quizá aún más decisivo precisamente porque arraigado en la empiricidad del material que nos encontramos constantemente analizando (¡y viviendo!): un problema arraigado en la irreductible heterogeneidad del mundo. La concreta práctica de análisis de las culturas no nos presenta nunca, en efecto, formaciones constituidas por una sola semiótica. Se trata de una constatación banal que tiene, sin embargo, implicaciones profundas y a menudo olvidadas. La primera implicación es que los *corpora* de la semiótica de las culturas son, generalmente, heterogéneos y

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

fragmentarios y no tratarlos como tales constituiría un error fatal. La segunda implicación es que, al movernos de la complejidad de la realidad semiótica, debemos tener en cuenta, seria y operativamente, las indicaciones que Lotman enfatizaba al finalizar su trayecto intelectual. Como también recuerda Torop (1994), para el último Lotman es el texto el que genera al lenguaje. Valga, para esta reimpotación ‘desde abajo’ de la teoría lotmaniana, esta afirmación: “A esto están ligados los hechos reales, bien conocidos por los historiadores de la cultura, en los que no es el lenguaje el que precede al texto, sino el texto el que precede al lenguaje” (Lotman 1992, p. 87).

El punto es que esta indicación nos insta a considerar toda *formación* (semiótica) como generadora de su *mundo* (semiótico). Más radicalmente aún nos recuerda que es a través de la lente y del espacio preparado por las diferentes formaciones semióticas cómo nosotros vemos el mundo y las culturas. Dicho en otros términos, ‘mundos’, ‘épocas’ y ‘culturas’ no se nos dan nunca en su totalidad, no se nos presentan nunca enteros. Como mucho, nos los encontramos reflexivamente ‘resumidos’ en una sola formación semiótica elegida como representante o dominante del conjunto que ella (traductiva e imperfectamente) supedita: una constitución, un manual de historia, un manifiesto político, un libro religioso, un rito, una película, un cuadro, un equipo de fútbol.

Lo que aquí nos interesa subrayar es que los propios fragmentos — Lotman lo menciona en diferentes pasajes de *La semiosfera*, y lo ha señalado en estas jornadas también Isabella Pezzini— traen consigo una especie de ‘matriz’ para reconstruir el conjunto, aunque esta ‘matriz’ ofrezca o contenga tan sólo una visión *parcial* (una visión de parte y nunca completa) del conjunto. Una cierta *forma del mundo*.

Es desde aquí que hay que partir, en nuestra opinión. Y es preciso hacerlo aceptando la íntima paradoja que la relación fragmento/conjunto, parte/todo, texto/contexto, formación/mundo, local/global trae consigo. Una paradoja subrayada magistralmente por Geertz:

Pasando continuamente desde el todo concebido a través de las partes *que lo vuelven activo* hasta las partes concebidas a través del todo *que las motiva*, nosotros intentamos transformarlos, por medio de una especie de movimiento intelectual perpetuo, en explicación los unos de las otras (Geertz 1977, p. 89, cursiva mía).

La mirada semiótica debe hacerse cargo plena y conscientemente de esta paradoja y por tanto debe transformarse en una *mirada bizca* (Sedda 2006).

Empleando la terminología de Hjelmslev (1961), nuestros descensos analíticos y particularizantes deben siempre emparejarse con el ascenso que

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

continuamente encataliza⁶ el sistema cohesionado por esas mismas partes. Nuestra apnea analítica dentro de una formación semiótica dada, diremos, tiene constante necesidad del oxígeno que nos ofrece lo que está *fuera de*, pero *en relación con*, dicha formación. El aire queda fuera pero en relación con el mar en el que nos sumergimos. El punto que hace estallar la metáfora es que en nuestro caso, como nos recuerda Lotman (1998), nosotros estamos totalmente inmersos en la cultura. La cultura es nuestro mar y a la vez nuestro aire.

Es preciso, pues, dar un paso adelante y señalar incesantemente que toda formación semiótica individual se desprende de la cultura mientras es parte de ella. *Es parte de ella* resume bien, en nuestra opinión, toda la complejidad y la ambivalencia del juego semiótico porque nos recuerda que toda formación semiótica es “una y bina” a la vez o, más bien, que toda formación semiótica define su pertenencia y su deuda con algo más general que ella misma precisamente durante el proceso de partición que la individúa, la define y la vuelve capaz de actuar sobre el conjunto del que se origina y sobre el cual fatalmente vuelve a caer.

6. Formaciones, mundos y campos de realidad

Podrían ser muchos los desarrollos teóricos del razonamiento que acabamos de concluir. Sin embargo, es oportuno hacer una pausa e intentar dar cuerpo en el ámbito de los hechos reales de la historia de la cultura, para parafrasear a Lotman, a por lo menos algunos de los problemas evocados al nivel abstracto.

Con este fin, quisiéramos retomar el análisis, realizado más extensamente en otro lugar (cfr. Sedda 2007), de un objeto aparentemente mínimo, es decir, de una formación semiótica aparentemente simple: un sello de época medieval.

Que se trate de un sello ya es, evidentemente, el resultado de un análisis, o mejor dicho, es una información que nuestra propia formación nos da, como veremos dentro de poco. De momento, podríamos decir que se trata de analizar un objeto semiótico en el que se cruzan más lenguajes y discursos. Una formación semiótica, pues, poblada no sólo de muchos signos, sino también correlacionada en modo complejo con la realidad de la que emergió.

¿Cómo hablar de ella sensatamente? Arrancando de *su* realidad. Haciendo de lo que tenemos efectivamente en mano el primer depósito de

⁶ El verbo ‘encatalizar’, específico del léxico de Hjelmslev, designa la operación de construir, inferir o imaginar el conjunto de relaciones que vuelven significativo un elemento o fragmento dado; la operación de catálisis es, por tanto, complementaria a la de análisis.

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

informaciones sobre sí mismo y sobre su contexto, como a menudo ha remarcado Paolo Fabbri (cfr. 2001).

Se trata de una impostación que acerca el trabajo del semiótico, como nos dejaba entender Lotman, al del historiador de la cultura. No es casualidad entonces encontrarla explicitada en un largo pasaje (que no reproduciremos entero) de Michel Pastoureau, historiador del mundo simbólico medieval, cuando se propone definir la posibilidad de un estudio del color —de la *percepción* y de la *significación* del color— como hecho histórico y social⁷.

Todo documento posee su especificidad y da una interpretación peculiar de lo real. Como cualquier otro historiador, el de los colores debe tenerlo en cuenta y mantener para cada tipo de documento las reglas de codificación y de funcionamiento propias de él. Textos e imágenes, sobre todo, no tienen el mismo lenguaje y se deben por tanto interrogar y utilizar con métodos diferentes. [...] Los medievalistas deberían tal vez tomar ejemplo de los estudiosos de la prehistoria que trabajan sobre imágenes (las pinturas murales) pero no disponen de texto alguno: se ven obligados, pues, a buscar en el análisis de las propias imágenes hipótesis, rastros y significados sin poder proyectar en ellos lo que los textos les hubieran enseñado. [...]

La prioridad del documento estudiado (pincel, vidriera, tapiz, miniatura, pintura mural, mosaico) es un imperativo. Antes de buscar unas hipótesis o unas explicaciones de orden general o interdocumental (el simbolismo de los colores, los hábitos iconográficos, las representaciones convencionales de la realidad), es preciso extraer del propio documento lo que puede enseñarnos sobre el por qué y el cómo del color: nexos con el soporte material, superficie ocupada, colores presentes y colores ausentes (las ausencias, aquí como en cualquier lugar, son un rico documento de la historia), juegos de composición mediante el color, distribución y estrategias rítmicas. Antes de toda codificación extrapictórica, el color está codificado ante todo dentro de, a través de y por un documento dado. Sólo después de haber llevado a cabo estos análisis internos, de orden material, secuencial o sintáctico, el investigador podrá seguir otros caminos, realizar otros análisis. Todas las explicaciones que justifican la presencia de este o aquel color mediante la fidelidad a un texto, el hábito iconográfico, una función heráldica, emblemática o simbólica, tendrán que tomarse en consideración exclusivamente en una segunda fase, una vez terminado el análisis estructural interno de los colores en relación con el objeto y la imagen estudiada (Pastoureau 2004, pp. 104-105).

También en nuestro caso se trata de trabajar de este modo. Ser al mismo tiempo semióticos, historiadores de la cultura y arqueólogos. Tenemos que ponernos a escuchar nuestra formación semiótica para que nos indique

⁷ Sobre los interesantes desarrollos de la *historia cultural*, en particular sobre la proliferación de los objetos de estudio, cada vez más ligados a la percepción, al cuerpo y a las formalidades de la vida cotidiana, cfr. Burke 2004.

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

todo los mundos que enreda e implica: su mundo interno, el del que emergió, el que de alguna manera quería contribuir a producir.

Nuestro objeto material —que está hecho de plomo, una materia no indiferente, y no sólo por su valor funcional— *se configura* de esta manera: por un lado, la representación de un hombre sentado en lo que parece ser un trono, en su mano derecha el cetro y en la izquierda una esfera, rodeado por una leyenda + *S Petri Dei gracia regis Aragonum*, por el otro lado, la figura de un escudo semiredondo partido en cuatro por una cruz, en cada uno de los cuatro cantos una cabeza orientada hacia la izquierda de quien mira, y la leyenda + *Serpens dapna tulit crus tae h repulit* (cfr. D’Arienzo 1983, p. 9⁸) (véase fig. 1).



Figura 1. Sigilo de Pedro el Grande, 1281.

Consideremos la primera cara de nuestra formación semiótica. Como se puede fácilmente entender, es la correlación (fuerte) de la imagen con la leyenda que explica a ambas, que a ambas define, soldándolas, sin necesidad de apelar al exterior de la propia formación semiótica.

Para entendernos: incluso si lo que tenemos en nuestras manos fuera el único ejemplar de su tipo, dados los elementos que poseemos gracias a él, podríamos de todas formas comprender que esa representación (por estandarizada o excepcional que fuese) escenifica la soberanía —y por esto, p. ej., hablamos de ‘trono’ y ‘cetro’— de “Petri... regis Aragonum”. ¿Y si tuviéramos que analizar el único ejemplar de una sociedad desaparecida y no entendiéramos la lengua empleada? Aun así, gracias a nuestra experiencia del mundo —a nuestra experiencia del mundo de los cuerpos y de las cosas—, aunque con algunas dificultades más y con un mayor margen de incertidumbre y error, podríamos de todas formas avanzar la hipótesis de que la parte escrita

⁸ Hemos omitido, o manipulado, adrede las informaciones más detalladas y exhaustivas de D’Arienzo precisamente porque de alguna manera su descripción utilizaba una serie de hipótesis contextuales que de momento, para seguir las indicaciones de Pastoureau, queremos neutralizar.

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

traduce a la imagen y que, por consiguiente, nos está hablando probablemente de ‘un rey’ (indicando también el nombre de la persona y de su reino) o quizá de la ‘soberanía’ en abstracto.

Digámoslo claramente. Es evidente que, dado el hecho de que en la mayoría de los casos los hechos de la cultura no son piezas únicas de civilizaciones completamente desaparecidas, esta manera de proceder puede parecer forzada. Y sin embargo no se trata tan sólo de una cuestión heurística o de método: se trata también de dejar un espacio al lado positivo de la ‘ignorancia’ (cfr. Geninasca 1997). Dicho de otro modo, se trata de neutralizar momentáneamente aquellos conocimientos habituales que, tal vez, en muchísimos casos, resultan resolutivos para la comprensión de lo que tenemos ante nosotros y para su encasillamiento en lo ya conocido, pero que otras veces, desgraciadamente, pueden hacernos trivializar, cuando no malentender por completo, el valor y el significado de lo que ‘miramos’, precisamente porque nos vuelven ciegos a su alteridad, a lo nuevo o singular que tiene que decirnos. En suma, debemos intentar neutralizar el *sentido (histórico) común*, el ‘contexto dado’ que orienta nuestras interpretaciones locales, para dejar que sea nuestra formación la que nos hable de sí, de su mundo. Demasiado a menudo nos abandonamos sobre verdades transmitidas, sobre “cadenas de *auctoritates*” que tomamos por buenas prácticamente *a priori* (cfr. Eco 1984, p. 240), sin darnos cuenta de que silenciosamente nuestros pequeños fragmentos del pasado nos hablan de mundos diversos, de contextos *otros* que hay que re-analizar de principio a fin y quizá re-imaginar completamente.

Si volvemos ahora a la primera cara de nuestro objeto nos damos cuenta de que no es difícil avanzar la hipótesis de cierto grado de reflexividad: se podría decir que estamos ante una especie de *enunciación enunciada* en la que lo que se representa también nos dice que se está representando. Es un típico trabajo de veridicción, de soldadura veridictiva, que sale inmediatamente de las fronteras de lo que está inscrito para investir directamente el objeto en sí mismo, globalmente, y hablarnos así de la práctica a la que está ligado⁹. Sin querer banalizar, pero sintetizando por necesidad, señalamos rápidamente que esta función estaba indicada (o ahora viene a ser corroborada) por la operación de correlacionar, una vez más, los aspectos visuales con los escritos. Se podría expresar la hipótesis de que la inscripción no nos hable sólo de lo que se representa, sino también de lo que lo representa. La “S” introductoria resume, en todo sentido, la función de *S(igillum)* del objeto al que nos enfrentamos.

Será, quizás, su función, pero en cualquier caso es conveniente notar cómo este objeto nos habla de sí.

⁹ Sobre el tema del soporte y de la enunciación cfr. Fontanille 2004.

Franciscu Sedda · *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

Las cosas se vuelven más complejas al cambiar de cara. La correlación entre el discurso por imágenes y el escrito se vuelve menos ‘precisa’ sin caer, por ello, en la aleatoriedad. Aun sin reconstruir el significado global de la leyenda, es evidente, de hecho, el punto de anclaje de los dos discursos a través del elemento de la *cruz*, presente en ambos.

Aun así, como justamente hace D’Arienzo, considerando el sintagma se puede avanzar la hipótesis de que es posible completarlo de la siguiente manera: + *Serpens dapna tulit crus ta(m)e(n) h(ec) repulit*. De aquí la traducción propuesta por la estudiosa: “*La serpiente trajo los daños pero la cruz los abuyentó*”.

No es difícil, a estas alturas, construir una serie de isomorfismos que terminan por generar una especie de sistema semi-simbólico en el que las piezas que faltan en un nivel se compensan y contemporáneamente se sobredeterminan por la oposición en un nivel diferente, jerárquicamente superior o inferior.

El primer emparejamiento, aparentemente desfasado, se da de manera obligada entre la oposición *cruz/serpiente* de la leyenda y la de *cruz/cabezas* de la imagen. La cruz está a las cabezas como la cruz está a la serpiente. Es por otra parte evidente que de esta figurativización se sobrentiende una oposición valorativa más abstracta del tipo *bien/mal*. En realidad, se podría incluso complicar el asunto y presentar los ‘daños’ —que son plurales como las cabezas— como otro elemento figurativo intermedio entre las cabezas y la serpiente.

Ahora vuelve a entrar en juego, fácilmente, la otra cara del sigilo. Pues Pedro es Rey ‘*Dei gracia*’, por gracia divina, y por tanto, en una especie de encaje de destinadores, su figura se suelda con la cruz. De alguna manera él es la cruz —ahí donde, en tanto que representante de Aragón, ahuyenta a los daños, las cabezas, el mal mundano— y al mismo tiempo su delegado, ahí donde la cruz es una concretización de Dios y del ‘bien’ en su sentido más abstracto y divino (no-humano).

Para simplificar: por un lado, pueden ser fácilmente reconstruidas unas equivalencias, aunque imperfectas, entre elementos jerárquicos diferentes; pero, por otro, tenemos más vacíos que colmar (¿quién es la contraparte de Dios? ¿Y de Pedro?). Y, sin embargo, parece instaurarse con claridad una isotopía del ‘choque’: dada la evidente ‘cristiandad’ de una parte, y la falta de inocencia de la figuratividad en general, aquellas ‘cabezas’ han de ser, con toda probabilidad, el símbolo reconocible de lo que al Rey, a Aragón, a la cruz, a Dios y al bien se oponen.

Bastaría con conocer algo más del contexto —es decir, acumular muchas otras informaciones semióticas que cruzar con la nuestra— para solucionar todo dilema. Y, de hecho, así se hace. Como acertadamente dijo

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

Carlo Ginzburg, el historiador, al contrario que el juez, enfrentado al aumento del margen de incertidumbre por el estado incompleto de las fuentes, por la lagunas de las pruebas y de los documentos, “desencadena una profundización de la investigación que relaciona el caso específico al contexto, entendido aquí como un lugar de posibilidades históricamente determinadas” (Ginzburg 2006, p. 299). Y precisamente estas “posibilidades históricamente determinadas”, para que de verdad sean así, deben estar depositadas en algún lugar, o deben poderse reconstruir mediante correlaciones plurales. Nuestro sigilo, por ejemplo, reproduce unas cabezas apenas reconocibles en sus rasgos generales. Pero se da la casualidad de que después de este primer sigilo de 1281 (conocemos la fecha porque es la de un pergamino relacionado con el sigilo, y como se ve ya estamos empezando a ensanchar la mirada) aparecieron otros que nos permiten construir una *serie* e integrar las lagunas (Ginzburg 2006, p. 311 y 313). Podemos ver, pues, unas caras cuyos rasgos nos reenvían a unos fáciles estereotipos de ‘africanidad’. Volveremos sobre este punto.

Ahora parémonos un instante para preguntarnos: ¿cuál es el mundo que el sigilo configura?

Podríamos decir que se trata de un mundo —“...Aragonum”— que tiene en el Rey su representante —“Petri... regis...”— y que este gobierna en nombre de Dios —“Dei gracia...”— y de los valores cristianos —la cruz—. No sólo: el sigilo nos deja entender que este mundo se define (y de alguna manera se constituye) a través de un choque que toma la forma de un acción de rechazo o de limpieza respecto a una serie de daños, cuyo mandante es la serpiente, pero que parecen concretizarse en las cabezas representadas dentro de los cuadrantes de la cruz. A estas alturas, el símbolo también nos ofrece otras virtualidades de sentido: una de estas es la ‘cuaternariedad’ a la que las cabezas reenvían. ¿Simple necesidad ligada a la partición creada por la cruz, o reenvío a un rasgo formal relacionado con el mundo de referencia del que el sigilo emerge?

Señalamos una cosa. Hay toda una serie de virtualidades que el símbolo lleva encima y que son invisibles, por decirlo así, mientras no se las relacione con el mundo natural que constituye su fondo. Lo interesante es que una vez que empezamos a colmar las lagunas, construyendo series, catalizando relaciones, soldando al símbolo informaciones e historias que lo acompañan y rodean, estos elementos invisibles llegan a ser tan presentes que parecen inscritos en la propia memoria del símbolo. La presencia o ausencia de muchas propiedades semánticas se juega en la compleja relación entre el objeto y las narraciones que constantemente lo traducen, entre el objeto y la experiencia en la que está inmerso, entre el objeto y las formaciones semióticas con que se correlaciona. Es en esta relación donde ciertos rasgos semánticos se magnifican, hasta aparecer como indisociables del símbolo, y otros se

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

narcotizan hasta aparecer como arbitrarios e inmotivados¹⁰. ¿Quién podría decir, por ejemplo, que las cabezas representadas son ‘degolladas’? ¿O que son ‘regalos’? En otras palabras, ¿quién podría decir con seguridad que el símbolo, desde su interior, desprende a través de esas cabezas un sentido de ‘violencia’ o de ‘soberanía’? Y también, insistiendo, ¿quién podría seriamente entrever un sentido de ‘sardidad’¹¹ en aquellas cabezas, en aquel símbolo? Con todo, tales valores desempeñarán un profundo papel en la historia del símbolo, hasta llegar a ser una parte casi indisoluble de él, aunque difícilmente se podrían deducir analizando sus relaciones internas. Casi se podría pensar que hay un nivel aún más lábil, y en cierto sentido perturbador, en el modo de existencia ‘virtual’ de los valores semánticos: un limbo en el que las cosas son y a la vez no son, en el que ciertos rasgos semánticos existen ocultándose¹².

Ya podemos intentar dar un paso adelante, o un salto fuera (digámoslo con la debida cautela, dado que en un mundo hecho de relaciones todo parece vivir en una especie de frontera).

El sigilo, ya lo dijimos, está relacionado con un pergamino y gracias a este lo podemos fechar en 1281. Su referencia a un sujeto y un espacio público —“Petri... regis Aragonum”— se puede fácilmente contrastar con otros documentos. A partir de la confrontación con estos documentos emerge, según D’Arienzo, un conjunto de diferencias significativas, que aquí podemos reducir a tres.

En primer lugar, nos encontramos ante una nueva denominación de la entidad considerada: “Aragonum” ya designaría a la “Corona de Aragón” y no al “Reino de Aragón”, que es parte de aquella (D’Arienzo 1983, p. 19).

En segundo lugar, “el nuevo soberano [Pedro *el Grande*] dio otra demostración significativa de su ideología política en la titulación regia adoptada para sus documentos y sigilos, en los que empleó la simple fórmula: «*Petrus Dei gracia rex Aragonum*», con la que se proponía expresar su soberanía no sobre un reino solo, sino sobre toda la confederación (...)” (ib., p. 20).

En tercer lugar, finalmente, aparece un nuevo símbolo junto, precisamente, a la fórmula *Rex Aragonum*. Relacionado en la práctica cancilleresca con los sigilos de oro y de plomo (más valiosos que los de cera),

¹⁰ Sobre la cuestión de las propiedades semánticas, aunque relacionadas sobre todo con el lenguaje verbal, véase Greimas 1966, Eco 1979, Violi 1997.

¹¹ Recordamos que este símbolo, aunque con algunas modificaciones, es hoy la bandera oficial de la Región Autónoma de Cerdeña. Acerca de las vicisitudes históricas, y las complejas implicaciones políticas, que han comportado esta identificación, véase Sedda 2007.

¹² Este mecanismo podría parecerse al que Eco evoca al hablar de la virtualidad de la enciclopedia máxima, que “también contiene *lo que de hecho hoy ya no contiene*” (Eco 2007, p. 91), si con esto no sólo se entendiera lo que se ha perdido, sino también lo que de momento parece no existir. Esta similitud sin embargo se deberá examinar mejor.

Franciscu Sedda · *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

expresaba la autoridad soberana. Elemento reforzado por el hecho de que este nuevo símbolo se distinguía por el privilegio de poder ocupar gráficamente todo el campo del sigilo, algo que antes, con los demás símbolos (incluidos los Palos catalanes, que desempeñan un papel importantísimo en esta historia), no sucedía.

Estos tres cambios —nuevo nombre de la entidad, nueva denominación del rey, nuevo símbolo— permiten avanzar la hipótesis de que el sigilo es efecto y causa de una transformación institucional en acto. El sigilo sería, en otros términos, espejo y agente de una *rearticulación* de las relaciones propias de su espacio-tiempo de referencia.

La explicación histórica, propuesta por D'Arienzo, se podría obtener correlacionando este sigilo tanto con los cambios ocurridos en la esfera política de la época precedente como con las variadas (al menos momentáneamente) concepciones de la unión 'catalano-aragonesa'. En breve, Jaime *el Conquistador*, padre y predecesor de Pedro *el Grande*, había reconquistado a los sarracenos los reinos de Mallorca (1229) y de Valencia (1238), añadiéndolos a la confederación ya existente, también nacida de la reconquista cristiana, formada por Aragón y Cataluña. Así pues, la entidad inicial se iba ensanchando y mudaba, por decirlo así, su forma: la confederación emergente llegaba a ser, de hecho, un tipo particular de *unión personal*, a saber, una unión caracterizada por la común sumisión a un solo monarca, pero con la conservación de la estructura político-constitucional de cada Estado. Pedro *el Grande*, que recibió en herencia del padre esta nueva situación, demostrará haber hecho suya esta concepción unitaria del Estado, recuperando con fuerza, por ejemplo, Mallorca, que su hermano Jaime había separado momentáneamente de la confederación (ib., pp. 19-20).

A estas alturas de la correlación entre el sigilo y su mundo de referencia, muchos de los rasgos semánticos individuados parecen más claros. Recuérdese, por ejemplo, aquel rasgo de 'africanidad', antes mencionado, que emerge de la serie de cabezas representadas en los sigilos (véase fig. 2 y 3): reconstruyendo la trama de reenvíos ligados al sentido común de la época no es difícil llegar a los 'moros' y, por tanto, al mundo musulmán, identificando así en los portadores de la fe islámica los daños, la serpiente, el mal, a los que se oponían, precisamente, los autores de la *Reconquista*. O retómese, también, el rasgo de la 'cuaternariedad', que parece ahora un rasgo motivado a partir de la correlación con el número (cuatro) de las entidades político-territoriales unidas por el soberano.

Trabajando de esta manera, podríamos presenciar una especie de *anclaje* entre el mundo (el conjunto de relaciones) del sigilo y su mundo de referencia, hasta obtener un nuevo mundo más complejo del que el sigilo es tan sólo una parte, un signo, la punta del iceberg.

Franciscu Sedda · *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*



Figura 2. Sigilo de Alfonso *el Benigno*, 1328



Figura 3. Sigilo de Martín *el Viejo*, 1401

Dejando fructificar este razonamiento, podríamos decir que, como cualquier objeto cultural portador de un Discurso potencial —es decir, de un universo de valores, un universo del ‘creer’—, el sigilo-símbolo, entrando en acoplamiento con una semiosfera dada (una formación político-cultural), magnifica algunas virtualidades suyas y narcotiza otras. De esta manera, el coherente soldarse de los rasgos semánticos del símbolo con los rasgos semánticos propios de la realidad sociocultural genera unas verdaderas *isotopías*, entendidas no sólo en sentido semióticamente estrecho como franjas de categorías semánticas recurrentes, sino como verdaderos ‘campos de realidad’ (Geninasca 1997): guías —inteligibles y sensibles a la vez— de nuestro ‘agarre’ sobre lo social, de nuestra vida en él. Verdaderos *recorridos sensatos* a través de él. Como unas *nevaduras*, como unas *tramas* que saturan la atmósfera de la cultura.

Y es aquí, precisamente, donde el asunto se vuelve interesante.

7. Sobre la ineficacia simbólica

El proceso semiótico que estamos presenciando, a partir del sigilo y en busca de su explicación, puede ser resumido teóricamente cruzando las teorías de Ernesto Laclau y las de Iuri Lotman.

Laclau (2005) analizó y subrayó los rasgos de aquel proceso de *singularización* que las colectividades operan a través de la elección de un nombre, un símbolo, un cuerpo (como, p. ej., el líder) en tanto que instrumentos adecuados para dar visibilidad y existencia a una totalidad en sí misma irrepresentable. Este mecanismo, que según Laclau opera a través del uso de un *significante vacío*, no sólo supedita falsamente la totalidad que debería representar, y que no puede sobrepasarlo, sino que también acaba por redefinir las relaciones valorativas y jerárquicas internas a la totalidad que ordena, constituyendo una especie de *hegemonía* interna al campo que unifica. El

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

razonamiento de Lotman (1980), complementario al que acabamos de ver, es que en los momentos en que los colectivos se hallan en una fase dinámica, es decir, una fase de aceleración de la transformación y complicación que pone a prueba los nexos semánticos establecidos y genera incertidumbre y ambigüedad (simplificando, podríamos decir que afecta al ‘sentido de las cosas’ y a las ‘relaciones’ dadas por sentido), el cuerpo social —a fin de evitar el conflicto y la fragmentación— intenta generar desde su interior unos *metalenguajes* (mediante la producción de metatextos) que deberían ofrecer un nivel simplificante y unificante capaz de volver a tejer los enlaces en peligro de laceración. Tampoco para Lotman se trata de un mecanismo neutro, ya que operando por *traducción* hace una elección significativa y generalmente parcial (como, para entendernos, la elevación de un dialecto a lengua nacional) que reorienta la imagen global del colectivo.

¿Qué significa todo esto en nuestro caso?

Significa que, si bien se mira, el mundo que el sigilo nos ayudó a identificar es, más que el mundo del que él emerge, el mundo que él proyecta hacia el futuro, la realidad que él procura refigurar.

En otros términos, nuestra formación semiótica selecciona y hace emerger una forma (un conjunto de relaciones diferenciales) que es sólo una de las virtualidades contenidas en su mundo de referencia. Así pues, mientras actualiza o realiza estas virtualidades, desplaza otras hacia el fondo (como en potencia). O bien neutraliza otras formas, vuelve *intraducidas* e *intraducibles* otras formas, otros conjuntos estructurados de relaciones.

Podríamos decir, pues, que una formación semiótica “da brillo” a algunas relaciones depositadas en la “trama opaca del vivir” (Ricoeur 1983): es decir, si el vivir es tal por su opacidad, la continua producción de formaciones semióticas sirve para volver visibles algunos conjuntos de relaciones, de manera que al emerger se recorten contra el resto hasta orientar su transformación. Pero todo esto, es evidente, se resuelve en un continuo conflicto entre formaciones que proponen formalidades diferentes.

Viene natural, ahora, una pregunta. Si las formas traducidas son en realidad más reales, esto es, jerárquicamente dominantes, respecto a la forma que se traduce, ¿dónde va a parar la forma incorporada por la formación semiótica? ¿Dónde va a parar la propia formación semiótica?

No es un trabalenguas ni una pregunta retórica, y ahora lo podemos ver con claridad. El sigilo incorpora una forma específica que era invisible desde su interior, pero que se vuelve real en el momento de su traducción-correlación con el mundo del que emerge y que pretende refigurar. El sigilo propone, de hecho, un mundo ‘anónimo’ y ‘paritario’, un mundo en el que las cuatro identidades territoriales e institucionales (Cataluña, Aragón, Mallorca y

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

Valencia), unidas por el rey y la cruz, son indistinguibles (consideradas en sí mismas están incluso *ausentes* en el símbolo) y tienen el mismo valor.

El sigilo, en otras palabras, traduce y da existencia semiótica a *un nivel* de la semiosfera de la que emerge, o para decirlo mejor, de la transformación institucional en acto. Desgraciadamente por él, sin embargo, no logra ser isomorfo con respecto a otra forma, la forma dominante en el discurso político-cotidiano catalano-aragonés. Gracias a los datos históricos disponibles, sabemos que la relación interna dominante de este espacio semiótico era diferente de aquella anónima y paritaria propuesta por el símbolo y que se basaba en el conflicto (a veces incluso armado) entre catalanes y aragoneses, los primeros dominantes económica y políticamente, los segundos portadores del título de la soberanía. Aunque se llamasen de Aragón, los Reyes eran, y permanecerían durante mucho tiempo, ‘catalanes’ y con un fuerte sentido de pertenencia catalana. Este símbolo, de haber llegado a ser efectivamente representativo, hubiera hecho estallar totalmente la *economía simbólica general* que hasta entonces había garantizado una especie de equilibrio en las relaciones de fuerza. En breve: los Reyes ‘catalanes’ ya habían aceptado llamarse ‘de Aragón’, y adoptando ahora los Cuatro moros —en lugar de seguir promoviendo como símbolo efectivo de la Corona sus Palos— hubieran abolido cualquier representación (y representatividad) visible y tangible de lo que eran. En suma, el símbolo podía hacerse cargo de una arquitectura jurídica (confederación bajo unión personal con el soberano), pero no lograba contener y dar un mínimo de forma sostenible y necesaria a la arquitectura político-cultural central: en tanto que ‘catalán’, el Sujeto-Rey que hubiera debido asumir aquel nombre y aquel símbolo *juntos* se habría encontrado amputado, o incluso eliminado, antes que expresado por ellos. Sólo eliminando el rasgo de la ‘catalanidad’ —o disminuyendo su importancia, su relevancia y posición jerárquica en aquel determinado sistema cultural— el símbolo hubiera podido esgrimirse pacíficamente.

Tal como se ve, pues, hay un *conflicto entre mundos*. El sigilo propone su mundo, que parece soldarse bien con la idea de una confederación unitaria. Se podría decir que esta forma política sería su mundo ‘natural’, en el que el sigilo se encontraría a gusto y el juego funcionaría perfectamente. Pero de este modo el símbolo expulsaría ‘fuera’ —en la desvalorización, en la intraducibilidad o incluso en la inexistencia semiótica— *otro mundo* que en cambio puja para ser representado, que ambiciona imponer sus pertinencias como *dominantes y estructurantes* dentro de aquel espacio semiótico.

Como si esto no bastara, como si no bastara la presión hacia la división que la forma no traducida opone a la posibilidad de que el sigilo se sude con el mundo natural del que *es parte*, otro factor contribuye a provocar una verdadera *implosión*. Mientras el sigilo constituía un mundo en sí, las múltiples oposiciones binarias que estructuraban su sentido parecían

Franciscu Sedda · *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

disponerse en una especie de encaje que les garantizaba una equivalencia, aunque imperfecta. Una vez correlacionado con lo que debía ser *su* mundo de referencia, en cambio, el sigilo caía en un proceso de implosión sobre sí mismo. En otros términos, en el umbral entre los dos mundos que deberían formar uno, entre la ‘formación semiótica sigilo’ y la ‘formación semiótica institucional’ que el primero debería traducir y representar, se crea un cortocircuito: el elemento representativo de las cuatro entidades cristianas liberadas (tres reinos y un principado) era, al mismo tiempo, representativo del mal. Las cabezas de moro eran, *al mismo tiempo*, las cuatro entidades cristianas y sus adversarios musulmanes. Los elementos que se unían en la confederación aparecían, pues, en el símbolo a través de un espejo invertido: ellos eran el moro (esto es, la serpiente, el mal) que habían ahuyentado. Una vez soldado el rasgo de la cuaternariedad entre el sigilo y el mundo de referencia, las cabezas de moro se encontraban representando, a la vez, el bien y el mal, los libertadores y los opresores. Como se ve, reintroduciendo la memoria del contexto posible (del co-texto) dentro del cuerpo del sigilo, ya es en el interior del símbolo donde se genera un espacio de indeterminación, contradicción, caos. En otras palabras, mientras esta formación semiótica intentaba traer orden al espacio externo, generaba desorden en su interior.

Añadamos ahora otra serie de eventos históricos que ponen ulteriormente en crisis el sigilo y su relación con la ‘realidad’.

Primero. La ‘cuaternariedad’ que el símbolo contenía ya había saltado en 1285, precisamente en el momento de la conquista de Sicilia. El símbolo no dejaba un espacio abierto al aumento de los Estados miembros de la confederación y mal se adaptaba, por tanto, a un imperio en expansión. Uno de sus rasgos semánticos centrales, de repente, ya no tenía agarre sobre la realidad, no lograba constituir ninguna isotopía coherente (salvo, obviamente, modificar radicalmente el aspecto iconográfico añadiendo unas cabezas: ¿pero dónde? ¡Así desaparecería la cruz! En fin, un callejón sin salida...).

Segundo. La conquista de Sicilia le resultó tan molesta al Papa de entonces (quien apoyaba a Carlos de Anjou) que este no sólo excomulgó a Pedro *el Grande*, sino que también llamó a toda la cristiandad a participar en una cruzada contra él, cruzada a la que acudieron prácticamente todos: Sancho de Castilla, el emperador de Alemania Rodolfo I de Asburgo, Eduardo de Inglaterra, el emperador de Constantinopla Andrónico Paleólogo, las poblaciones de Occitania y, sorpresa final, los aragoneses, quienes “le dieron la espalda al excomulgado soberano, quien tuvo que enfrentarse solo, con sus catalanes, al choque de los cruzados” (Casula 1990, pp. 57-58). En suma, de repente el rey catalán se halló al otro lado de la oposición semántica: ahora él era el ‘daño’ y la cruz, y al parecer Dios también, ya no lo veían como un delegado, sino como un temible enemigo.

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

Tercero. El símbolo, enfrentado al cambio de talla de la Corona, se revelaba poco elástico también en la vertiente ‘anti-musulmana’ que, una vez considerado su mundo de referencia, se había convertido en uno de sus rasgos propios: el ensanchamiento imperial de la Corona ya sobrepasaba, de hecho, las luchas de ‘reconquista’ y apuntaba directamente a las ‘conquistas’ puras y duras, como ocurrirá dentro de poco también en Cerdeña. En suma: la relación de sentido constituida por la relación de oposición con el ‘moro’ infiel, desteñía fácilmente y restaba al símbolo parte de su fuerza semántica.

En otras palabras, no faltaban y no faltaron elementos para transformar esta formación semiótica en un clamoroso caso de *ineficacia simbólica*. Como atestiguan las fuentes, ya a partir de la primera mitad del siglo XIV se salvó la economía simbólica dando a los Palos catalanes el papel de bandera real de la Corona de Aragón. Pero como en la semiosfera las cosas nunca son simples o definitivas, y se parecen más bien a esas películas malas de terror en las que el monstruo que acaban de matar da un último respingo justo antes de que aparezca el *The End* final, el símbolo de los Cuatro moros no sólo estaba listo para sobrevivir, sino también para multiplicarse.

Por un lado, aceptaba quedarse en un extraño limbo: mientras lo expulsaban como símbolo oficial-popular de la Corona de Aragón, permanecía en los sigilos de la propia Corona durante casi doscientos años. Como si le dijeran: te puedes realizar, pero sólo en una parte muy especializada y poco visible de nuestra semiosfera. Por otro lado, empezaba la historia de sus refuncionalizaciones y de sus viajes, incluida su transformación en el representante del Reino de Cerdeña, el cual, más allá del nombre, no era sino una fachada que encubría la conquista catalano-aragonesa de Cerdeña.

Lo semióticamente interesante es que esta historia de ineficacia y de marginalización nos muestra cómo un símbolo en un momento dado pueda aparecer dentro de más semiosferas: idéntico y sin embargo obligado a construirse su propia vida. Multiplicidad y participación. Creación de heterogeneidad cultural que construye, necesariamente, un nivel de comunión transcultural. Una paradoja que hemos investigado en otro lugar y que aquí tan sólo podemos evocar (Sedda 2007).

8. ¿Conclusiones?

¿Cómo concluir? El modo más sencillo sería afirmar con determinación que las dos partes que componen este artículo son deliberadamente exploratorias. Aún mejor: se trataría de subrayar que la verdadera exploración está aún por hacer, y consiste en la posible correlación entre los conceptos teóricos perfilados en la primera parte (1-5) y los modos de trabajo activados en la segunda (6-7).

Francisco Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

La antorcha y rastro para volver a penetrar en la selva de la que acabamos de salir podría ser esta importante cita de Lotman, mencionada más de una vez durante estas jornadas:

El espacio semiótico se nos presenta como una intersección en más niveles de diferentes textos, que juntos conforman un determinado estrato, con complejas correlaciones internas, diverso grado de traducibilidad y zonas de intraducibilidad. Por debajo de este estrato se sitúa el estrato de la 'realidad': de aquella realidad que está organizada por múltiples lenguas y que se halla con ellas en una jerarquía de correlaciones. Ambos estratos forman, juntos, la semiótica de la cultura. Más allá de los límites de la semiótica de la cultura se extiende la realidad, que se halla fuera de las fronteras de la lengua. La palabra 'realidad' cubre dos fenómenos diferentes (Lotman 1993, pp. 37-38).

La cita no sólo resuena, una vez más, como las palabras de Greimas en su ensayo sobre el *mundo natural*, sino que con su estratificación del mundo semiótico parece volvernos a encajar en los encajes de formaciones y estratos emergidos, esperamos, de nuestro propio análisis. Una *formación* correlacionada con un *mundo* y que define un *fuera*. Basta cambiar al plural, como es la cultura, como es nuestra vida, esta afirmación y probablemente tendremos aquellos estratos de los que Lotman habla y aquellos conflictos entre formaciones y mundos que hemos mencionado.

BIBLIOGRAFÍA

- Burini S., 1998, «Jurij Lotman e la semiotica delle arti figurative», «Postfazione» a Lotman 1998, pp. 129-164.
- Burke P., 2004, *What is Cultural History?*, Cambridge, Polity; trad. it. 2006, *La storia culturale*, Bologna, Il Mulino.
- Casula F. C., 1990, *La Sardegna aragonese. Vol. I. La Corona d'Aragona; Vol. II. La Nazione Sarda*, Sassari, Chiarella.
- de Certeau M., 1980, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, UGE; trad. it. 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- D'Arienzo L., 1983, *Lo scudo dei "Quattro mori" e la Sardegna*, extraído del vol. IX de *Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari*, Cagliari.
- Deleuze G., 1986, *Foucault*, Milano, Feltrinelli.

Francisco Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

- Eco U., 1979, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Eco U., 2007, *L'albero e il labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, Bompiani.
- Fabbri P., 2001, «Semiotica: se manca la voce», epílogo a *Culture e discorso*, ed. de A. Duranti, Roma, Meltemi; ed. or. *Key Terms in Language and Culture*, Blackwell.
- Fontanille J., 2004, «Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence de la semiotique des cultures», *E/C – Rivista on-line dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici* (www.associazionesemiotica.it), consulta 28/05/2004.
- Geertz C., 1977, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books; trad. it. 1988, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino.
- Geninasca J., 1997, *La parole littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. 2000, *La parola letteraria*, Milano, Bompiani.
- Ginzburg C., 2006, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Torino, Einaudi.
- Greimas A. J., 1966, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse; trad. it. 2000, *Semantica strutturale. Ricerca di metodo*, Roma, Meltemi.
- Greimas A. J., 1968, «Per una semiotica del mondo naturale», in Greimas 1970, pp. 49-94.
- Greimas A. J., 1970, *Du Sens*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1996, *Del senso*, Milano, Bompiani.
- Greimas A. J., Courtès J., 1979, *Sémiotique – Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it. 2007, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori.
- Greimas A. J. y Fontanille J., 1991, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1996, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani.
- Hjelmslev L., 1961, *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Winsconsin; trad. it. 1968, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Laclau E., 2005, *On Populist Reason*, London – New York, Verso.
- Lotman J. M., 1970, «Proposte per il programma della 'IV Scuola estiva sui sistemi modellizzanti secondari'», in AA. VV. 1979, *La semiotica nei*

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

Paesi slavi, edición de C. Prevignano, Milano, Feltrinelli, pp. 190-193 (también en Lotman 2006).

Lotman J. M., 1980, *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Roma-Bari, Laterza.

Lotman J. M., 1985, *La Semiosfera*, Venezia, Marsilio.

Lotman J. M., 1992, «Tekst i poliglotizm kul'tury», in *Izbrannye stat'i*, tomo I, Tallin, Aleksandra; trad. esp. 1996, «El texto y el poliglotismo de la cultura», in *La semiosfera. Vol. I. Semiótica de la cultura y del texto*, edición de D. Navarro, Madrid, Cátedra, pp. 83-90.

Lotman J. M., 1993, *Kul'tura i vzryv*, Moskva, Gnosis; trad. it. 1993, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli.

Lotman J. M., 1994, *Cercare la strada*, Venezia, Marsilio.

Lotman J. M., 1998, *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiotica delle arti e della rappresentazione*, Bergamo, Moretti&Vitali.

Lotman J. M., 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, edición de F. Sedda, Roma, Meltemi.

Lotman J. M., Uspenskij B. A., 1973, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani (1975).

Marrone G., 2006, «Le monde naturel, entre corps et cultures», in *Protée*, vol. 34, n. 1, Andrée Mercier ed.

Pastoureau M., 2004, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 2005, *Medioevo simbolico*, Roma-Bari, Laterza.

Ricoeur, P., 1983, *Temps et récit. Tome I*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1994, *Tempo e Racconto. Volume 1*, Milano, Jaca Book.

Sedda F., 2006, «Imperfette traduzioni», introducción a J. M. Lotman 2006, pp. 7-70; [trad. esp. 2009, «Imperfectas traducciones», *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura* Nº 11-12-13 (2008/2009). ISSN 1696-7356. Traducción de Mirko Lampis. <<http://www.ugr.es/local/mcaceres/entretextos/entre11-12/pdf/sedda.pdf>>]

Sedda F., 2007, *La vera storia della bandiera dei sardi*, Cagliari, Condaghes.

Torop P., 1994, «Tartuskaja shkola kak shkola», in *Lotmanovskij sbornik*, Moskva, Ic-Garant, pp. 223-239; trad. it. 2007, «La Scuola di Tartu come scuola», in *Semiotiche*, 5/07, «Semiotica – Cultura – Conoscenza», Torino, Ananke [versión en italiano de Mirko Lampis, tomada de la trad. esp. «La Escuela de Tartu como escuela». *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura* Nº 4 (2004). ISSN

Franciscu Sedda *Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas*

1696-7356. Traducción del ruso al español de Klaarika Kaldjärv.
<<http://www.ugr.es/local/mcaceres/entretextos/pdf/entre4/torop4.pdf>>].

Violi P., 1997, *Significato e esperienza*, Milano, Bompiani.

© Franciscu Sedda, 2009-2010. © Mirko Lampis, de la traducción. El *copyright* de los artículos publicados en *Entretextos* pertenece a sus autores, del mismo modo que, en el caso de las traducciones, los derechos de las mismas pertenecen a los traductores. Los artículos pueden ser enlazados o reproducidos electrónicamente para fines docentes e investigadores, sin alteraciones e indicando su procedencia. Se debe citar la dirección electrónica (URL), así como el nombre del autor —y del traductor, dado el caso—, cuando se reproduzca, distribuya o comunique públicamente el contenido de estas páginas, en todo o en parte. En el caso de una reproducción total en internet o en revista impresa, se debe obtener autorización expresa de *Entretextos*, así como del autor —y al traductor, dado el caso— o de quien posea los derechos de autoría o de traducción. Se prohíbe la reproducción total de artículos en formato de libro impreso sin permiso previo por escrito de *Entretextos*.

Cómo citar este documento:

Franciscu Sedda. «Intersecciones de lenguajes, explosiones de mundos. Una rima fundacional entre el último Lotman y el primer Greimas». *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*. Nº 14-15-16 (2009/2010). ISSN 1696-7356.
<<http://www.ugr.es/~mcaceres/entretextos/entre14-16/pdf/sedda.pdf>>