



# Semiótica y hermenéutica: reflexiones metodológicas en base al concepto de signo equívoco.

DOI 10.24308/IASS-2019-1-030

*Dra. Roxana Cecilia Ynoub*  
Universidad Nacional de Buenos Aires.  
Universidad Nacional de La Plata /Lanús.  
roxanaynoub@gmail.com

## 1. Semiótica y hermenéutica en la tradición filosófica.

Para ciertas corrientes filosóficas «semiótica y hermenéutica» constituyen dominios no sólo distantes sino también difícilmente conciliables. Probablemente fue Michel Foucault quien mejor expresó esa antinomia, cuando sostuvo que “semiología y hermenéutica son dos feroces enemigos” (2010: 49). Si en su momento Nietzsche declaró que “*no hay hechos, sino interpretaciones*”, podría adjudicarse a Foucault una actualización de esa sentencia en los siguientes términos: *no hay signos, sino interpretaciones*. En sus palabras: “Una hermenéutica que se ciñe a una semiología tiende a creer en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, la infinitud de las interpretaciones, para hacer reinar el terror del índice, y sospechar del lenguaje” (*ibidem*).

Estas posiciones se remontan cuanto menos al siglo XIX, a partir, precisamente, del camino abierto por Nietzsche. En el siglo XX fue Heidegger quien continuó esa tradición, distanciándose así de los esfuerzos que desde Schleiermacher y Dilthey, bregaban por una fundamentación metódica para las ciencias del espíritu (las actuales ciencias sociales y humanas). Heidegger abandona la hermenéutica regional de sus predecesores, para refundarla como una ontología fundamental, o –como también se la ha definido- una «hermenéutica de la existencia». Más tarde Gadamer, discípulo de Heidegger, aunque recupera en parte el interés por la problemática más diltheyana de una hermenéutica para las ciencias del espíritu, separa expresamente a la hermenéutica de cualquier pretensión metódica. En su obra más importante

“Verdad y Método” (1960), confronta la cuestión de la verdad (del sentido) con la del método (de la ciencia). (Ricoeur2003; Gadamer1992; Beuchot1996;Grondin 2003).

Para las muchas vertientes que continuaron estas tradiciones, los desarrollos de la semiótica se identificaron con la racionalidad epistémica positiva de la ciencia. Frente a la vocación formalista de la semiótica, la hermenéutica se proclamó orientada por el *sentido* siempre abierto y en constante fuga, en un deslizamiento de actualización interpretativa permanente.

Sin pretender saldar las complejidades que se abren en torno a los debates comentados, nos proponemos aportar aquí una perspectiva que permita, sino conciliar las posiciones, al menos delimitar criterios para articular algo del orden del método de investigación y la semiótica, con el campo de la interpretación hermenéutica.

## 2. «Uso vs. Interpretación» de los textos.

Nos serviremos para situar el tema de una disquisición planteada por Umberto Eco en torno a la cuestión de los “límites de la interpretación” (y los “riesgos” de la sobre-interpretación). Para Eco el asunto se dirime en términos de «*uso versus interpretación de los textos*». Si se admite que el texto es portador de un sistema de significación subyacente (es decir, si se admite, una “intención” del texto), hay interpretación<sup>1</sup>. De lo contrario, si lo que el texto dice resulta de lo que los destinatarios descubren en virtud de sus propios sistemas de expectativas, entonces hay “usos del texto” (Eco1995).

De las muchas controversias que motivó esta posición, resultan especialmente relevantes las críticas de Rorty, tal como son comentadas en el siguiente pasaje:

(...) En su comentario sobre Eco, Rorty se muestra en desacuerdo con la distinción entre «interpretación y uso» de un texto. Considera que Eco se aferra a la noción de que un texto tiene una naturaleza y que la interpretación legítima supone intentar iluminar de algún modo esa naturaleza, mientras que él nos apremia a olvidar la idea de descubrir «Cómo es Realmente el Texto» y, en cambio, a pensar en las diversas descripciones que, en función de nuestros diversos propósitos, nos resulta útil darle” (Collini1995:20; las mayúsculas son del autor).

El asunto resulta de crucial relevancia para el tema que nos convoca. Una síntesis muy ajustada de los problemas que convoca y útil a los fines de nuestra reflexión, puede situarse en los siguientes términos:

---

<sup>1</sup> Adviértase que en este contexto el término “interpretación” adquiere una connotación distinta a la que le dimos al comienzo de este escrito (al referirnos a Foucault). Alude aquí al “sentido presupuesto del texto” (equivalente a la noción de «significado codificado del signo», al que nos referimos previamente).

- ¿un texto es algo que se encuentra o es algo que se hace?
- ¿el texto tiene una intención comunicativa y el lector o lectora debe ir al encuentro de ella, o, por el contrario, no hay texto hasta tanto se actualice un potencial sentido de él, en el acto de su interpretación?

Si bien, como lo señalamos, no pretenderemos saldar las complejas cuestiones que esos interrogantes abren, nos proponemos ubicar algunas coordenadas que, a nuestro juicio, permiten acercar la cuestión del método al campo de la interpretación, o al propio campo hermenéutico.

Postularemos en primer término que, si se acepta la perspectiva del “*uso de los textos*” conforme con la cual la intención del texto es la intención del lector empírico, ello no exime de justificar y eventualmente validar —en base a los mismos textos y contextos— cuáles son los elementos que objetivamente la sustentan. Aceptar este criterio, es compatible con las tesis que proclaman el derecho a las “múltiples lecturas” y con la idea de una re-apertura siempre potencial de un texto, en tanto su sentido puede actualizarse en función de imprevistos contextos o condiciones de circulación.

Lo que se pide es que, si la interpretación se postula en el marco de un trabajo de investigación disciplinar, ella se justifique a partir de los elementos que el propio material autoriza. Dicho de otra manera: se pretende que esas interpretaciones o lecturas sean no sólo *opinables*, sino también *discutibles*.

De acuerdo con Juan Samaja, la distinción entre “discutible” y “opinable” estriba precisamente, en la diferencia que media entre la posibilidad de ofertar evidencia a favor de cierta posición, frente a la mera defensa subjetiva de ella. Dicho de otro modo, la interpretación se torna “discutible” si pueda ser puesta a consideración y revisión de otros a partir de elementos que resulten intersubjetivamente referenciables.

Conforme con ello, en lo que sigue nos proponemos poner a consideración criterios que permitan situar el alcance de lo que definimos como *hipótesis hermenéuticas*; y, a partir de ellos, evaluar también criterios para su tratamiento y contrastación. Desde estas delimitaciones retomaremos de igual modo, la reflexión entre «semiótica y hermenéutica».

### **3. Criterios para una definición de «hipótesis hermenéuticas».**

En lo que respecta a los criterios que debería cumplir una *hipótesis hermenéutica* consideramos los siguientes:

- En primer término, estas hipótesis compartirían las mismas exigencias que se piden para toda hipótesis sustantiva: sus contenidos deben mostrarse coherentes e integrados a un cuerpo teórico y eventualmente a teorías de alcance general, que se han explicitados (como parte del marco de referencia conceptual), o son explicitables (como parte del desarrollo interpretativo).

- Lo que interesa remarcar en este caso es que ninguna técnica (de análisis discursivo, o de la semiótica en general) puede sustituir a la teoría en la tarea interpretativa. Si toda interpretación supone *deslizamiento de sentido*, comore-significación de un sentido primario del texto, ese deslizamiento requiere entonces de cuerpos o modelos teóricos que la hagan posible. Una especialista en «análisis de contenido» expresa esta idea en los siguientes términos:

La lectura del analista de contenido de las comunicaciones no es, o no es sólo, una lectura «al pie de la letra», sino la puesta a punto de un sentido en segundo grado. No se trata de atravesar por los significantes para captar los significados, como en el desciframiento normal, sino de alcanzar otros «significados» de naturaleza psicológica, sociológica, política, histórica, etc. a través de significantes o significados (manipulados). (Bardin1986:31).

Conforme con ello, los significados de “primer grado” (en términos de Bardin), se transforman en significantes para un significado de segundo grado, cuando son interpretados en el marco de alguna teorización o modelo conceptual. De modo tal que, sino se dispone de modelos teóricos en los que proyectar las re-lecturas o deslizamientos de sentidos, las meras técnicas (cualesquiera sean ellas), no podrán sustituir esa carencia.

- Otra condición que deben cumplir las hipótesis hermenéuticas, tal como pretendemos delimitarlas aquí, será que el fenómeno que se aborde ostente estatuto «significante». En principio no hay materialidad *signicas per se*. Se tornan tales en tanto advienen a una función significante. Es decir, si hacen posible el re-envío de sentido o –en términos peircianos- “se ponen en lugar de otra cosa, para alguien” (lo que los torna a un tiempo *transparentes y opacos*). (Récanati 1981:15).

- Pese a lo señalado en el punto anterior, la función de reenvío se presenta en este dominio de modo peculiar. Estrictamente el signo no se transparenta completamente. Captura desde su materialidad para *mostrar y ocultar*, tal como lo propone Paul Ricoeur en su definición de «*signo equívoco*»<sup>2</sup>o «*simbólica*»: “Restrinjo deliberadamente la noción de *símbolo* a las expresiones de doble o múltiple sentido, cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples” (2003:15).

El rasgo distintivo de la equivocidad que propone Ricoeur estriba precisamente, en que esta *simbólica* “muestra ocultando”.

Entre dominios específicos encuentra este tipo de simbólica: por una parte, en el del “lenguaje de lo sagrado”; es decir, el dominio de los mitos, los ritos y la narrativareligiosa. Por otra, en el de la significación “onírica”, tal

<sup>2</sup> La acepción que le dará Paul Ricoeur al concepto de “signo equívoco” no se corresponde estrictamente ni con la noción de polisemia ni con la figura de la antanaclasis de la retórica.

como la tematiza el psicoanálisis, en tanto expresa la “arqueología privada del durmiente”. En tercer término, en el de la “imaginación poética”, considerando que el poeta hace de la imagen un asunto lingüístico, o, dicho de otro modo, expresa imágenes lingüísticamente.

En estos tres ámbitos el símbolo funciona de manera *equivoca*; ya que la significación de primer grado reenvía a nuevas significaciones, cuyo develamiento exige de un trabajo hermenéutico.

- Finalmente, el material significante debe presentarse como un “sistema complejo” es decir, como una totalidad internamente diferenciada”. De modo tal que, cada componente del sistema, adquiera inteligibilidad en la perspectiva de su participación (o su función) en la totalidad en que participa.

Conforme con estas definiciones, una hipótesis hermenéutica se formulará como una conjetura que estipula potenciales sentidos latentes –de segundo o “*n*” grados (Bardin 1986) –, inferidos a partir de la proyección del sentido manifiesto sobre algún modelo teórico desde el que cobran esa nueva inteligibilidad. Concomitantemente, el material de análisis deberá ostentar las propiedades de los signos equívocos descriptos por Ricoeur.

Desde un punto de vista lógico-inferencial, la hipótesis hermenéutica se sustenta en una *analogía* entre el sistema significante (es decir, el material analizado) –concebido como totalidad relacional/funcional– y el sistema interpretado o significado –en base al modelo teórico de referencia–. Su contrastabilidad, en cambio, se apoya en *inferencias abductivas* (Peirce, 1958; Samaja, 2003), en tanto se deberán identificar las “correspondencias funcionales entre los componentes (indicios) del sistema significante y los componentes (elementos) del sistema interpretante.

En esa dirección entendemos que puede cobrar nueva luz la relación entre *semiótica y hermenéutica*. Los recursos semióticos estarían especialmente comprometidos en la operacionalización y definición de criterios indicadores, en base a los cuales se realiza el tratamiento analítico (momento predominantemente abductivo). Mientras que lo hermenéutico estaría comprometido en la formulación o ideación de la hipótesis (por vía predominantemente analógica).

De esa manera, y desde una perspectiva metodológica, los recursos semióticos quedarían vinculados al contexto de justificación, mientras que lo hermenéutico estaría involucrado en el contexto de descubrimiento.

#### **4. Un ejemplo a modo de ilustración: la interpretación de los rituales de festejo de cumpleaños.**

A los efectos de precisar y ampliar los desarrollos presentados previamente, los comentaremos en el marco de un ejemplo ilustrativo. El ejemplo refiere a una hipótesis interpretativa sobre los “rituales” que se llevan adelante en los festejos de cumpleaños, tal como se los practican en nuestro medio cultural.

Elegimos este material por la simplicidad que presenta, y porque corresponde a uno de los dominios en que funcionan los *signos equívocos* en la acepción que les otorga Ricoeur.

Las preguntas que orientan este análisis podrían formularse en los siguientes términos:

- *¿Qué sentido se vehiculiza en un ritual como el de la “torta de cumpleaños”?*

O, dicho en términos de la simbólica de Ricoeur

- *¿Qué muestra y qué oculta ese ritual?*

La respuesta que vamos a proponer surge de una interpretación dada por el Prof. Juan Samaja, que a su turno se inspira en una audaz teoría del antropólogo René Girard. La hipótesis que postula Samaja conjetura que dichos rituales constituyen desplazamientos (o transfiguraciones) de un “ritual de sacrificio expiatorio”.

Como lo hemos señalado, toda hipótesis hermenéutica debiera inscribirse en una referencia teórica de la que surge su “modelo interpretante” –en este caso, como queda dicho, esa referencia proviene del campo antropológico.

Dada la complejidad de la teoría de Girard (y considerando los fines meramente ilustrativo-metodológicos que perseguimos en este trabajo), nos limitamos a esbozar algunos elementos que permitan situar los fundamentos de la interpretación que proponemos.

El núcleo de su tesis postula que el origen de la cultura se funda en arcaicos mecanismos destinados a poner coto a la violencia estructural que moviliza la vida gregaria (como resultado de lo que llamará la *“pulsión mimética”*). Según su concepción, esta violencia no remite a un acontecimiento acaecido en el pasado, sino que se constituye como violencia latente, estructural y presente en todo vínculo social. La cultura despliega un sinnúmero de rituales destinados a paliar, mitigar e incluso a encubrir esta pulsión violenta. Según Girard es posible rastrear en mitos, ritos, narrativas religiosas, los diversos mecanismos en los que se despliega culturalmente esta tramitación de la violencia. El “ritual sacrificial” constituiría un caso paradigmático, ya que a través de él se descarga sobre una víctima propiciatoria la potencial violencia colectiva (Girard 1982, 1984, 1986).

Si bien es difícil justificar en estas pocas líneas los supuestos de la teoría de Girard que fundamentan la hipótesis propuesta, por el momento nos limitaremos a precisarla en términos del análisis específico del “ritual expiatorio”. Para ello comenzaremos por examinar los componentes que, de modo genérico caracterizan a un ritual expiatorio, para evaluar luego si estas características están presentes en el ritual analizado:

- Por una parte tenemos a la “víctima” sobre la que recae el sacrificio: debe ser un ser viviente en tanto el ritual consiste en su sacrificio (o eventualmente, en un objeto que lo represente).

- La víctima por lo general es preparada, en ocasiones incluso, acicalada o adornada para el ritual.
  - El ritual consiste en una ceremonia en la que se realiza el sacrificio. Este debe realizarse en presencia del grupo, se trata de una ceremonia social, colectiva.
  - Luego del sacrificio el grupo introyecta efectiva o simbólicamente a la víctima.
  - La realización del ritual tiene efectos consagradorios para el grupo y/o para algunos de sus miembros<sup>3</sup>.
- Esquemáticamente la secuencia se presentaría en los siguientes términos

|                       | Estado <sub>1</sub>                    | Estado <sub>2</sub>   | Estado <sub>3</sub>    |
|-----------------------|--|---|------------------------|
| <b>Modelo Teórico</b> | Elección y acicalamiento de la víctima | Sacrificio ritual (a carga de un sujeto elegido para el acto) | Introyección colectiva |

Tabla 1: Esquema de la secuencia de acciones característica de un “ritual expiatorio”.

Hasta aquí tendríamos entonces las referencias del “modelo teórico” en el que pretendemos apoyar –y proyectar- la hipótesis interpretativa.

Esa proyección, según nuestro criterio, hace parte de su contrastación. La tarea consiste en poner en correspondencia los componentes del material significativo (en nuestro caso los elementos que componen la festividad/ritual de la torta de cumpleaños) considerando la función que cada uno de ellos cumple conforme a su equivalencia funcional con el modelo.

De acuerdo a estos criterios, examinamos ahora las referidas correspondencias serían las siguientes:

- El objeto o el “cuerpo” de la víctima, correspondería a la torta misma.
- Se podría objetar que la torta no tiene vitalidad: no se puede cumplir en

<sup>3</sup> Aunque no podemos desarrollar aquí todo los fundamentos de estas ideas, interesa señalar que, según el propio Girard, buena parte de este ritual –que vincula un sacrificio con una expiación- se encuentra por ejemplo, en el sacramento de la eucaristía, según se practica en varias tradiciones religiosas de origen cristianas: el grupo introyecta a la víctima, la sangre y el cuerpo del Señor son los símbolos a través de los cuales se realiza esa identificación. Beber de su sangre comer de su cuerpo: para el creyente se “transubstancian” en el pan y el vino el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero esta introyección debe realizarse en el marco de un ritual culturalmente instituido, ante representantes que validan esa experiencia, le imprimen esa connotación sagrada, y, de modo especial, en el marco de una experiencia colectiva, es decir, en comunión con los restantes miembros del grupo.

ella el acto sacrificial. Sin embargo, aparece un elemento que cumple la función simbólica de lo vital, ya que se presta al acto de su anulación. Este elemento es el del “fuego de las velas”.

- La equivalencia también aparece en el acicalamiento: la torta se adorna, se decora y esto forma parte de los preparativos del ritual.

- De acuerdo con esta hipótesis, el equivalente al acto sacrificial propiamente dicho, correspondería al acto de “apagar las velas”. Y éste se cumple también en presencia del grupo, aunque lo protagoniza el sujeto “elegido” /homenajead.

- Luego, la torta es consumida por el grupo: la torta se comparte y se come grupalmente.

- Por último, se puede reconocer también la función consagratoria del acto ritual: las velas que se apagan representan la vida pasada, la vida ya vivida, pero al mismo tiempo y por el mismo acto se abre la nueva vida. Los años cumplidos se cumplen –en el marco de este ritual- cuando se apagan las velas. Tiene así una función consagratoria.

Esquemáticamente las equivalencias entre el modelo y el caso analizado podrían presentarse de la siguiente manera:

Tabla 2: Esquema comparativo de la secuencia de acciones característica de un “ritual expiatorio” y del ritual de la “torta de cumpleaños”.

|   | Estado <sub>1</sub>                       | Estado <sub>2</sub>  | Estado <sub>3</sub>         |
|---|---|--|-----------------------------|
|   |   |  |                             |
| <b>Modelo Teórico</b><br>(Ritual sacrificial)                   | Elección y acicalamiento de la víctima    | Sacrificio ritual (a carga de un elegido para el acto)             | Introyección colectiva      |
|   | ↕   | ↕  | ↕                           |
| <b>Material significativo 1</b><br>(Ritual torta de cumpleaños) | Preparación y decoración del pastel/torta | Se apaga el fuego de las velas (protagonizado por el homenajead/a) | Consumo grupal de la torta. |
|   |   |  |                             |

Conforme al análisis expuesto, el proceso analítico consistiría entonces en identificar cada uno de los componentes que constituyen el “acto sacrificial”

y proponer la “equivalencia funcional” con los elementos que caracterizan al ritual/festividad analizado. Dichos elementos se ordenan según la función que cumplen en lo que podríamos llamar el *sistema simbólico* respectivo (ya que, como dijimos, los símbolos reconocen complejidad interna).

La equivalencia funcional supone entonces que una misma función pueden cumplirla elementos materialmente muy disímiles: su valor es sólo “significante”, y la significación surge por el lugar que ocupan en el sistema simbólico como un todo. Así, por ejemplo, postular la equivalencia entre «la vida» y el «fuego de las velas» se habilita por el contexto en que esa equivalencia queda trazada.

Advertimos que este proceder se corresponde con el tratamiento analógico-abductivo al que nos referimos previamente: las velas o las llamas en sí mismas y por sí mismas no representan necesariamente al elemento vital. Sin embargo, en la perspectiva del contexto en que se interpretan adquieren esta potencial significación. Es por referencia al contexto que el elemento significativo (considerado como un rasgo o indicio) adquiere el estatuto de un significado concreto (como caso).

En esta dirección la semiótica brinda también recursos de utilidad para esta validación interpretativa. El concepto de *semema*—en la acepción que le da Greimás al término<sup>4</sup>— puede entenderse como la potencialidad semántica que porta un significante. Esta potencialidad se extrae del análisis de los múltiples contextos en que ella se realiza.

Efectivamente estos sememas se constituyen en las “unidades de sentido” que una determinada comunidad de hablantes selecciona como relevantes para organizar el campo de significación del universo que los rodea. A su turno, estas unidades de significación contextual permiten postular la referencia a un campo de permanencia semántica, sobre las variaciones de superficie del discurso. Así por ejemplo, si en una comunidad de hablantes se utilizan expresiones como:

“estar a la cabeza” / “encabezar” / “ir a la cabeza” / “ponerse a la cabeza”, etc.

se puede afirmar que todas ellas remiten a un mismo campo de significación, o a una misma acepción del término “cabeza”, que corresponde a la que la refiere como “parte superior de...” (un cuerpo, un grupo, una fila, etc.). Esta acepción definiría un *semema*. Pero a su turno, podrían identificarse otra serie de usos en los que se explota otra región semántica del mismo término, como podría ser:

“cabeza dura” / “darse de cabeza...” / “romperse la cabeza...” / “cabezón...”

---

<sup>4</sup>Remarcamos la referencia al enfoque de Greimás porque no se corresponde con otras definiciones del mismo término—como por ejemplo la que utiliza Pottier. (Greimás y Courtés 1990: 358 y ss.).

En los que se explota otra significación vincula a “resistencia a...o dureza...” (tanto en aspectos materiales como actitudinales).

Lo mismo puede reconocerse entonces para el lexema «*fuego*»: éste porta un sin número de significaciones potenciales vinculadas a la vida, pero también a la muerte, al riesgo, al alerta, a la pérdida, a la cocción, entre otras:

Semema 1:

“pasión, ardor amoroso...”

Semema 2:

“vida, vitalidad, vigor...”

Semema 3:

“amenaza, temor, daño...”

De esa potencialidad de significación, cada contexto explota algunas de ellas. En el caso que estamos considerando, se actualiza la acepción que remite al “elemento vital”.

El tratamiento seguido hasta aquí, ilustra –como lo adelantamos– el momento analítico que hace parte de la validación interpretativa.

Lo definimos como “validación intra-sistémica”, ya que se destina a poner en evidencia la efectiva correspondencia entre el modelo teórico que articula con la hipótesis, y el material analizado (al interior de un mismo *sistema simbólico*), examinando la equivalencia funcional de los componentes que corresponden a cada uno.

La diferenciamos de la validación “inter-sistémica”, que refiere a la puesta en correspondencia con otros materiales equivalentes, los que, en caso de constatarse, robustecerían la evidencia a favor de la hipótesis interpretativa.

En el caso que nos ocupa, un ejemplo de equivalencia inter-sistémica, la encontramos en el «ritual de la piñata»<sup>5</sup>. Esta práctica consiste en golpear hasta destruir, un objeto ornamentado, que contiene golosinas o pequeños regalos dentro. Por lo general es el homenajeado/a el que lleva adelante la tarea de destruir a la piñata (que cuelga de algún soporte), golpeándola fuertemente con un palo u objeto equivalente. Como en el caso de la torta de cumpleaños, una vez “sacrificado” el objeto, el grupo que participa del ritual se sirve y comparte los frutos que brotan del “cuerpo de la víctima”. En algunas culturas (y probablemente en el origen de este ritual) la piñata representa a un animal de campo, como una cabra, oveja o equivalente.

---

<sup>5</sup> El análisis de los orígenes de la ceremonia de la piñata resulta muy revelador para el análisis que estamos siguiendo en este trabajo. Por razones de espacio no podemos detenernos en él, por lo que sólo hacemos referencia a sus aspectos actuales, que resultan útiles para los fines de nuestra reflexión.

De modo que también aquí, nos encontramos ante un “sacrificio” simbólico, equivalente al de la torta de cumpleaños, en el que se identifican las mismas funciones, aunque manifestadas en distintos elementos expresivos.

Esa nueva equivalencia funcional, se puede esquematizar de la siguiente manera:

|   | Estado <sub>1</sub>                       | Estado <sub>2</sub>  | Estado <sub>3</sub>   |
|---|---|--|---|
|   |   | →  | →   |
| <b>Modelo Teórico</b><br>(Ritual sacrificial)                   | Elección y acicalamiento de la víctima    | Sacrificio ritual (a carga de un elegido para el acto)                       | Introyección colectiva  |
|   | ↕   | ↕  | ↕   |
| <b>Material significativo 1</b><br>(Ritual torta de cumpleaños) | Preparación y decoración del pastel/torta | Se apaga el fuego de las velas (protagonizado por el homenajeado/a)          | Consumo grupal de la torta.                                       |
|   |   | →  | →   |
| <b>Material significativo 2</b>                                 | Preparación y ornamentación de la piñata  | Golpes y destrucción de la piñata (por lo general a cargo del homenajeado/a) | Apropiación y consumo de lo contenido en el “cuerpo” de la piñata |
|   |   | →  | →   |

Tabla 3: Esquema comparativo de la secuencia de acciones característica de un “ritual expiatorio”, del ritual de la “torta de cumpleaños” y del “ritual de la piñata”.

Además de estos casos que permiten identificar equivalencias *bis a bis* entre sus componentes, resulta posible identificar otros rituales celebratorios que, aunque no presentan esta equivalencia formal, expresan también un contenido violento, incluso menos sublimados que el que se manifiesta en los rituales comentados. Entre ellos se pueden considerar el «tirón de orejas», la malteada, el azote a un árbol que representa a la persona del homenajeado. Cada una de estas prácticas varía de una cultura a otra, pero en todas ellas se advierten los mismos elementos agresivo-expiatorios, en tanto el acto tiene al mismo tiempo la forma de un reconocimiento cuanto de un castigo.

Llegados a este punto, resta precisar aún, las condiciones de contrastabilidad de estas hipótesis, bajo qué circunstancias podrían ser refutadas.

Postularemos en tal sentido que, los potenciales falsadores de este tipo de hipótesis, se darían cuando:

- a) Se dispone de una interpretación alternativa (a la postulada en la hipótesis original) que muestre mayor coherencia con la teoría de referencia, o que resulte más consistente con algún elemento empírico (material interpretado), integrando elementos que la interpretación original no contemplaba, o
- b) cuando se presentan condiciones o contextos en que la interpretación propuesta (como hipótesis) se torna incoherente (con el modelo teórico en que se asienta) o inconsistente con algún elemento/aspecto del material interpretado.

En esa dirección, y como lo hemos postulado en otro lado, más que aceptar o rechazar una hipótesis, en el sentido epistemológicos tradicional, en este terreno se puede hablar de grados o condiciones de admisibilidad de la misma. Dicha admisibilidad vendría dada por la coherencia interna que vincula a la hipótesis con el marco conceptual desde el cual se la deriva; y de la consistencia empírica, que se alcanza a partir de las abducciones que sustentan las interpretaciones que se ofrecen como evidencia a su favor (Ynoub, 2012)<sup>6</sup>.

Por lo demás, dado que la interpretación se sustenta en inferencias analógicas/abductivas, no resulta posible postular carácter apodíctico a ninguna lectura interpretativa. Efectivamente la abducción encuentran límites desde el punto de vista de su validez formal, precisamente porque las conclusiones son solo “plausibles”, pero nunca necesarias (cualquiera sea el valor de verdad de las premisas).

Pese a ello, consideramos que las distintas especificaciones que hemos esgrimido para la validación y contrastación de estas hipótesis, constituyen criterios que permitan tornarlas *discutibles* bajo condiciones lógicas y metodológicamente fundadas.

Finalmente, consideramos que en esa dirección *semiótica y hermenéutica* dejan de ser feroces enemigos, para integrarse simplemente con énfasis diferentes, en diferentes funciones y momentos en la investigación interpretativa.

## Bibliografía

---

BARDIN, Lawrence. 1986. *Análisis de contenido*. Madrid. Ed. Akal/Universitaria.

BEUCHOT, Mauricio. 1996. *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

---

<sup>6</sup> Esta posición deja abierta también la posibilidad, como lo hemos adelantado, a las múltiples lecturas que puedan proponerse a partir de un mismo material-significante.

COLLINI, Stefn. 1995. "Introducción". En U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*. Nueva York: Cambridge University Press.

ECO, Umberto. 1995. *Interpretación y sobreinterpretación*. Nueva York: Cambridge University Press.

GADAMER, Hans-Georg. 1993. *Verdad y Método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

GRONDIN, Jean 2008. "¿Qué es la hermenéutica?" Madrid: Herder.

FOUCAULT, Michel. 2010. *Nietzsche, Marx, Freud*. Buenos Aires: Ed. Anagrama.

GIRARD, René. 1983. *La violencia y lo sagrado*, Traducción de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona,

----- . 1984. *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona: Gedisa.

----- . 1982. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Traducción de Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme.

----- . 1986. *El chivo expiatorio*. Traducción de Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama.

GREIMAS, Algirdas Julius & COURTES, Joseph. (1990) *Semiótica. Diccionario razonado de la Teoría del Lenguaje*. Madrid: Gredos.

PEIRCE, Charles. 1958. *Selected Writings*. New York: Dover Publications, Inc;

RÉCANATI, F.; 1981. *La transparencia y la enunciación. Introducción a la pragmática*. Buenos Aires: Ed. Hachette.

RICOEUR, Paul. 2003. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos sobre hermeneútica*. D. Fondo de Cultura. Madrid, España.

SAMAJA, Juan. 2003. "El papel de la hipótesis y de las formas de inferencia en el trabajo científico". En *Los caminos del conocimiento*. Inédito.

YNOUB, Roxana. 2012. "Hermenéutica y Metodología" en Esther Díaz, (comp.) *"El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas."* Buenos Aires: Ed. Biblos y Universidad Nacional de Lanús.