Rodrigo Browne Sartori es Doctor en Comunicación. Actualmente es profesor e investigador del Instituto de Comunicación Social de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile (Valdivia).

"Semiosis antropófaga, semiótica, comunicación y postestructuralismo juega en la inestabilidad de la semiosis, es decir, con la im-posible pretensión de finalidad significante. La semiótica es desafiada por el postestructuralismo y éste "orillado" por la antropofagia que inestabiliza cualquier condición de significado. No es una intervención anti-colonial, pero sí un desafío al sustento de la modernidad-colonial. No es un texto post o decolonial, pero si una subversión a los imperativos de un occidente que se desgarra a sí mismo. Es un tránsito o un recorrido no lineal o rizomático. Una deconstrucción que como un "clamor" hurta las llaves de la puerta "académica"."

Víctor Silva Echeto

Centro Internacional de Estudios
EPISTEMOLOGÍAS DE FRONTERA Y ECONOMÍA PSICOPOLÍTICA DE LA CULTURA

Semiosis antropófaga

Rodrigo Browne Sartori

RODRIGO BROWNE SARTORI

SEMIOSIS ANTROPÓFAGA

Semiótica, comunicación y postestructuralismo

EDICIONES
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
Doctorado en Comunicación
Universidad Austral de Chile
Conocimiento y Naturaleza

SEMIOSIS ANTROPÓFAGA:
SEMIÓTICA, COMUNICACIÓN Y POSTESTRUCTURALISMO

Rodrigo Browne Sartori

SEMIOSIS ANTROPÓFAGA: SEMIÓTICA, COMUNICACIÓN Y POSTESTRUCTURALISMO

Rodrigo Browne Sartori

Ediciones Universidad de La Frontera
2018

Ediciones Universidad de La Frontera

Rector
Mg. Sergio Bravo Escobar

Vicerrector Académico
Dr. Rubén Leal Riquelme

Director de Extensión y Formación Continua
Dr. Nelson Araneda Garcés

Coordinador de Ediciones
Sr. Luis Abarzúa Guzmán

Comité Editorial
Dr. Francisco Sierra Caballero - Universidad de Sevilla, España.
Dra. Florencia Saintout - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
Dr. Evandro Vieira Ouriques - Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.
Dr. Pablo Bilyk - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

ISBN: 978-956-236-344-0

Índice

Prólogo 9

Semiosis antropófaga: semiótica,
comunicación y postestructuralismo 13

Introducción 15
1. Hacia una antropófaga *semiosis ilimitada* 23
2. La emancipación del significante: *différance* y *lógica del sentido* 27
3. La codificación de las interpretaciones 39
4. De la enciclopedia intertextual a la hipertextualidad 49
5. Hipertextualidad informática o *(ciber)hipertextualidad* 59
6. *Semiosis ilimitada-antropófaga*: ¿semiosis
hermética y/o deconstrucción? 67
7. Antropofagia sígnica como ENTRE 75
8. *In-between* / Intermedios y el tercer espacio 83

Referencias bibliográficas 97

A los estudiantes de los Magister en Comunicación UACh-UFRO,
por hacer que este debate no tenga límites

A Hilda

Prólogo

Una semiótica *fuera* de la semiótica

Víctor Silva Echeto

Universidad de Zaragoza

A Luana, una chilena en la extranjería

"En Montevideo hay poetas, poetas, que sin bombos ni trompetas, trompetas, van saliendo de recónditos altillos, altillos, de paredes de silencio, de redondas con puntillos. Salen de agujeros mal tapados, tapados, y proyectos no alcanzados, cansados, cansados, que regresan en fantasmas de colores, colores, a pintarte las ojeras, y pedirte que no llores. Tienen ilusiones compartidas, partidas, pesadillas adheridas, heridas, cañerías de palabras confundidas, fundidas, a su triste paso lento por las calles y avenidas. No pretenden glorias, ni laureles, laureles, solo pasan a papeles, papeles, experiencias totalmente personales, zonales, elementos muy parciales, que juntados no son tales (…) Andan por las calles los poetas, poetas, como si fueran cometas, cometas, en un denso cielo de metal fundido, fundido, impenetrable, desastroso, lamentable y aburrido. En Montevideo hay biromes, biromes, desangrada en renglones, renglones, de palabras retorciéndose confusas, confusas, en delgadas servilletas, como alcohólicas reclusas…"

Leo Masliah

I

Umberto Eco, en su *Tratado de Semiótica General*, la definía, de forma irónica, como la teoría de la mentira. El teórico italiano pasaba de una etapa inicial centrada en aplicar la teoría de la información a la estética (en sus primeros textos), la cultura popular y al debate sobre apocalípticos e integrados, a una posterior que intentaba sistematizar la nueva ciencia. Eso sí, con la ironía como su desafío. Como golpes de efecto que, hasta su muerte, aplicó, no dejaba de provocar esa referencia de Eco, integrada en uno de los manuales más referenciales de la semiótica. Mientras la semiología francesa venía de una tradición más lingüística y literaria, el italiano leía con vértigo a Peirce y permitía su acceso a un amplio público que sólo lo conocía por referencias de traducciones- traidoras.

Era, sin embargo, el postestructuralismo y la deconstrucción, quienes intentaban salir de las "celdas" lingüísticas o filológicas, utilizando la semiótica –y ya no la semiología- como "una caja de herramientas" que implicaba dispositivos que permitían "leer" a contrapelo la modernidad.

Las referencias de ambas corrientes estaban en la literatura, pero, también, en la cultura visual (desde la pintura al cine) y la música. La manera de analizar la mediatización (y no la mediación) desde la locura, la sexualidad o los sistemas de encierro. La crítica al psicoanálisis, a la antropología o a la biologización social. De la semiología se desprendía Roland Barthes, considerando las mitologías de la cultura popular moderna, como críticas a la ideología capitalista. En forma paralela, se politizaba al inmanentismo sígnico. Pero se seguía una tendencia europeizante, donde parecía que no había nada *fuera* de Europa.

II

Por esos años '80, América Latina intentaba despertar de la pesadilla de más de tres décadas de terrorismo de Estado. En Chile, después del bombardeo a La Moneda, surgía la pregunta: ¿como "hacer" semiótica? Esa interrogante era un espectro que deambulaba en experiencias visuales y experimentaciones teóricas y activistas. Jacques Derrida llegaba a Montevideo, después de años de dictadura cívico-militar y el seminario se titulaba: "La deconstrucción: ¿otro descubrimiento de América?" (Silva Echeto, 2014). En Montevideo "ciencias de la comunicación" (como le llamaban) bostezaba intentando levantarse después de los golpes recibidos. La ciudad de los escritores ya no se reconocía. Onetti bebía

breves sorbos en su cama de una ciudad "fantasma" mientras escribía: *Dejemos hablar al viento*. En ella el fuego barría con Santa María. Mientras Montevideo intentaba levantarse de sus cenizas y la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación recibía, con su hospitalidad, a jóvenes teóricos que habían vivido el exilio como si hubiera sido el canto X de la Divina Comedia. A principios de los '90 se abre en Montevideo la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Un joven del "interior" ingresa por la puerta de una ex morgue de un hospital. Era, a su manera, también, una forma de hospitalidad.

A São Paulo retornaba desde Berlín Norval Baitello jr., con una lectura "reversa" de la semiótica, en este caso, alemana, atravesada por el dadaísmo berlinés, que producía rupturas en la ortodoxia de los signos. Éstos, estaban para producir inquietud y no para tranquilizar a la "academia". Mientras Norval volvía a Brasil, Vilém Flusser retornaba a Europa para asombrar a un continente que se creía el centro del conocimiento y no se habían percatado que en su margen (São Paulo) surgía una de la más potente teoría de la comunicación y de la imagen. El hombre paraba los relojes del progreso. Norval, en forma paralela, contrapensaba la semiótica desde la antropofagia. La inminencia, a su vez, la radicalizaba con la iconofagia. No sólo se devoran los signos, sino que éstos ya fueron devorados. A su vez, al sujeto la pantalla lo absorbe como a Narciso el lago.

III

Rodrigo Browne Sartori, asume todos estos antecedentes, a los que incorpora una acción sobre los textos que, no sólo es inter o hipertextual, sino antropo e iconofágica. Como un equilibrista (Viscardi, 2016), Browne juega con los textos, los asume, los devora, en ese delicado equilibrio, que los ubica en la precariedad de desafiar el tránsito de la academia. Como dice Viscardi (2016: 13): la exhibición callejera, "sujeta a la buena voluntad de los automovilistas, inmediatamente parecía vincularse a un equilibrio inestable y circunstancial, sujeta al avatar más fluctuante: el tránsito". En Valparaíso, surgen de entre algunos cruces de semáforos, jóvenes malabaristas, precarizando la sociedad-puerto. Tuga, en la plaza Victoria, salta a la calle entre micros y coches, desafiándolos no sólo a ellos, sino, también, a los carabineros que lo detienen porque los desafía con ese gesto de inestabilidad.

Semiosis antropófaga, semiótica, comunicación y postestructuralismo juega en la inestabilidad de la semiosis, es decir, con la im-posible pretensión de finalidad significante. La semiótica es desafiada por el postestructuralismo y éste "orillado" por la antropofagia que inestabiliza cualquier condición de significado. No es una intervención anti-colonial, pero sí un desafío al sustento de la modernidad-colonial. No es un texto post o decolonial, pero si una subversión a los imperativos de un occidente que se desgarra a sí mismo. Es un tránsito o un recorrido no lineal o rizomático. Una deconstrucción que como un "clamor" hurta las llaves de la puerta "académica". Llueve en Valdivia, canta la voz, pero, en las inmediaciones de la Isla Teja llega en un sobre *Glas* (clamor). Es el "fin del libro y el comienzo de la escritura".

Zaragoza, 10 de mayo de 2017.

Semiosis antropófaga: semiótica, comunicación y postestructuralismo

Rodrigo Browne Sartori

Se asume generalmente
que la palabra hablada existió
antes que la palabra escrita.
Sugiero que la palabra hablada
según la conocemos existió después
de la palabra escrita.
W. Burroughs

El significante no remite
ya a un referente
(ni siquiera a un significado),
sino a otro significante.
J.Ibáñez

Introducción

Antropofagia sígnica: signos que comen signos

En este libro procuraremos concebir los primeros indicios teórico-críticos para lo que, en su momento, denominaremos, metafóricamente, *lectura antropófaga de la semiótica*. Dicha propuesta y sus fundamentos circularán entre las diferencias que plantean, en una etapa inicial, teóricos como Ferdinand de Saussure (1987) y Charles Sanders Peirce (1987) e indagaremos, en especial, en el concepto de *semiosis ilimitada* que fue acuñado, a partir de las investigaciones de este último, por Umberto Eco (1995). Posteriormente, entregaremos ciertos elementos que, desde una mirada específica, nos ayudarán a profundizar en la discusión que nace entre la posible existencia de limitación o no limitación en el acto de interpretar y, de alguna manera, nos basaremos en una de ellas a la hora de acercarnos a los *intermedios* o, siguiendo a Homi. K. Bhabha (1994), al *tercer espacio*.

Para ello, recurriremos, principalmente a la obra de Eco, por una parte, y a los planteamientos de Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Félix Guattari, por otra. En un último paso, nos introduciremos en la crítica que, desde *Los límites de la interpretación* (1998: 357 y ss.), el semiótico italiano hace a los *deconstructivos* (1971) planteamientos derridianos y los enfrentaremos a los estudios del pensador francés.

Para abordar este tema, consideramos oportuno detenernos y acercarnos a una definición de lo que nosotros entendemos como *semiosis ilimitada*, sobre todo, desde el punto de vista que nos interesa para aplicarla o "traducirla" al ejercicio antropófago sígnico/simbólico sobre el cual descansa este proyecto de investigación.

Al mismo tiempo que trabaja los contenidos del *Curso de lingüística general* de Saussure (1916), U. Eco recoge, a partir de los postulados descritos y definidos por Peirce, el concepto de *semiosis ilimitada* para referirse a la forma en la cual, vía el *interpretante*, no se puede establecer el significado al interpretar una expresión si tener que traducirla a otros signos. La consecuencia de esto es que el *interpretante* no sólo manifieste, en algún aspecto, lo interpretado, sino que acceda a proporcionar algo más acerca de éste: "La cadena de los interpretantes es infinita, o al menos indefinida" (Eco, 1995: 131).

Desde esta base teórica despega nuestro proyecto que asocia el proceso de *semiosis ilimitada* -signos que pueden ir de un nudo cualquiera a otro en forma infinita- con un inquieto juego de voracidad. Es así, como la proliferación de signos, propia de la concepción semiótica de la cultura, la llevamos al terreno de la "alimentación" y la relacionamos con un fenómeno que podríamos llamar de *antropofagia simbólica*. Signos que, en el acto de la *semiosis ilimitada*, se alimentan infinitamente de otros signos que, a su vez, se comen entre sí, en un mutuo y permanente engullimiento, para volver a tornarse nuevos signos y generar, con esto, una explosión dinámica de sentido capaz de establecer diferencias que no tienen lugar en un sistema estático y definido, "(...) una extraña polisemia, un semillero de sentidos en el que se gestan las más diferentes posibilidades de asociación y en el que lo ominoso prospera como encanto" (Peñuela, 2001: 114).

Para nosotros, el incontrolado movimiento de signos que se desenvuelven y circulan en cualquier proceso de *semiosis ilimitada* -que, por ejemplo, se desarrolla en la libre acción de interpretar- es un fenómeno de deglución donde el interpretante come, es decir, se alimenta de esos signos. Signos que, además, se engullen entre sí -en muchas ocasiones en

forma inconsciente para quienes interpretan- y producen el mencionado ilimitado y, para nosotros, *antropófago* ejercicio hermenéutico. Proponemos, para estos signos que se van comiendo unos a otros y que se desprenden del juego de *la semiosis ilimitada*, los conceptos de *antropofagia sígnica* y/o *antropofagia simbólica*, indistintamente.

Una idea que trasladamos de la antropofagia material (de carne y sangre) y de sus clasificaciones caníbales, es la que define como *exocanibalismo* al acto de comerse entre habitantes de diferentes tribus y cuya única intención era apoderarse de las cualidades, tanto físicas como espirituales, que ese enemigo de la tribu vecina o cualquier otro futuro devorado poseía. Esto fue lo que nos inspiró para estimular la presente analogía entre *semiosis ilimitada* -signos que en el proceso de traducción y de activación de otros signos se van devorando infinitamente (al igual que las imágenes que los nativos se iban, simbólicamente, comiendo para hacerlas suyas)- y *antropofagia sígnica* que exponemos como base para esta *lectura antropófaga de la semiótica*. Empero nuestra elección no es gratuita, sino que intenta proponer una re-lectura de un fundamento antropológico que, a menudo, se considera fruto del pasado salvaje del hombre, pero que, a nuestro juicio, continúa presente y activo, si bien ahora transmutado en proceso simbólico, en la cultura contemporánea. Julia Kristeva (1998), por su parte, nos ofrece importantes pistas respecto a la ligazón de lo antropófago con lo sencillamente "humano":

> Si l'on s'en tient à l'*Homo sapiens*, on trouve des preuves de cannibalisme dans les cultures céramiques de la région du Don et au nord de l'Europe. Le repas cannibalique est supposé transmettre aux communiants la force du mort, les faire bénéficier de la puissance de l'ennemi et assurer, par delà le mort, la perpétuation de la substance vitale. Manger la cervelle de l'autre est ouvrager son crâne participent d'une même logique de transition entre visible et invisible, vie et mort, et témoignent d'une religiosité dont la sauvagerie peut nous choquer, mais dont la complexité atteste la présence d'une authentique inquiétude psychique chez les premiers hommes (Kristeva, 1998: 21).

Para sustentar e ilustrar nuestros postulados acerca de la antropofagia cultural y sus posibles interpretaciones, encontramos necesario acercarnos a la idea de una *semiótica transdiscursiva* que propone Manuel Ángel Vázquez Medel (1998a y b). Este autor presenta la *transdiscursividad* como una teoría sostenedora entre la identidad y la diferencia, entre la singularidad y la

pluralidad, "(...) entre estabilidad significativa y apropiación del sentido" (Vázquez Medel, 1998b: 1). Por lo mismo, continúa su explicación recordando la oposición que señala Eco[1] (1998) entre signo y texto y se detiene en el particular de este último. "Señalemos, de pasada, que más que los textos, por muy dinámicamente que los consideremos, es la actividad discursiva la que produce la semiosis" (*Ibidem*, 2).

Vázquez Medel ejemplifica esta propuesta con el "antropófago" cuento "La escritura del Dios" de Jorge Luis Borges (*El Aleph*, 1949), donde el relato primordial surge de una trasgresión: "(...) trasgresión que tal y como significa etimológicamente, egresa al hombre más allá de su origen indiferenciado con el todo, de ese espacio gobernado por los principios imprevisibles de la entropía" (Vázquez Medel, 1998b: 14). Desde este conflicto, es necesario, para seguir un relato, que la conciencia establezca nexos, discurra, configure discursos. "Fragmentación y distancia. Emergencia del yo y del otro. Capacidad discursiva. Capacidad de re-lacionar, de re-latar. De re-ferir" (*Ibidem*, 14). Por su parte, Lisa Block de Behar (1984) estima que el pensamiento se basa en una mecánica de selecciones, donde se debe reconocer y desconocer al mismo tiempo. Es en la relación entre ambas acciones donde resulta el conocimiento: "Para conocer, para pensar, es necesario separar, cortar, abstraer; parte se toma, parte se omite. El tránsito lógico y mental despoja a cada experiencia particular de su compleja composición sensible..." (Block de Behar, 1984: 63-64).

Siguiendo a estos autores consideramos que la actividad discursiva, concebida como productora de una semiosis que trasciende su propio espacio material, nos lleva directamente a la metáfora de la *antropofagia sígnica* que se evidencia a través de esta relación de unas cosas con otras, de unos acontecimientos con otros, de la asociación y trasmisión de elementos que vamos engullendo continuamente en nuestra actuación como seres culturales que nos desenvolvemos en la *semiosfera* (Lotman, 1996). En suma, la metáfora caníbal nos permite estudiar la cultura como espacio donde los discursos remiten a otros discursos que conforman y

[1] "Con todo, es cierto que la llamada cadena significante produce textos que arrastran el recuerdo de la intertextualidad que los sustenta. Textos que generan, o pueden generar, diferentes lecturas o interpretaciones, teóricamente infinitas. Se afirma, entonces (pensemos, sin olvidar las distintas inflexiones, en la línea que enlaza al último Barthes con el último Derrida, con Kristeva), que la significación pasa sólo a través de los textos, porque los textos serían el lugar donde el sentido se produce y produce (práctica significante)" (Eco, 1995: 37).

limitan la comunidad simbólica de los hombres, estrechando su destino a esa cantidad de discursos que instituyeron la totalitaria y frondosa espesura que establece lo Uno frente a lo Otro, como principio básico para la creación de la primera frontera simbólica, esto es, del primer atisbo de organización cultural.

> Con esa relatividad nace también la conciencia de la diferencia y todo lo que ella trae consigo: la envidia y la destrucción. Alguien en quien estaba sembrada la semilla de la Unidad y del Todo, y sin que dicha semilla se haya desarraigado, se siente limitado, distinto. Quisiera ser Otro. Y, como no puede serlo sin dejar de ser él mismo, decide destruirlo (...) Nos acercamos al final aparente de este discurso que ni se inició aquí ni aquí (Vázquez Medel, 1998b: 17 y 18).

Asimismo y por otra parte, la *antropofagia sígnica* se puede corresponder con lo que Fredric Jameson (1996) propone como *wrapping*. El autor, tomando este término de la arquitectura, indica que todo lo que está cubierto puede utilizarse como envoltorio y, al mismo tiempo, puede ser envuelto. Por lo tanto, podemos aventurarnos y decir, para continuar con el hilo de esta propuesta, que también el acto de *envolver* es una simbólica metáfora antropófaga. Metáfora del envolvimiento que tiene un aire muy próximo a lo que Deleuze (1989) formuló bajo la denominación de *pliegue*. En este caso particular, consideramos oportuno hacer notar esta cercanía entre el *wrapping* de Jameson y el *pliegue* de Deleuze, noción planteada en su libro *El pliegue: Leibniz y el Barroco* (1989). El pliegue "(...) envuelve un medio interno que contiene necesariamente *otras* especies de organismos, que a su vez envuelven medios internos que todavía contienen otros organismos..." (Deleuze, 1989: 18). Esta coincidencia es también palpable cuando dicho intelectual francés expone que el juego del pliegue y despliegue no significa solamente tensar-destensar o contraer-dilatar, "(...) sino envolver-desarrollar, involucionar-evolucionar" (*Ibidem*, 17). No existen dos cosas que se plieguen de la misma forma, no hay pliegues regulares. Deleuze esgrime que siempre hay un pliegue en el pliegue, que no es una mera repetición, sino que se acerca a un doble desdoblamiento que, a su vez, lo hace dividirse hasta el infinito en pliegues cada vez más pequeños (que por pequeños que sean contienen un mundo) que, por lo mismo, conservan, de una forma u otra, alguna cohesión: "El despliegue no es, pues, lo contrario del pliegue, sino que sigue el pliegue hasta otro pliegue" (*Ibidem*, 14). La acción de desplegar hace que la materia aumente,

crezca; en cambio, la acción de plegar la disminuye, pero no en el sentido peyorativo del término, sino que la reduce hasta hacerla entrar en la profundidad del mundo. Por esto, el pliegue siempre estará *entre* dos pliegues. No se trata de un pliegue en dos, sino que un "pliegue-de-dos", "entre-dos", como una diferencia que se diferencia. Los pliegues, como veremos, son espacios *intermedios*. Deleuze nos entrega un ejemplo bastante clarificador sobre lo mismo:

> Se ha señalado que el Barroco restringía a menudo la pintura y la circunscribía a los retablos, pero es más bien porque la pintura sale de su marco y se realiza en la escultura (...) y la escultura se supera y se realiza en la arquitectura; y, a su vez, la arquitectura encuentra en la fachada un marco, pero ese marco se separa del interior, y se pone en relación con el entorno a fin de realizar la arquitectura en el urbanismo. En los dos extremos de la cadena el pintor ha devenido urbanista (...) esta unidad extensiva de las artes forma un teatro universal (...) En él las esculturas son los verdaderos personajes, y la ciudad es un decorado en el que los espectadores son ellos mismos imágenes pintadas o esculturas (Deleuze, 1989: 157).

Dicho pensador explica, además, que el Barroco no se aproxima a una esencia, sino a una función operatoria como rasgo que, permanentemente, está haciendo pliegues. "Pero él curva y recurva los pliegues, los lleva hasta el infinito, pliegue sobre pliegue, pliegue según pliegue" (Deleuze, 1989: 11). Por lo tanto, siempre hay un pliegue en el pliegue. Ejercicio que se efectúa en el acto de desplegar como un despliegue que le sigue y acompaña hacia otro pliegue. Otro ejemplo que ofrece Deleuze es la relación del pliegue con las muñecas rusas, una dentro de la otra, "(...) pero de forma heterogénea, de forma heteromorfa, como la mariposa plegada en la oruga y que se despliega" (*Ibidem*, 18). Es necesario plegar la línea para crear un espacio posible para residir, respirar, apoyarse, luchar y, por supuesto, pensar. Para vivir es fundamental plegar la línea, el hombre muere cuando ya no quedan pliegues para desplegar. "Las líneas rectas se parecen, pero los pliegues varían, difieren..." (Deleuze, 1996: 248). Los pliegues se encuentran en todas partes (pero no son universales, acentúa Deleuze en una entrevista con Robert Maggiori)[2], en las rocas, en las

[2] "Me parece que fue C. Lévi-Strauss quien señaló la necesidad de distinguir entre estas dos proposiciones: 'sólo difieren las semejanzas', y 'sólo las diferencias se parecen'. En el primer caso, lo primero es la semejanza entre las cosas, y por el otro es

calles, en los bosques, en las ciudades, en los ríos, en nosotros, en el cerebro, en las almas, etc.

> Las cosas y los pensamientos se activan y crecen en el medio, hay que instalarse en ese lugar, pues es ahí donde se produce el pliegue. Por ello, un conjunto multilineal puede implicar un doblez, un cruce o una inflexión que comunique la filosofía, la historia de la filosofía, la historia en sentido estricto, la ciencia o el arte. Como las revueltas de un movimiento que ocupa el espacio al modo de un torbellino, con posibilidad de surgir en un punto cualquiera (Deleuze, 1996: 254).

Esta noción deleuziana nos parece no sólo aplicable a la arqueología estética del Barroco, sino que aún es más interesante cuando se aprovecha en la interpretación del estado actual de la cultura occidental, como lo ha hecho el propio Jameson. Este teórico anuncia que una de las características fundamentales de la cultura posmoderna es, precisamente, la generalización de dicho envolvimiento en las manifestaciones de la cultura dominante. Manifestaciones culturales en las que circula con la imposibilidad de diferenciar el contenido de su continente; éste último como embalaje simulado, cuyo rasgo predominante es la producción estética frente al contenido (di)simulado por dicho envoltorio.

Este concepto de envolvimiento (*wrapping*), para el autor, supera las teorías *intertextuales*, pues éstas exponen sólo la filiación de los textos, la presencia de éstos en otros y de otros en éstos, pero sin poner en duda su legitimidad discursiva, su sentido, su utilidad, su "necesidad". La idea de envoltura en cambio, plantea que la cultura posmoderna pone precisamente en crisis toda legitimidad de los discursos al volverlos "intercambiables", "selectivos" y, por ende, "vacíos".

El *wrapping* y *el pliegue* funcionan como un *pensamiento nómada* y nos sirven como parte de esta metáfora caníbal que, a la hora de interpretar, se "alimenta" en y del acto de envolver y desenvolver, como las muñecas rusas que se comen una a otra. Siguiendo ahora a Vázquez Medel (2000), podemos anunciar que las posturas libre interpretativas se acercan a este ejercicio nómada ya que "(...) el dialogismo, con todo lo que implica de afirmación de posiciones que interactúan y conflicto, se ha potenciado en

---

la cosa misma la que difiere, y difiere en principio de sí misma (...) Hay dos clases de conceptos, los universales y las singularidades. El concepto de pliegue siempre es singular, no puede avanzar si no es variando, bifurcándose, metamorfoseándose" (Deleuze, 1996: 248).

nuestra época desatando eso que Vattimo llama 'el conflicto de las interpretaciones'" (Vázquez Medel, 2000: 20). Por otra parte, en sus estudios sobre el sentido en Gilles Deleuze, Juan Carlos Fernández Serrato (1998) coincide con lo enunciado hasta aquí, y propone como respuesta un pensamiento crítico para una práctica de la libertad, como senda de un conocimiento libre, "(...) ejercido en cuanto pensamiento nómada que no pontifica (...) y que recorre un camino intelectual que cada vez más quiere acercarse al andar caminos machadiano" (Fernández Serrato, 1998: 429).

Pensamiento nómada que tolera, de acuerdo a la presente propuesta, este canibalismo sígnico que define nuestro tiempo como productor de imágenes que, al ser engullidas, ofrecen una nueva imagen, posiblemente más compleja y que, a su vez, puede ser devorada de nuevo, conformando una ilimitada cadena alimenticia que siempre afecta, contamina e incorpora, en el acto de deglución, a otros signos. Pero, cuidado, porque en cultura, nada es "simplemente" cultura:

> La disociación esquizoide empieza a funcionar para manejar la voracidad y ésta puede expresarse verbalmente como una intuición de ser tantas personas como sea posible, de modo de estar en tantos lugares como se pueda, como para obtener todo lo posible, durante tanto tiempo como sea posible. De hecho, infinitamente (Brion en Esté, 1997: 19).

1. Hacia una antropófaga *semiosis*[3] *ilimitada*

Para fundamentar este plegable, envolvente e ilimitado paralelo *semiótico-antropófago*, es necesario esbozar un breve recorrido epistemológico en torno a ciertos planteamientos de interés que puedan sustentar esta propuesta de *canibalización sígnica*. Propuesta que, en el transcurso de nuestra investigación, se presentará con más detención al referirnos a la *antroposemiótica* (Sebeok, 1996/Esté, 1997) filiación de ambas disciplinas. Con dicho propósito, glosaremos a algunos autores que nos entregarán las herramientas para desarrollar la ya esbozada presencia antropófaga en la *semiosis ilimitada*.

Con el objetivo de profundizar en la primera formulación sistemática llevada cabo en Occidente en torno al signo como elemento del proceso de significación, rescatamos de las doctrinas lingüísticas que produjo el positivismo[4] y que, desde la base antinómica de la ejecución *langue* y del saber *parole*, permitió a Ferdinand de Saussure y, posteriormente, a la Escuela de Praga definir el *habla* (sincronía) como substancia y a la *lengua* (diacronía) como el conjunto de los significados y significantes, que se clasifican y actualizan en el habla. El vínculo que acerca el significante con el significado es arbitrario, "(...) o bien, puesto que entendemos por *signo* el total resultante de la asociación de un significado con un significante, podemos decir más simplemente: *El signo lingüístico es arbitrario*" (Saussure, 1987: 137-138).

---

[3] "El término *semiosis* fue recogido por Charles S. Peirce de un tratado del epicureista Philodemus, conocido también como Filodemo de Gadara. La semiosis es un proceso exponencial de base tres. 'No se debe confundir semiosis con Semiótica. Semiosis quiere decir acción del signo, la acción del signo es la de ser interpretado en otro signo' (Santaella 1992: 46). La Semiótica (...) es un punto de vista preocupado en tematizar y estudiar la acción sígnica en todos los procesos de la naturaleza, ya que la semiosis se verifica en cualquier situación donde exista una condición proyectiva y mediadora hacia un intérprete" (Esté, 1997: 46).

[4] El prologuista de la edición española del *Curso de Lingüística General* (1987), Amado Alonso, cataloga a Saussure y a sus teorías, publicadas por sus discípulos Charles Bally y Albert Sechehaye, como el mejor cuerpo organizado de doctrinas lingüísticas que ha producido el positivismo, "(...) pero la doctrina de Saussure es algo más que el resumen y coronación de una escuela científica superada..." (Alonso en Saussure, 1987: 9).

En esta descripción de las bases epistémicas de lo que se está tratando de exponer como *semiosis caníbal*, no se pueden olvidar las teorías que nacen -en fechas cercanas a lo proyectado por Saussure y en un desconocimiento total de dichas propuestas semiológicas europeas- bajo el alero del lógico matemático estadounidense Charles Sanders Peirce. Este autor entrega, a través de su modelo triádico de teoría del conocimiento, elementos vitales para entender la semiosis como un flujo permanente de signos. Signos que, desde nuestro punto de vista, se alimentan entre sí y que, en esa acción, influyen y se dejan influir por otros signos hasta el infinito en una permanente contaminación. Proceso de deglución ilimitada que, según Peirce, está compuesta por tres sujetos cooperantes (signo, su objeto y su interpretante) -no necesariamente humanos- que están en una recíproca influencia y que nunca, por ningún motivo, puede ser diádica.

En su tricotomía de los *signos*[5], Peirce define un signo (o *representamen*[6]) como algo que debe representar una u otra cosa llamada su *objeto*[7], "(...) un signo puede tener más de un objeto" (Peirce, 2.230, 1987: 245). Desde esta perspectiva, el signo es "(...) algo que representa algo para alguien en algún aspecto o carácter" (*Ibidem*, 2.228: 244-245). Se crea en la mente de una persona y es equivalente o incluso está más desarrollado que el mismo *representamen* y su posible representación. Este signo fundado es denominado por Peirce *Interpretante*[8] del signo que luego puede ser

[5] Peirce en sus *Collected Papers* precisa que los signos pueden dividirse: primero, "(...) según que el signo en sí mismo sea una mera cualidad, un existente real o una ley general [Cualisigno, Sinsigno y Legisigno]; segundo, según que la relación del signo con su objeto consista en que el signo tenga algún carácter en sí mismo o en alguna relación existencial con el objeto, o en su relación con un interpretante [Índice, Icono y Símbolo]; tercero, según que su interpretante lo represente como un signo de posibilidad o como un signo de hecho, o como un signo de razón [Rhema, Dicisigno o Signo Dicente y Argumento]" (Peirce, 2.243, 1987: 250). Éstas clasificaciones de los signos, tomadas en conjunto y entremezclándose entre ellas, crean diez clases de signos más que, según propias palabras del autor no constituyen compartimentos estancos pues "(...) es un complejo problema decir a qué clase de signos pertenece uno dado, pues hay que considerar todas las circunstancias del caso" (Peirce, 2.253, 257-258).

[6] Además de pensar el signo como *representamen*, Peirce, posteriormente, lo lleva al nivel de la representación al distinguir entre lo que representa (un objeto) y el acto o relación de representar. El primero de éstos lo denomina *representamen* y al segundo representación (Peirce, 2.253, 1987: 261).

[7] El Objeto para Peirce se distingue en: *Objeto Inmediato* que es el objeto tal cual como el signo lo representa y el *Objeto Dinámico* que es la realidad que de alguna manera contribuye a determinar el signo para su representación (Peirce, 4.536, 1987: 381).

[8] Peirce distingue tres tipos de Interpretantes: *Interpretante Inmediato* que "(...) es el sentimiento que el signo produce" (Marty, 1992: 111), el *Interpretante Dinámico* que "(...)

considerado como otro signo del mismo objeto. A su vez, el signo puede establecer un nuevo interpretante que luego es signo y así sucesivamente para llegar a producir un ilimitado proceso de *antropofagia sígnica*, como una imagen pasiva (*espectral*)[9] de lo existente (*similitud rei particularis*). La imagen se devora por medio de los sentidos de la fantasía, bajo la forma de *fantasma* "(...) y que sólo expresa una *specie sensibilis*, el intelecto activo abstrae, por actos de *simplix apprehensio*, la forma universal (...) Este recibe la forma universal, como *species impressa* y la expresa como dato abstracto suficiente para reconocer lo que ha percibido..." (Eco, 1988: 128). Jacques Derrida (1998), al respecto, asegura que el espectro, es decir, el "*phantasma*" es un aparecido o una imagen posible de imagen.

Por consiguiente y siguiendo con alguien que ha polemizado, como veremos, con Derrida, U. Eco (1995) sostiene que sólo hay signo cuando una expresión queda, de inmediato, sumida en una relación triádica, donde el tercer término, es decir, el interpretante concibe en el acto una nueva interpretación, y así hasta el infinito. Parafraseando a Peirce, el semiótico italiano, precisa que, "(...) en la realidad, el signo es lo que siempre nos hace conocer algo más" (Eco, 1995: 14).

En una primera etapa de su largo periplo investigador, Eco, a partir de la teoría del lenguaje de Saussure, entiende por signo la clasificación entre significante o expresión y llama interpretante al significado que indica que un signo representa algo para la idea que produce o modifica.

---

es el efecto concreto que el Signo, en cuanto Signo, realmente determina" y el *Interpretante Final* que es "(...) la manera como el Signo tiende a representar que él está relacionado con su objeto" (Peirce, 4.536, 1987: 381). En palabras de Robert Marty (1992), el *Interpretante Final* "es el 'habitus' al cual estos actos pueden referirse de manera que son considerados como instancias de dichos 'habitus' (o leyes)" (Marty, 1992: 111). Eco, por su parte, indica que el *interpretante* no es el intérprete del signo y garantiza la validez del signo aún en ausencia del intérprete (Eco, 1988: 120).

[9] Jacques Derrida (1998), a partir de su acercamiento a la *espectralidad* nos presenta, también, un proceso *antropófago simbólico*: "Cuando se habla del espíritu, se evocan en el acto los espíritus, los espectros, y cualquiera que hereda escoge un espíritu antes que otro. Se selecciona, se filtra, se criba, entre los fantasmas o entre las conminaciones de cada espíritu. Sólo hay herencia allí donde los emplazamientos son múltiples y contradictorios, bastante secretos para desafiar la interpretación, para exigir el riesgo sin límites de la interpretación activa (...) Lo que somos lo heredamos. Y heredamos el lenguaje que nos sirve para atestiguar el hecho de que somos lo que heredamos (...) Y hasta la gente que no leyó a Marx, o que ignora incluso su nombre, aun los anticomunistas o los antimarxistas, son herederos de Marx. Además, no se puede heredar a Marx sin heredar a Shakespeare, la Biblia y bastante otras cosas" (Derrida y Stiegler, 1998: 40-41).

"Aquello que representa se llama *objeto*, aquello que transmite, su *significado*; y la idea a que da origen es su interpretante" (Eco, 1988: 121).

Como producto de esta metodología semiótica que se anuncia a partir de Eco, podemos hablar de la presencia de dos tendencias que se vislumbran con relación a lo recientemente expuesto. Por un lado, y al partir de los sustentos semiológicos saussurianos, se observa una propuesta que nace desde el continente europeo y, por otro, una vertiente estadounidense, de carácter pragmatista que, desde sus distantes y desconocidos inicios, convergen en un único panorama semiótico que, como ya se indicó, es presentado por Umberto Eco en su recuperación, desde los *Collected Papers* peirceanos y en su enlace con los estudios de Saussure y la Escuela de Praga.

En virtud de lo mencionado, se puede advertir una discusión teórica que permite abrir un debate en relación al predominio, como supuestos conformadores del signo, del significado y/o el significante y desde los cuales surgen valiosas sugerencias para fundamentar las teorías que giran en torno a la *antropofagia sígnica*. Así lo entendemos con Jacques Derrida (1977): "Que esta oposición o esta diferencia no puede ser radical y absoluta no le impide funcionar, e incluso ser indispensable dentro de ciertos límites -vastos límites-" (Derrida, 1977: 29).

2. La emancipación del significante: *différance* y *lógica del sentido*

Michel Foucault, en su libro *El orden del discurso* (1999), alude al significante y precisa que el discurso es, en una primera instancia, un juego de escritura, de lectura en una segunda alternativa y de intercambio en una tercera "(...) y ese intercambio, esa lectura, esa escritura nunca ponen en juego más que los signos. El discurso se anula así en su realidad, situándose al servicio del significante (Foucault, 1999: 50).

En relación a lo mencionado por Foucault y al entreverse sólo la cara significante, Eco (1995) entiende que en esta continua sustitución "(...) entonces la cadena semiótica no es sino una 'cadena significante'" (Eco, 1995: 36), que, por medio de la deriva de los significantes, produce otros significantes.

Deleuze en *Lógica del sentido* (1989) -cuando aún con Félix Guattari (1995) no se aproximaban a las lecturas no significantes o asignificantes en desmedro del significante que, posteriormente, veremos al referirnos al *rizoma*- explica que, como causa de una nueva *lógica*, llama significante a cualquier signo que enseñe en sí mismo un aspecto cualquiera de sentido y denomina significado, contrariamente, a lo que se utiliza como correlato a este aspecto del sentido, confirmando que lo que es significado nunca es el sentido mismo, "(...) es decir, lo que se define en dualidad relativa con este aspecto" (Deleuze, 1989: 58). El significado es una designación limitada, es el concepto, es el orden de lo conocido, de totalidades producidas, en cambio, la serie significante coordina totalidades previas. Para confirmar lo anterior, Deleuze rescata un fragmento de Lévi-Strauss (1979) que publica en la introducción a la obra de Marcel Mauss (1979). El antropólogo asegura que "(...) el hombre dispone desde sus orígenes de la integridad del significante[10], dado como tal, pero que no es conocido..." (Lévi-Strauss, 1979: 40).

[10] El subrayado es nuestro ya que quisiéramos destacar que Deleuze en su libro, traducido por Miguel Morey, habla de significante al referirse particularmente a esta cuestión. En cambio, en la traducción que manejamos de la obra de Mauss y de la introducción de Lévi-Strauss, esta pequeña cita en vez de hablar de significante, habla

Sobre esta cuestión Deleuze explicará, ocho años después en conversaciones con Claire Parnet (1997), que no es necesario buscar un significado para los síntomas considerados significantes, desplazándose, con esto, del significado al significante y dando a la interpretación la posibilidad de restablecer el significante. "Estamos ante un sistema que podríamos llamar significante, pero en función de un régimen particular de signos en tanto que expresa un estado de flujos y de intensidades" (Deleuze y Parnet, 1997: 120).

Esta suerte de, por el momento, *emancipación del significante*: significantes que se corresponden con otros significantes en forma infinita, se puede entender, también, como una *semiosis antropófaga* ya que los significantes se van engullendo entre sí, ilimitadamente, para digerirse y producir otro nuevo y diferente significante. En el acto de interpretación, estos significantes que se encadenan unos a otros sucesivamente se desliga(n) de las universales ataduras que lo sujetan al significado, "(...) singularizándolo, concibiéndolo como un suceso extraordinario y único, como un acontecimiento repetible en su singularidad pero no generalizable" (Fernández Serrato, 1998: 423) [11].

Siguiendo a Lévi-Strauss (1950) y en relación a la dualidad significado-significante, Deleuze detecta una paradoja en forma de antinomia: "(...) dadas dos series, una significante y otra significada, una presenta un

---

de significado. La traducción de *Sociología y antropología* (1934-1950) de Mauss y, por supuesto, de su introducción es de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Para nuestros efectos e inspirados por el filósofo francés, citamos de la introducción del libro de Mauss estas palabras, pero en vez de quedarnos con el texto original cambiamos significado por significante, siguiendo la postura de Deleuze traducida por Morey. Esta es la causa del subrayado. Para una mayor aclaración al respecto, consideramos recuperar la cita que Deleuze utiliza en la versión original de *Logique du sens* (1969): "'L'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il es fort embarrassé por faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu...'" (Lévi-Strauss en Deleuze, 1969: 63). La cita de Deleuze, en la edición en español del libro, es la siguiente: "'El hombre dispone desde su origen de una integralidad de significante que es muy difícil asignar a un significado, dado como tal sin ser por ello conocido'" (Lévi-Strauss en Deleuze, 1989: 68).

[11] Juan Carlos Fernández Serrato al profundizar en el planteamiento deleuziano del sentido, en su texto "Sentido, acontecimiento y crisis de la representación artística. (El modelo de 'singularidades móviles' de G. Deleuze y la Teoría Crítica de la Cultura)" (1998), afirma que la razón absolutista y totalizadora de la Ilustración ha defendido la postura que habla de un sentido recto, de un buen sentido, de lo que no tiene sentido, del sentido común, del verdadero o falso sentido, "(...) pero el *sentido*, nos dice Deleuze, casi no *es* nada por sí mismo, sino que *sucede* en y desde las cosas, en los acontecimientos y en las pasiones sin que sea posible identificarlo con ellas ni reducirlo a una esencia preexistente" (Fernández Serrato, 1998: 420).

exceso y otra un defecto, por los cuales se remiten una a otra en eterno desequilibrio" (Deleuze, 1989: 69). Dicho pensador propone que este desequilibrio puede denominarse *paradoja de Robinson*[12]. "Porque es evidente que Robinson en su isla desierta no puede reconstruir un análogo de sociedad si no dándose de una vez todas las reglas y leyes que se implican recíprocamente..." (*Ibidem*, 68). Entonces, existe un *significante flotante* que, por una parte, es la sumisión del pensamiento finito y, por otra, el empuje hacia dimensiones revolucionarias. También hay un *significado flotado* que radica del significante y que no necesariamente es conocido, asignado o realizado. No hay que olvidar que ambas series están determinadas por exceso y por defecto, respectivamente y permiten intercambios entre ellas sin lograr, jamás, el equilibrio. El exceso en la serie significante es una *casilla vacía* que siempre se desplaza y el defecto de lo significado es un dato excedente, descolocado, desconocido y siempre desplazado. "Es la misma cosa bajo dos caras, pero dos caras impares mediante las que las series comunican sin perder su diferencia" (*Ibidem*, 69).

Para continuar con su propuesta, Deleuze determina algunas condiciones mínimas en una estructura en general: 1. Es necesario dos series heterogéneas de las cuales se establecerá una como significante y la otra como significada "(...) (nunca basta una sola serie para formar una estructura)" (*Ibidem*, 70). 2. Las series se conforman a través de términos

[12] En *Lógica del sentido* (1989), Deleuze hace una crítica al Robinson de Defoe, indicando que no es solamente una historia, "(...) sino el 'instrumento de una búsqueda': búsqueda que parte de la isla desierta y que pretende reconstruir los orígenes y el orden rigurosos de los trabajos y las conquistas que de ellos se logran con el tiempo" (Deleuze, 1989: 302) y cuyo objetivo primordial es la disolución del Otro en el marco de la isla desierta. Por lo mismo, este pensador opone el Robinson de Defoe al Robinson de Michel Tournier (*Viernes o los limbos del Pacífico,* 1967): "He aquí el descubrimiento de Robinson: descubrimiento de la superficie, del más allá elemental, de ese Otro del Otro" (*Ibidem*, 317). En más, en la compilación de textos denominado *L'île déserte et autres textes* (2002), Deleuze es aún más severo con el Robinson de Crusoe: "On imagine mal un roman davantage ennuyeux, c'est une tristesse de voir encore des enfants le lire. La vision du monde de Robinson réside exclusivement dans la propriété, jamais on n'a vu de propiétaire aussi moralisant. La recréation mythique du monde à partir de l'île déserte a fait place à la recomposition de la vie quotidienne bourgeoise à partir de'un capital. Tout est tiré du bateau, rien n'est inventé, tout est appliqué péniblement sur l'île (…) Le compagnon de Robinson n'est pas Eve, mais Vendredi, docile au travail, hereux d`être esclave, trop vite dégoûté de l'anthropophagie. Tout lecteur sain rêverait de le voir enfin manger Robinson. Ce roman représent la meilleure illustration de la thèse affirmant le lien du capitalisme et du protestantisme" (Deleuze, 2002: 15).

que deben su existencia a las relaciones que mantienen con las otras. "A estas relaciones, o mejor, a los valores de estas relaciones, corresponden acontecimientos muy particulares, es decir, *singularidades* asignables en la estructura..." (*Ibidem*). 3. Ambas series heterogéneas tienden, como ya lo precisamos, hacia una paradoja que Deleuze la expone como su *diferenciante*. El diferenciante es el emisor de singularidades, no depende de ninguna de las dos (o pertenece a ambas) y circula, sin detenerse, entre ellas. "Además tiene la propiedad de estar desplazado siempre respecto de sí mismo, de 'faltar a su propio lugar', a su propia identidad, a su propia semejanza, a su propio equilibrio" (*Ibidem*). En una serie aparece como defecto pero, en la otra, como exceso y, por consiguiente, tiene la labor de articular las dos, hacerlas comunicar y juntar las singularidades que corresponden a cada una de éstas. La tercera opción, precisa el intelectual, tiene que redistribuir las singularidades, establecer como significante la serie donde haya exceso y como significada la serie donde haya defecto y, así, afirmar la donación de *sentido* en ambas.

> Porque el sentido no se confunde con la significación misma, pero es lo que se atribuye para determinar el significante como tal y el significado como tal. Se concluye de ahí que no hay estructuras sin series, sin relaciones entre términos de cada serie, sin puntos singulares correspondientes a estas relaciones; pero, sobre todo, que no hay estructura sin casilla vacía, que hace que todo funcione (Deleuze, 1989: 71).

Por su parte, Jenaro Talens (2000) define el sentido como "(...) el estímulo que provoca una determinada textura de la imagen o las asociaciones sensoriales o sentimentales provocadas en un lector" (Talens, 2000: 18) y explica que la interpretación construye algo que antes no existía. Aunque los textos se consideren como objetos cerrados, de acuerdo a cierto orden de composición, no están obstruidos desde la perspectiva del sentido. Eduardo Peñuela Cañizal (2001), a partir de sus estudios semióticos, observa que los signos obtienen propiedades tensivas que les permiten escaparse de la rigidez de las normas y, generalmente, acceder a la creación de estrategias propicias para la aparición del *sentido obtuso*.[13] El sentido, por lo tanto, nunca se ubica sólo en la dualidad que

[13] Peñuela Cañizal obtiene el concepto de sentido obtuso de Roland Barthes (1986) y precisa que se relaciona con el disfraz, presentándose en forma de un hojaldre que siempre puede reemplazar al sentido precedente, "(...) como en una formación

opone cosas y proposiciones, sino que también es intersticio, "(...) el filo o la articulación de la diferencia entre los dos, ya que dispone de una impenetrabilidad que le es propia y en la que se refleja..." (Deleuze, 1989: 50), desarrollando, con esto, una serie imparable de paradojas. En este sentido, Deleuze precisa que la paradoja es la identidad infinita de ambos a la vez y, además, es quien supera los límites y los reanuda a la correspondencia infinita de un devenir ilimitado. "La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas" (*Ibidem*, 27).

La paradoja cuestiona y problematiza al buen sentido y al sentido común, en beneficio de sentidos abiertos, libres, sin ataduras, ni marcas estables, porque el sentido no es depósito, institución, comienzo, ni final. El sentido es un acontecimiento diferente que "(...) no puede confundirse con el significado" (Fernández Serrato, 1998: 426), ni con el significante, si seguimos a Gilles Deleuze.

> El pensamiento racionalista de la ciencia y el extendido a los saberes culturales modernistas ha operado siempre basándose en la lógica del *significado* de los fenómenos, considerando, en consecuencia, que en el ámbito de la significación, de lo que propiamente se ha llamado la dimensión lógica del discurso, es posible identificar lo verdadero y lo falso en un sentido puramente referencial, escrupulosamente objetual (Fernández Serrato, 1998: 424).

El pensamiento modernista no permite el desarrollo de las singularidades, sino que acentúa fenómenos generalizables, dejando de lado la cualidad de la excepción como acreedora de su propio inverso: "(...) la excepción queda sacrificada ante la luminosa pulcritud de la regla" (Fernández Serrato, 2003: 53).

Relacionado con el mismo tema, al proponer una estrategia *deconstructiva*[14] (1971) (pero con evidentes distancias, que expondremos

geológica. Su función es 'decir lo contrario sin renunciar a lo contradicho'" (Peñuela, 2001: 122).

[14] "Apelo al derecho a la deconstrucción como derecho incondicional a plantear cuestiones críticas no sólo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción de crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del pensamiento (...) la deconstrucción (...) tiene su lugar privilegiado dentro de la universidad y de las Humanidades" (Derrida, 2002: 12-13 y 19). La *deconstrucción*, según Derrida, se resiste a una definición definitiva y una de sus

más adelante, a lo planteado por Deleuze), Jacques Derrida explica que Saussure mostró cómo el significado era inseparable del significante -"(...) son las dos caras de una sola y misma producción" (Derrida, 1977: 26)- y subrayó los caracteres diferenciales y formales del funcionamiento semiótico que el lingüista suizo denominó, en su momento, semiología. El principio de la semiología general fue situado por Saussure en lo arbitrario del signo y en el carácter diferencial del mismo: "Y los dos motivos -arbitrario y diferencial- son a sus ojos, es sabido, inseparables" (Derrida, 1989: 46). Esta diferencia del signo influye a ambas series, la del significado como sentido ideal y la del significante que es planteada como *imagen* (puede, por ejemplo, ser acústica) o *huella psíquica*. "Todo lo que precede viene decir que en la lengua no hay más que diferencias" (*Ibidem*).

A pesar de que el significado y el significante se ven muy unidos siempre en las concepciones saussurianas, e insertos en el pensamiento filosófico occidental, el signo (significado-significante), tal como lo plantea esta tradición inmanentista, tiende a privilegiar la *phoné*. Dicha sustancia fónica es significante y se encuentra estrechamente ligada al pensamiento (habla-significado): dualidad paralizada y meramente clasificatoria que Jesús Ibáñez (1994) considera como uno de los primeros pasos para un estudio científico del lenguaje, construyendo un modelo abstracto -teórico- (la lengua) que le servirá para exponer los hechos empíricos del habla. "Pero el par saussuriano lengua/habla -como todas las oposiciones que construyen los estructuralistas- es (...) estático..." (Ibáñez, 1994: 39).

En esta rigidez del modelo propuesto, el logocentrismo solidariza con el fonocentrismo y se transforman en un *logofonocentrismo* generalizado que concibe un discurso de autoridad ordenado sobre una dicotomía básica con un término positivo y otro negativo que concede, de esta forma, supremacía al *lógos* y devalúa la *escritura*[15] como su reflejo degradado (de

funciones es producir una nueva serie de postulados liberados de los reiterativos métodos estructuralistas, "(...) pueda imputarse a un malentendido que otorga a la deconstrucción el valor de un juego libre de interpretaciones, que naturalmente podría dar rienda suelta a la escritura sin necesidad alguna de justificarla, y así llenar los estantes de las librerías con trabajos sobre cualquier obra sobre la que se ha dicho ya todo, en el entendimiento de que todo texto puede tener una lectura deconstructiva, y, a su vez, toda lectura deconstructiva debe y puede ser deconstruida, y así sucesivamente" (González Marín en Derrida, 1989: 9 y 10).

[15] Derrida explica que *deconstruir* la *escritura* no implica volverla inocente, casta y pura. "Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia originaria de la escritura no le sobreviene a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de

Peretti y Vidarte, 1998). "La filosofía occidental (...) siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión" (Foucault, 1998: 28).

Frente a esto, desde una postura *deconstructiva*, Túa Blesa (1998) denomina *logofagia* a la necesidad de devorar, consumir la textualidad -incluyendo su propia devoración y consumición- en un acto de autosacrificio y con el cual se propone una nueva forma de leer lo ya leído, "(...) el texto logofágico se destruye y se recompone en el gesto de la logofagia, perdura en los trazos del silencio (...) en unos trazos a través de los cuales se dice el silencio" (Blesa, 1998: 15). La *logofagia* se extralimita, viola su ley que es discurso (y el afuera del discurso) y da un paso superior a las normas que la pretenden ajustar, logrando multiplicar, diseminar dicho discurso. "El silencio de la logofagia es tanto el silencio donde se inscriben aquellos a los que se les ha privado, o se pretende, de voz, como el tumulto de la revuelta" (*Ibidem*, 226), introduciendo, con esto, el desorden en la escritura y enfrentándose al orden que se desea imponer. "La logofagia, finalmente, quiere decir la posibilidad del texto intexto, del discurso sin phoné ni logos -por tanto, no fonocéntrico, no logocéntrico-, de una escritura que puede dejar de ser tal para ser 'ex-critura'. Así la logofagia, los trazos del silencio" (*Ibidem*, 229).

---

la escritura porque el lenguaje es, en primer término (...), escritura" (Derrida, 1971: 49). A diferencia de Jacques Derrida, para Gilles Deleuze (1997) el tema de la escritura consiste en un proceso de reinvención permanente y asegura que escribir es una cuestión del *devenir*, sin fin, en curso. En cambio, para Derrida, "Podría hacer pensar -desearía que no fuera así- que lo que cuenta es el devenir en oposición a la estructura, el flujo en oposición a la determinación establecida" (Derrida y Stiegler, 1998: 92). Sobre lo mismo, enfatiza Deleuze que la escritura es imposible de separar del devenir y afirma, acto seguido, que escribiendo se deviene mujer, animal o vegetal. "El devenir no funciona en el otro sentido, y no se deviene Hombre, en tanto que el hombre se presenta como una forma de expresión dominante que pretende imponerse a cualquier materia" (Deleuze, 1997: 11), en tanto que, por ejemplo, la mujer, los animales comprenden un componente de *fuga* que se escapa de ese mismo orden establecido. La idea no es que la escritura se torne en un "(...) fascismo larvado" (*Ibidem*, 16), sino en buscar una salud, una opción de vida, un devenir-otro por medio de la escritura. En la escritura existe pintura, música, efectos, colores y sonidos que, incluso, superan las palabras. "Vemos y oímos a través de las palabras, entre palabras" (*Ibidem*, 9). Se trata de realzar una suerte de lengua extranjera, de un tartamudeo que no es nada más que un devenir-otro de la lengua. No es otra lengua, sino una lengua que se arranca de la lengua mayor, de la lengua sistema dominante. "No se trata de tartamudear al hablar, sino de tartamudear en el propio lenguaje. Ser como extranjero en su propia lengua. Trazar una línea de fuga" (Deleuze, 1997: 8).

Es por este asunto que Derrida aboga -a diferencia de lo que hemos apreciado, anteriormente, siguiendo a Deleuze- por una rehabilitación de la escritura, por la liberación del significante de su dependencia hacia el *lógos*, de la verdad, del significado, del querer-decir.

> Con esta estrategia se está haciendo patente simple y llanamente que el significado de un texto no es sencillamente una función de unos sentidos preestablecidos para cada término y unas reglas sintácticas con cuya ayuda se construyen enunciados (...) la manera de llevar a cabo una lectura deconstructiva consiste en atender a las zonas marginales del texto, las notas a pie de página, los trabajos poco relevantes, los lugares en suma, en que la vigilancia de quien escribe podría ser menor (González Marín en Derrida, 1989: 10).

Por lo mismo -critica Derrida, desde su punto de vista- al hablar no sólo hay conciencia de lo que se está hablando, sino, además, es necesario depositar en lo más reservado del pensamiento un significante que no quepa en el mundo y que dependa de la pura y libre espontaneidad, "(...) no exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza establecida en el mundo" (Derrida, 1975: 30-31).

Frente a este modelo institucional, el significante se encuentra en un segundo plano donde pareciera borrarse o transparentarse para dar autonomía al significado y permitirle a éste último presentarse a sí mismo. Derrida cataloga esta experiencia como "Naturalmente (...) una ilusión..." (*Ibidem*) y "escribe" que dicho margen -entendiendo la escritura como una entidad del pensamiento, como significantes que se transforman- afecta directamente a la escritura que se ha visto disminuida ante la dictadura de *la langue et la parole*, "(...) si 'escritura' ha querido decir siempre significante que remite a otro significante, y si, tal como hemos visto, todo significante remite sólo a otros significantes..." (Derrida y Bennington, 1994: 71).

Esta diferencia que Saussure establece para con la escritura, Derrida (1971) la radicaliza y la reconoce como una *différance*[16]. Fuerza dinámica del

[16] En francés diferencia se traduce como *différence*, pero Derrida va más allá de la sola diferencia y propone el neologismo homofónico *différance* que no tiene traducción en español y que sólo se diferencia de la *différence* por la "escritura". También, para marcar su diferencia, este neologismo es traducido al español como *diferancia* o *difErencia* que añade al significado "diferente" la idea de "diferir" o "postergar", "(...) unir en un *haz* las diferentes direcciones en las que he podido utilizar o mejor me he dejado imponer en su neografismo por lo que provisionalmente llamaré la palabra o el concepto de

lenguaje, emisora de singularidades, que funciona como el mecanismo que la estrategia *deconstructiva* pone de manifiesto. Dicha dinámica se caracteriza por estar compuesta de huellas, de significantes que remiten a otros significantes y cuya intención no es retornar al mismo concepto de escritura, sino *trasgredirla* para tratar de originar una nueva noción de escritura que el pensador francés, como ya anunciamos, llama *grama* o *différance*. Es un encadenamiento, un tejido: texto que se produce en la transformación de otro texto. Para Derrida, la *différance* es el ejercicio sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del *espaciamiento* por el que los elementos se relacionen unos con otros, "(...) tiene la estructura de una intricación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido -o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras" (Derrida, 1989: 40). La *différance* -expone de Peretti (1989) en su estudio sobre Derrida- permite vislumbrar la necesidad de pensar la relación de los diferentes con la *différance*, como una diferencia de la diferencia, que conduce a un desgaste inmejorable de las categorías de presencia y de totalización del pensamiento metafísico.

> La *différance* no es inefable: *la différance se escribe* (...) Y también, como buen número de textos derridianos, dicho texto introduce el término del título, en este caso "*la différance*", como un injerto en el texto mismo, como un cierto giro estratégico y calculado de escritura que "en el enjuiciamiento escrito de una cuestión sobre la escritura" burla la escritura pura y rigurosamente fonética: la *a* de la *différance*, trazo gráfico, marca muda, se escribe, se lee pero no se oye (de Peretti, 1989: 111).

El movimiento (activo y pasivo) es remitido por la *différance*, que no está antecedida por una univocidad de una opción presente, y radica en el diferir, "Lo que difiere la presencia es, por el contrario, a partir de lo que la presencia es anunciada o deseada en su representante, su signo, su traza..." (Derrida, 1977: 14-15). La *différance* que puede ser catalogada en este caso como una alteridad espectral, como una prótesis marginada que sufre la escritura, al igual que todas las lenguas artificiales por parte de la tradición filosófica occidental, no permite, como ya dijimos, que ningún signo pueda (*antropofágicamente*) ejercer como signo sin relacionarse con

---

différance y que no es (...) literalmente, ni una palabra ni un concepto" (Derrida, 1989: 39).

otro signo. Estas transformaciones conforman cada elemento a partir de las huellas que le han "marcado" otros elementos, que le han ido tejiendo y destejiendo -como, en nuestros términos, un ilimitado festín *antropófago sígnico*- y que permite asociarlo, hasta cierto punto y en nuestra lógica antropófaga, con la laberíntica y caótica definición que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976) proponen al plantear el *rizoma*.

> Resulta curioso comprobar como el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental (...) a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera (...) No tiene principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. El rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significante[17], sin General, sin memoria organizadora o autómata central, definido únicamente por una circulación de estados (...) Un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales (Deleuze y Guattari, 1997: 41-42 y 18).

Antes de continuar y desde la puesta en escena del *rizoma*, consideramos pertinente detenernos en una diferencia importante que, en su momento, anunciamos con Derrida en relación a las estrategias deleuzianas. Deleuze el año 1969, en *Lógica del sentido*, ya evidenciaba un paso más, frente a las propuestas *deconstructivas*, indicando que la producción de sentidos no pertenece ni al significado ni al significante en la paradoja robinsoniana que diagnosticó, sino que surge como un *diferenciante* intermedio. Sólo esta prematura posición se enfrenta a la autonomía del significante derridiano que clausura al significado. Pero, eso no es todo. Deleuze -sospechamos que bajo la influencia de Félix Guattari- tiempo después (1976) supera la misma figura significado-significante que habilita al *diferenciante* como tercero y anula al propio significante que, a su vez, ya había clausurado, según Derrida, al

[17] "Durante los años 1945-1965 (pienso en Europa), había una cierta ética del intelectual. Era necesario tutearse con Marx, no dejar que los propios sueños vagabundearan demasiado lejos de Freud, y tratar los sistemas de signos -el significante- con el mayor respeto. Tales eran las tres condiciones que hacían aceptable esa ocupación singular que es el hecho de escribir y de enunciar una parte de verdad sobre sí mismo y sobre su época" (Foucault, 1994: 17). Por su parte, Félix Guattari (1996) indica que los estructuralistas han erigido al Significante "(...) como categoría unificadora de todas las economías expresivas: al lengua, el ícono, el gesto, el urbanismo o el cine, etc." (Guattari, 1996: 51).

significado. Es por eso que, al aproximarse a su noción *rizomática*, estos pensadores lo tildan de *asignificante* o *no significante* porque no descansa sólo en el carácter lingüístico en que se queda enclaustrado el propio significante. Para avalar nuestras sospechas, citemos estas palabras de Guattari (1996) que se refieren a dicha discrepancia que, para nosotros, se baña, igualmente, en el ámbito posestructuralista que sostiene, interviniendo la lógica binaria significado-significante, esta parte de nuestro proyecto *antropófago sígnico*.

> No tenemos nada que ver con el significante (...) La oscuridad de nuestra crítica del significante se debe a que se trata de una entidad difusa que todo lo reduce a una máquina obsoleta de escritura. La oposición exclusiva y coercitiva entre significante y significado está obsesionada pro el imperialismo del Significante, tal y como emerge con las máquinas de escritura (...) Nuestra hipótesis es esta: el Significante es el signo del gran Déspota que, al retirarse, libera una región que puede descomponerse en elementos mínimos entre los que existen relaciones regladas. Esta hipótesis tiene la ventaja de explicar el carácter tiránico, terrorista y castrador del significante. Se trata de un enorme arcaísmo que remite a los grandes imperios (Guattari, 1996: 39)

Un segundo conflicto que vislumbramos en torno al *rizoma* es un tanto más complejo y se hace evidente a nivel de su "definición". A pesar de que Deleuze y Guattari (1997) advierten, en muchas ocasiones, que el *rizoma* se escapa de cualquier semejanza arbórea -"En un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma sólo hay líneas" (Deleuze y Guattari, 1997: 20)-, Umberto Eco en su libro *Semiótica y filosofía del lenguaje* (1995), al comparar el *rizoma* con la *enciclopedia*, aproxima, sin mayores explicaciones, su particular definición de *rizoma* a una noción arbórea indefinida...

> (...) todo punto del rizoma puede ser conectado, y debe serlo, con cualquier otro punto, y de hecho en el rizoma no hay puntos o posiciones sino sólo líneas de conexión; un rizoma puede ser roto en cualquier parte y luego continuar siguiendo su línea; el rizoma es desarmable, reversible; una red de árboles abiertos en todas direcciones puede constituir un rizoma, lo que equivale a decir que

> todo rizoma puede recortarse para obtener una serie indefinida de árboles parciales; el rizoma carece de centro (Eco, 1995: 136).[18]

[18] En variadas ocasiones, Deleuze y Guattari (1997) enfatizan en la no arborescencia del *rizoma*. Por ejemplo, en el primer y segundo *principio de conexión* y de *heterogeneidad* "(...) cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden" (Deleuze y Guattari, 1997: 17). En el tercer *principio de multiplicidad* aseguran que las multiplicidades son *rizomáticas* y "(...) denuncian las pseudomultiplicidades arborescentes" (*Ibidem*, 19). En el principio cuarto de *ruptura asignificante* aprecian que las comunicaciones transversales del *rizoma* entre líneas diferenciadas eliminan los árboles genealógicos. "El rizoma es antigenealogía" (*Ibidem*, 25). Y más adelante, subrayan: "El pensamiento no es arborescente, el cerebro no es una materia enraizada ni ramificada" (*Ibidem*, 35). Retomando la explicación que de *rizoma* ofrece Eco y tratando de comprender su acercamiento a rasgos arbóreos, en un momento de su exposición, Deleuze y Guattari expresan que en los *rizomas* pueden existir estructuras de árbol o de raíces y viceversa. "En el corazón de un árbol, en el interior de una raíz o en la axila de una rama, puede formarse un nuevo rizoma. O bien es un elemento microscópico del árbol-raíz, una raicilla, la que inicia la producción del rizoma (...) Así, los árboles generativos, construidos según el modelo sintagmático de Chomsky, podrían abrirse en todos los sentidos, hacer a su vez rizoma" (*Ibidem*, 34). Tal vez, debido a esto último, Eco entendió el *rizoma* como "(...) una red de árboles abiertos en todas direcciones (...) que puede recortarse para obtener una serie indefinida de árboles parciales..." (Eco, 1995: 136).

3. La codificación de las interpretaciones

Una mirada más sesgada ante el proceso semiótico expuesto en el apartado anterior -y en contraposición a la dicotomía significante/significado- es la que defienden y proclaman los teóricos que postulan la necesaria existencia, en el desarrollo de la semiosis, de límites para la interpretación.

> (...) intento demostrar que la teoría peirceana de la semiosis ilimitada (en la que se basan mis ideas sobre el concepto de interpretación) no puede invocarse para sostener, como ha hecho Derrida, una teoría de la interpretación como deriva y deconstrucción. Hay un sentido de los textos, o hay muchos sentidos, pero no se puede decir que no hay ninguno, o que todos son igualmente buenos (...) Hablar de límites de la interpretación significa apelar a un *modus*, esto es, a una medida (Eco, 1998: 64).

Para interpretar es necesario un razonamiento que permita un *Sema* de la verdad que Peirce denomina *Mente* (*Faneron*)[19] y -como no puede existir un signo aislado- al presentarse en signos conectados son Cuasi-Mente. Es necesario, por lo menos, la existencia de dos Cuasi-Mentes: "(...) un *Cuasi-emisor* (...) y un *Cuasi-intérprete*; y aunque éstos están reunidos en el signo mismo (es decir, *son* una mente), sin embargo, tienen que ser distintos" (Peirce, 4.551, 1987: 395-296). En Peirce este es un elemento imprescindible para activar el contenido de la expresión. "Toda palabra siempre está abierta a un segundo sentido porque entraña numerosas connotaciones, a menudo contradictorias" (Eco, 1995: 245).

Los signos despiertan en la mente del receptor imágenes -"(...) o casi podríamos decir sueños" (Peirce, 3.429, 1987: 307)- reminiscencias de visiones, impresiones, y otras sensaciones, completamente desligadas de las circunstancias de su primera aparición, que en algún momento de la

[19] El *Faneron* o fenómeno peirceano es "(...) la totalidad colectiva de todo lo que está presente en la mente" (Marty, 1992: 114). Pierce llamará *Faneroscopía* ('*Phaneroscopy*') a la fenomenología que pasa a ser el orden más amplio dentro de la filosofía y "'*Phaneron*" a su objeto de estudio: "El faneron se refiere a todo ('anything at all') lo que aparece a la mente..." (Tordera, 1978: 79).

existencia del receptor fueron asumidas y que conforman su *faneron* actual. El emisor puede evocar esas imágenes voluntariamente y el receptor, por su parte, puede hacer lo mismo. Por tanto, el signo no sólo necesita que haya sustitución sino, además, que exista un *criterio de interpretancia* que le permita pasearse por todo el círculo de la semiosis.

> No sólo la palabra o la marca significante exterior es un signo, sino que la imagen que se espera despierta en la mente del receptor será asimismo un signo (...) de la imagen similar en la mente del emisor y a través de eso igualmente un signo de la cualidad real de la cosa (Eco, 1995: 307).

Pero esta libre interpretación, asevera Eco (1997), tiene límites y los significantes, ya sea en la habilitación de propios significantes o de significados, deben responder a ciertas reglas para que el proceso semiótico no se dispare en cualquier dirección hermenéutica. Para que haya construcción de la sociedad y sus instituciones es fundamental que se oriente y codifique la actividad de la semiosis: en algún lugar hay criterios que limitan la interpretación y éstos deben ser respetados. En el proceso de la *semiosis ilimitada* es posible ir de un nudo cualquiera a otro, "(...) pero los pasos están controlados por reglas de conexión que, de alguna manera, nuestra historia cultural ha legitimado" (Eco, 1988: 122).

Al respecto, y desde un análisis del texto, Roland Barthes (1980) -como uno de los precursores de la aplicación y cuestionamiento del término *código* en el campo de la semiótica- explica su composición como un número indeterminado de componentes que tienen entre sí una relación fundada en la asociación y en el vínculo. Este semiólogo explica que el código es una perspectiva de citas, un espejismo de estructuras:

> (...) sólo conocemos de él las marchas y los regresos; las unidades que provienen de él (aquellas de las que se hace inventario) son siempre salidas del texto, la marca, el jalón de una digresión virtual hacia el resto de un catálogo (el *Rapto* remite a todos los raptos ya escritos), son otros tantos fragmentos de ese algo que siempre *ya* ha sido leído, visto, hecho, vivido: el código es el surco de ese *ya* (Barthes, 1980: 15-16).

Como podemos deducir de la cita anterior, Barthes, en su libro *S/Z* (1980), supera las conservadoras nociones que defienden en forma estricta y rígida la limitación de la semiosis y plantea importantes aperturas en torno al código y a la interpretación textual. El texto no es,

necesariamente, una estructura de significados, sino que es una galaxia de significantes que no carece de comienzo, que es reversible y al que se puede acceder por medio de múltiples entradas, sin que ninguna de éstas tenga que ser la principal.

Jesús Ibáñez (1994) también excede la idea de código e indica que éste contiene la información elemental, tornándose en un azar congelado. "Los códigos son dispositivos de doble articulación: una segunda articulación emergida por azar es retenida por una primera articulación (necesaria)" (Ibáñez, 1994: 10). Sólo llega una parte de la información que, además, se transmite en forma monótona y lineal. Los códigos que son activados, precisa Barthes, se deben *perder de vista*, "(...) son indecibles (el sentido no está nunca sometido a un principio de decisión sino al azar); los sistemas de sentido pueden apoderarse de ese texto absolutamente plural..." (Barthes, 1980: 3).

Eco, en sus primeros estudios, asume la teoría de Barthes y la entiende como una de las principales contribuciones en el ámbito de la semiótica. Pero, en relación al código, apunta que el signo se debe definir como todo lo que, a partir de una convención previamente coordinada, pueda entenderse como "(...) ALGUNA COSA QUE ESTÁ EN LUGAR DE OTRA" (Eco, 1988: 40). El código es un intento de ordenar el movimiento que se establece por razones arbitrarias. Su labor es mantener equivalencias semánticas entre elementos de un sistema de significantes con otros de un sistema de significados.

> (...) enfocar la vida de la cultura como un tejido de códigos, y como una continua y mutua referencia entre los códigos, ha supuesto buscar de alguna manera unas reglas que guiasen la actividad de la semiosis (...) Hablar de código ha supuesto tomar la cultura como interacción colectiva regida por leyes explícitas (Eco, 1995: 339).

Eco (1988), sobre lo mismo, explica que existen tres clasificaciones de códigos: *Hipercodificación* que, basado en Peirce y a partir de una norma anterior, propone una regla adicional para una complicación específica de la norma general, "(...) es una actividad innovadora que va perdiendo poco a poco su capacidad de provocación y produce aceptación social" (Eco, 1988: 216). *Hipocodificación*, es una codificación imprecisa, "(...) una especie de gesto abductivo que incluye una o más posiciones bastante amplias de textos de una etiqueta común" (*Ibidem*, 217). Finalmente, en los casos más

ambiguos -como se presentará después- existe *Extracodificación* que, abarcando los dos fenómenos anteriores, se caracteriza por una vaguedad total (*Ibidem*, 219).

Estos codificados límites de la interpretación también poseen algunos indicios en las propuestas peirceanas. Con mucha anterioridad al tratado del semiótico italiano y como influencia directa a las *leyes explícitas* que propone este autor, Peirce en su tercera *tríada*, indica que el *legisigno* es una ley instituida por los hombres (que es un signo) y establece una convención no, necesariamente, universal. "No es un objeto único, sino un tipo general que, por acuerdo, tiene que ser significante" (Peirce, 2.246, 1987: 250).

Es una *Réplica* de él mismo y la permanente repetición (replicación) que conlleva su uso se transforma en un hábito, un *tipo general*. También, en el campo de la *Terceridad*[20] propuesta por Peirce, y al considerar al objeto que denota, el *símbolo* es una ley que ejecuta una asociación de ideas generales o *conexión habitual* entre el nombre y el elemento significado que puede ser meramente mental o arbitrario, aunque después se establezca por convenciones sociales. Al ser un tipo general, una ley, Peirce lo cataloga, en el representamen, como un legisigno. Finalmente, para su interpretante, el *Argumento* es un signo de ley que representa su objeto como si fuera un signo subsiguiente por medio de una ley general, "(...) es decir, el Argumento tiene que ser un símbolo. Como Símbolo tiene además que ser un Legisigno" (Peirce, 2.253, 1987: 256).

En sus cartas a Lady Viola Welby, Peirce llama a los objetos del Universo *Necesitantes*, donde incluye todo aquello que se puede conocer mediante el razonamiento lógicamente válido. "El tercero de los Universos está compuesto por la co-existencia de cualquier cosa que sea por su naturaleza *necesitante*..." (Peirce, 1974: 104). Es decir, un hábito, una ley.

> Pero, en la práctica, los hechos se desarrollan de otra forma, porque la significación se realiza contextualmente: Tras una serie más o menos extensa, de traducciones (interpretantes), en una situación concreta descodificamos y marcamos el significado final mediante unas reglas de interpretación en conexión con la praxis.

[20] La *Terceridad* se caracteriza por sacar a relucir los objetos presentes en la mente como hábitos o leyes.

> A este mecanismo de definición del interpretante lógico final Peirce le llama 'hábito' (Tordera, 1978: 145).

Peirce entiende el *hábito* de conducta como lo más público y lo más general, pero insinúa, a su vez, que el interpretante no requiere ser una instancia de Terceridad ya que no es necesariamente un signo, aunque deba ser producido triádicamente. "El hábito, que como toda ley o generalidad es triádico, puede ser verosímilmente dicho Interpretante" (Peirce, 1974: 145).

Al tratar de ampliar la noción de hábito y de llevarla, por nuestra parte, a un terreno más socioantropológico que semiótico, Marcel Mauss (1979) señala que durante un largo tiempo ha pensado y repensado la idea de *habitus*, "(...) y observen como lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que 'costumbre', el 'exis', lo 'adquirido'..." (Mauss, 1979: 340). Dicho *habitus*, continúa este investigador, no cambia solamente con los individuos y sus imitaciones, sino también -y sobre todo- con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda, al igual como lo podríamos entender junto a Michel Foucault (1994) cuando diagnostica las bases para unas *sociedades disciplinarias*. "Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición" (Mauss, 1979: 340).

Pierre Bourdieu (1997), por su parte y continuando con una línea sociológica, se refiere al *habitus*, desde una mirada cercana a la de Mauss y con el propósito de establecer una diferencia entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, una "(...) especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada" (Bourdieu, 1997: 40).

Con la intención de poner en juego los ejercicios interdisciplinarios que defendemos en este trabajo, consideramos oportuno, acercar el hábito (de conducta) peirceano al concepto que nombran Mauss y Bourdieu. El *habitus*, por tanto, es una construcción que ha sido inculcada en todas las mentes socializadas de una forma determinada y que es, a la vez, individual y colectiva. Una suerte de ley tácita de la percepción y de la práctica que se puede comprender como la base del sentido del mundo social.

> (...) de la construcción del habitus como sistema de las disposiciones socialmente constituidas que, como estructuras

> estructuradas y estructurantes[21], constituyen el principio generador y unificador del conjunto de las prácticas y de las ideologías características de un grupo de agentes, y a las que una posición y una trayectoria determinada en el interior del campo intelectual -que ocupa él mismo una posición determinada en la estructura de la clase dominante-, proporcionan una ocasión más o menos favorable de actualizarse (Bourdieu, 2000: 31).

El *habitus* es el espacio de los estilos de vida, es la relación entre el *principio generador* de prácticas clasificables y el *sistema de enclasamiento* de dichas prácticas. Es así como el *mundo social representado*, el *espacio de los estilos de vida*, se conforma en la capacidad de producir unas prácticas definidas, objetivamente adecuadas a estructuras objetivas, "(...) *habitus* como fórmula generadora que permite justificar simultáneamente las prácticas y los productos enclasables (...) que constituyen a estas prácticas y a estas obras en un sistema de *signos distintivos* (Bourdieu, 1998: 170). Lo que dicho autor reconoce como criterios y bases sociales para el *gusto*: el *habitus* es el que permite obtener lo que se gusta y se gusta lo que se tiene, generando, con esto, un compuesto de bienes y de propiedades enlazados entre sí por un estilo afín. Es un principio creador que aglutina y retraduce las características intrínsecas y relacionales de una situación en un estilo de vida unitario que, en su actuar, funciona como un grupo conformado para la elección de personas, bienes y prácticas. "Una de las funciones de la noción de *habitus* estriba en dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes..." (Bourdieu, 1999: 19).

El *habitus*, además, crece y se desarrolla en forma sistemática, superando los límites para los que ha sido, en principio, adquirido, ya que en el momento de presentarse condiciones de existencia diferentes se

---

[21] La *estructura estructurante* organiza las prácticas, las moldea y permite la percepción de estos ejercicios. La *estructura estructurada* divide las clases sociales y la incorporación de los individuos a éstas, enmarcándolas en un determinado casillero (Bourdieu, 1998). "Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. Cada condición está definida, de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionables que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un *sistema de diferencias*, de posiciones diferenciales, es decir, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia" (Bourdieu, 1998: 170).

estimulan, automáticamente, otros *habitus*: *habitus* distintos. Los *habitus* distintos surgen como clasificaciones metódicas de propiedades que exponen las diferencias, objetivamente delimitadas, en los modos de existencia. Esta exposición en forma de sistemas de variaciones diferenciales al ser percibidas, apreciadas, descubiertas e interpretadas por los agentes destinados a ello van conformando, según Bourdieu, nuevos estilos de vida, "(...) el *habitus* aprehende las diferencias de condición" (*Ibidem*, 171). Un ejemplo, al respecto, es el que plantea Bridget Fowler (2000) cuando compara el *habitus* con una casa vieja, indicando que el orden y la lógica de ésta, tiene un parecido estético a un hogar muy bien adecuado, agradable y perfectamente habitable. Esta es la situación de la clase y el género, donde las marcas que ellos mismos crean son el resultado de generaciones y generaciones de diferenciación social naturalizada. "Las diferencias se alimentan mutuamente, de modo que, por ejemplo, la clase trabajadora refuerza su sensación de ser el último bastión de la masculinidad contra la burguesía afeminada, y la burguesía se enorgullece de alejarse de una patriarquía deshumanizante" (Fowler, 2000: 23).

En términos prácticos, el *habitus* es, por ejemplo, lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que práctica y la forma que tiene de practicarlo. Las opiniones políticas y la manera de expresarlas que, por supuesto, no se asemejan a lo que se consume como base alimenticia o a las diversas actividades que le corresponden a un empresario industrial.

> (...) disposiciones más profundas del *habitus*: es, en efecto, a través de las preferencias en materia de consumo alimenticio como pueden perpetuarse más allá de sus condiciones sociales de producción (como en otros dominios un acento, una forma de andar, etc.), y también, por supuesto, por medio de los usos del cuerpo en el trabajo y en el ocio que les son solidarios, como se determina la distribución entre las clases de las propiedades corporales (...) Se dibuja así un espacio de cuerpos de clase que, dejando a un lado los azares biológicos, tiende a reproducir en su lógica específica la estructura del espacio social (Bourdieu, 1998: 188 y 190).

Diagnóstico que se logra a través del empleo de un sistema de enclasamiento social que es similar al de los productores (sociales) a quienes se aplica y está aplicando dicha fórmula, permanentemente. Como

una censura impuesta, a veces simbólica, a gran parte de las manifestaciones corporales del acto, por ejemplo, de comer: los ruidos al comer, la precipitación al comer, el refinamiento de lo que se come donde la calidad se impone a la cantidad, "(...) todo este juego de estilizaciones tiende a desplazar el acento de la substancia y de la función hacia la forma y la manera (...) Producir formas es también una manera de negar la verdad del mundo social y de sus relaciones sociales)" (Bourdieu, 1998: 195). En síntesis, la *fórmula generadora* del *habitus* es habilitadora de un estilo de vida específico que ofrece un sistema de condiciones de existencia, medianamente, homogéneas.

Asimismo Eco explica, en el libro *Interpretación y sobreinterpretación* (1997), que existen categorías de aceptación de las interpretaciones e indica, además, que es cuestión de una extensa serie de controles y revisiones comunitarias las que permiten respetar estas normas. "Estos principios prevén, si no el reconocimiento de un orden fijo del mundo, al menos un contrato social (...) La norma lógica es *modus*, pero el *modus* es también límite, y por tanto, frontera (...) El infinito es lo que no tiene *modus*" (Eco, 1998: 49 y 51).

En su proyecto semiótico, Eco (1995) define, al mismo tiempo, el *diccionario* como una asociación de entidades del contenido, cuyo fin es analizar los elementos que conforman los inventarios ilimitados en colectividades que sean parte de los inventarios limitados. Dicho proyecto, que va de lo general a lo particular, es imposible de realizar debido a que un diccionario de primitivos universales estructurados no podía comprender un conjunto finito, que trata de organizar lo inorganizable. En asociación directa con el código, Eco plantea bajo la denominación de *enciclopedia* la disolución de estos límites propios del diccionario y propone ampliarlos a "(...) una galaxia potencial desordenada e ilimitada de conocimiento del mundo" (Eco, 1995: 129).

La enciclopedia es un postulado semiótico, no describible en su totalidad, que registra el conjunto de todas las interpretaciones y que tiene la virtud de disgregarse y permitirle construir a cada interpretante un *fragmento* de la (macro)enciclopedia al colaborar y agilizar el proceso semiótico a través de (micro)enciclopedias o enciclopedias locales. Todo lo engullido por la enciclopedia de competencia global es troceado y ofrecido en pequeñas enciclopedias fragmentadas para que puedan ser digeridas con mayor facilidad por aquellos famélicos y desesperados devoradores que necesitan interpretar un texto. La enciclopedia y sus

trozos pueden ser poseídos o digeridos de diferentes maneras y por distintos usuarios, dependiendo de sus necesidades interpretativas.

Esta suerte de *glocalización*[22] que se genera de la posesión (o "devoración") de la (macro)enciclopedia a la (micro)enciclopedia -"(...) sabemos que la enciclopedia, como sistema global, existe de alguna manera, porque si no seríamos incapaces de organizar correctamente sus representaciones locales" (*Ibidem*, 141)- lleva, nuevamente, a considerar la segregada concepción que de diccionario había propuesto Eco (1995), al asegurar que es la que permite representar localmente a la enciclopedia.

> En este sentido, pues, organizamos en forma de diccionario cada vez que nos interesa circunscribir el área de consenso en que se mueve un discurso si la enciclopedia es un conjunto no ordenado (y potencialmente contradictoria) de marcas, la estructura de diccionario que le vamos imponiendo trata de reducirla, en forma transitoria, a unos conjuntos lo más jerarquizado posible (Eco, 1995: 156-157).

Para justificar toda su propuesta, Eco (1995) trata de solucionar uno de los problemas que se le presentan al registrar en la enciclopedia, como manantial para la *semiosis ilimitada*, los hábitos o las reglas que permiten que esta frenética e imparable *antropofagia sígnica* pueda limitarse en un criterio válido de interpretación. Para ello -y a la par con el concepto que redefinió como diccionario en las enciclopedias particulares- sugiere que la enciclopedia (global)[23] registra estas leyes en forma de guiones (*frames* o *scripts*). Los guiones, expone este autor, serían esquemas preestablecidos de

---

[22] El planteamiento de Eco (1995) que lleva lo general a lo particular, la enciclopedia global a la enciclopedia local, nos permite asociar esta fragmentación de lo total con el término *glocalización* propuesto por Paul Virilio (1997) de la economía y proveniente de la lengua anglosajona: *glocalisation*, que "(...) designa el hecho de que en lo sucesivo lo *global* es inseparable de lo *local*" (Virilio, 1997: 179).

[23] Como ya se apuntó en este mismo trabajo, Eco, en *Semiótica y filosofía del lenguaje* (1995), compara la *enciclopedia* con el *rizoma* de Deleuze y Guattari. En el ámbito de ambos conceptos es relativamente complicado llegar a familiarizarlos como lo propone el semiótico italiano, ya que el *rizoma* en ningún momento plantea la opción de un *código* que permita una reglamentación y limitación de la interpretación como lo dispone Eco con la noción de enciclopedia: "(...) debemos reconocer (...) que no existen modelos de competencia enciclopédica global, ni podría existir (...) es 'potencialmente' infinita" (Eco, 1995: 136). "La cadena de los interpretantes es infinita, o al menos indefinida" (Eco, 1988: 131). "El rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico (...), sin General, sin memoria organizadora..." (Deleuze y Guattari, 1997: 49).

acción y comportamiento y, para darle mayor carácter, agrega que además de los guiones comunes pueden concebirse guiones intertextuales, o reglas de género. Este recorrido de interpretación, codificado intertextual, está compuesto por *isotopías* que permiten la identificación de denominadores comunes.

De la físico-química, Algidras Julien Greimas (1973) toma prestado el término isotopía y lo adapta al campo del análisis semántico. Lo designa como la iteratividad de *clasemas* -entendidos por el autor como *semas* (jerarquía de los interpretantes posibles de la unidad cultural) contextuales y recurrentes en el discurso que garantiza la isotopía- que aseguran al texto enunciado su homogeneidad.

> Por isotopía entendemos el conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible la lectura uniforme del relato, tal y como resulta de las lecturas parciales de los enunciados y de la resolución de sus ambigüedades que es guiada por la investigación de la lectura única (Greimas, 1973: 222).

La enciclopedia esboza esquemas intertextuales de usos metafóricos semejantes que se observan, según Eco (1995), como verdaderos guiones retórico-estilísticos. Por ello, la enciclopedia es "potencialmente" infinita y el código es un instrumento ejecutante que está al servicio de la producción semiótica y a cargo de la normativa que controla todo aquel proceso *antropófago sígnico* que, sin detenimiento, habilita el juego de la libre interpretación.

4. De la enciclopedia intertextual a la hipertextualidad

La enciclopedia propuesta por Eco, como base para un criterio de interpretancia, está asentada en el "(...) tesoro de la intertextualidad" (Eco, 1995: 132). Concepto que, según A. J. Greimas y Joseph Courtés (1990), se deduce de los postulados introducidos por el teórico ruso Mijail Bajtin[24] y que se entendió, en Occidente, como un método de recambio a la teoría de las "influencias". Por su parte, Julia Kristeva (1979) generaliza esta noción al indicar que el enunciado poético es un subconjunto de un conjunto mayor que, a su vez, es el espacio de los textos aplicados a nuestro conjunto. "El significado poético -argumenta la autora- remite a significados discursivos distintos, de suerte que en el enunciado poético resultan legibles otros varios discursos" (Kristeva, 1979: 67).

Uno de los textos más consultados en torno a este tema es *Palimpsesto. La literatura en segundo grado* (1989) de Gérard Genette. En éste, el autor presenta dicha filiación, transferencia o influencia como "(...) la presencia efectiva de un texto en otro" (Genette, 1989: 10). En su afán por desentrañar un segundo grado en la literatura, menciona que el objeto de la poética no es el texto en su originalidad, sino la *architextualidad* del texto que funciona como la "*literariedad de la literatura*".

En un sentido más amplio a lo antes mencionado, Genette denomina a este objeto la *transtextualidad* o transcendencia textual del texto que "(...) implica la relación efectiva o secreta de otros textos en un texto" (*Ibidem*, 9) y supera e incorpora la architextualidad, entre muchas otras formas de relaciones transtextuales de las cuales -para no correr el riesgo "(...) de no ser exhaustiva ni definitiva" (*Ibidem*, 10) y como síntoma de su sistematizada teoría- reduce a cinco casos específicos. Uno de estos es la intertextualidad[25], recientemente propuesta al ser relacionada con el

[24] La intertextualidad como tal no aparece en Bajtin, aunque sí *dialogismo* e *interacción verbal pluridiscursividad, heteroglosia* (*heterología o heterofonía)*, *discurso polifónico*, creando así "(...) un marco teórico profundo, en el que cada texto queda inserto en un diálogo social constante y jamás resuelto, no sólo en su proceso creativo sino, y sobre todo, en su proceso receptivo" (Vázquez Medel, 2000: 20).

[25] Los otros tres tipos de relaciones transtextuales, además de la ya nombrada architextualidad, son: *paratexto*, *metatextualidad* e *hipertextualidad*. Esta última la

concepto de enciclopedia que propone Umberto Eco (1995) y el cual, particularmente, nos atañe para continuar con esta investigación.

La transtextualidad por su capacidad de alimentarse de otros textos para conformar un nuevo texto que, a su vez, permitirá que otros textos -continuando con nuestra propuesta- le fagocite(n) para formular otro(s) texto(s) y así sucesivamente, puede ser un ejemplo de semiosis caníbal donde los textos, como signos, se comen entre ellos para ir permanente e ilimitadamente creando nuevos y mas transtextuales textos que, a pesar de la clasificada mirada de Genette, colaboran con este proceso *antropófago simbólico*. En dicha *texto-fagocitación* no se contempla que los cinco tipos de relaciones transtextuales cumplan su labor por separado y en forma independiente; sino que también trabajen en conjunto y que sus actuaciones sean numerosas y decisivas. Como dice Iuri Lotman (1996), en el campo de la *semiótica de la cultura* y con el propósito de ampliar la visión de este último teórico francés: se obtiene algún texto, un texto plurivocálico. "Pero es extraordinariamente importante subrayar que es un texto complejamente organizado que se descompone en una jerarquía de 'textos en los textos' y que forma complejas entretejeduras de textos" (Lotman, 1996: 109).

La intertextualidad es homologable, como lo propone Eco (1995), con el proceso enciclopédico de la interpretación sígnica que le permite colaborar y dejarse colaborar con y por diferentes textos que, provenientes de otras relaciones intertextuales, generan esta *semiosis ilimitada* que, como ya se presentó, en momentos se caracteriza por su ilimitada infinitud y, en otras ocasiones, por su "ilimitación" controlada y reglamentada a través de códigos o hábitos.

Alejándonos, un tanto de este último concepto, consideramos pertinente ampliar, brevemente, la noción de *hipertextualidad*[26]. Acto vital, siguiendo a Genette, para tratar de descifrar los recónditos secretos que se encuentran sumergidos en los más diversos textos que se contaminan, a través del incansable cruce de unos con otros. En palabras de Vázquez Medel (2000):

---

trataremos con mayor especificidad, desde el punto de vista de la hipertextualidad informática, en el transcurso del próximo apartado de este trabajo.

[26] Gérard Genette rebautizó ("(...) de ahora en adelante..." y provisionalmente) a la hipertextualidad como "(...) toda relación que une un texto B (que llamaré *hipertexto*) a un texto anterior A (el que llamaré *hipotexto*) en el que injerta de una manera que no es la del comentario" (Genette, 1989: 14).

> La hipertextualidad pasa a ser el lugar privilegiado de la nueva *inventio* y de la sobredeterminación de la *dispositio* en el momento actual. Relativamente agotados los moldes y soportes de escritura, la necesidad de escribir *sobre* otros textos previos como única posibilidad de una intelección cada vez más difícil en nuestra sociedad opaca (Vázquez Medel, 2000: 20).

La hipertextualidad -extrapolándola, Genette, del proceso que Philippe Lejeune bautizó con el nombre de lectura *palimsestuosa*- permite ver sobre un mismo pergamino como se superpone un nuevo texto que no alcanza a esconderse por entero y que devela, por medio de una *transparencia*, textos anteriores y nuevos textos que se construyen hipertextualmente, a partir del misterioso secreto que surge de esta sobreposición, igualmente ilimitada, que es el *palimpsesto*. Citando a Genette: "He ahí el palimpsesto más irritante, que me condena a la sospecha y a los interrogantes" (Genette, 1989: 477). La hipertextualidad se construye como calco de la mente humana -como un proceso de *antropofagia sígnica*- "(...) que opera como un palimpsesto", sugiere, al llevarlo a un plano didáctico, Jesús Martín Barbero (Martín Barbero, 2000: 28)[27]. Palimpsesto que, según Claudio Guillén (1985), proviene de "Palingenesia (*Palingenese*) o regeneración: el ayer renace en el hoy; *ananke* o necesidad: el ayer determina el hoy y 'palimpsesto' (*Palimsest*) o reescritura; el hoy rescribe y reintegra el ayer" (Guillén, 1985: 378).

Por lo general, la dimensión discursiva del *hipertexto* -que compone la hipertextualidad- se presenta como producto de transformaciones y/o imitaciones de obras anteriores que son conocidas y, por las cuales, no es complejo compararlas y establecer su relación hipertextual. Vázquez Medel (2000) se refiere a lo mismo al señalar que es necesario recordar que la literatura nunca se entrega por entera al lector "(...) (y en lo que, en

---

[27] Martín Barbero supone que un uso creativo y crítico de los medios y la informática es factible, solamente, en una escuela que transforme su modelo educativo, "(...) que haga posible el tránsito de un modelo centrado en la secuencia lineal que *encadena unidireccionalmente* materias, grados, edades y paquetes de conocimientos, a otro *descentrado* y *plural*, cuya clave es el 'encuentro' del *palimpsesto* -ese texto en el que un pasado borrado emerge tenazmente, aunque borroso en las entrelíneas que escriben el presente- y el *hipertexto*: escritura no secuencial sino *montaje* de conexiones en red que, al permitir/exigir una multiplicidad de recorridos, transforma la lectura en escritura" (Martín Barbero, 2000: 27).

todo caso, nos podemos implicar pero no podemos explicar)" (Vázquez Medel, 2000: 17). Cada línea esconde, explica Eco (1997), otro significado secreto y el goce del lector consiste en percatarse que los textos pueden decirlo todo, excepto lo que su autor quiso que dijera.

> Pero hay obras cuya hipertextualidad sabemos o sospechamos, pero cuyo hipotexto, provisionalmente o no, nos falta (...) Estamos muy verosímilmente, en presencia de hipertextos de hipotexto desconocido, cuya hipertextualidad nos aparece casi segura, pero nos queda indescriptible y por tanto indefinible (Genette, 1989: 475).

La enciclopédica cadena de enunciados que se vincula a través de coherencias sígnicas (códigos) se ve afectada y desvirtuada ya que sus *significados directos,* como funciones del significado de las expresiones simples, pasan a ser *indirectos*, planteándose, según Eco (1995), una diferencia entre expresiones simples (*significación léxica*) y el *significado textual*; como también la diferencia entre significado indirecto y directo.

> Alguien ha sugerido que para "comprender" el significado de un texto, sobre todo si se trata del significado indirecto, el destinatario debe efectuar procesos de cooperación interpretativa, mientras que el significado léxico es compresible automáticamente sobre la base del conocimiento de una lengua L (...) Al llevar a cabo estas operaciones, el destinatario suele confrontar la expresión con un co-texto determinado, puesto que raramente comunicamos mediante enunciados aislados, o con las circunstancias extraverbales que acompañan la enunciación (Eco, 1995: 85).

Para proseguir desvelando la enciclopédica cadena que estamos describiendo, recuperamos de Eco (1995) la distinción que hace entre las características semióticas de *ratio facilis* y *ratio difficilis*. Explica, al respecto, que la primera de éstas se presenta cuando el tipo expresivo está formado previamente, es decir, cuando el texto es simple y sencillo de interpretar porque el significante está codificado y la relación significante-significado es estable. Los signos producidos por *ratio difficilis* se dan cuando, a falta de un tipo expresivo formado previamente, se modelan con arreglo al tipo abstracto del contenido. "En todos estos casos las relaciones que existen en el plano del contenido se proyectan (...) sobre el plano de la expresión" (Eco, 1995: 62-64).

Dicha enigmática distinción (extracodificada) -que no es una forma de intertextualidad sino una característica semiótica (a veces, si es intencionada, puede llamarse estilo discursivo) de los textos y los discursos- tiene la posibilidad de producir objetos más complejos y apetecibles ya que se crea una instancia lúdica donde el o los interesado(s) bucea(n) en sus más inesperadas conjeturas -*abducciones*[28] siguiendo a Peirce- que pueden circular en estas acciones que hemos denominado, a partir de nuestra propuesta caníbal, como *antropofagia sígnica*.

El intérprete de un texto está en la obligación de desafiar los códigos establecidos y comenzar a crear hipótesis interpretativas (tentativas) para plantear una nueva codificación. Al enfrentarse a textos y a contextos complejos y desconocidos, se ve en la necesidad de admitir que gran parte del mensaje no se refiere a códigos establecidos y definidos y que, a pesar de este desconocimiento, hay que interpretarlo (Eco, 1988). Una aproximación a lo mismo es lo que presenta Talens (2000) al señalar que un código puede ser definido como un sistema de significación siempre y cuando articule "(...) entidades presentes con elementos ausentes. Cuando algo ofrecido a la percepción de un destinatario humano representa otra cosa, existe significación" (Talens, 2000: 17).

La hipertextualidad, por su parte, tiene -como platea Vázquez Medel (1999)- ese privilegio de la nueva *inventio* y de la *dispositio* que le permite destacarse en lo enigmático. El desconocido secreto que implica que el interpretante -en un ejercicio de interpretancia- habilite un proceso abductivo como elemento de elucubración en su movimiento perceptivo para dilucidar, como asegura Eco (1995), la vaguedad del significado.

La dificultad de interpretar este significado secreto que sólo admite asimilaciones ambiguas, imprecisas y contradictorias quiere decir que "(...) estamos ante un tipo particular de signo con significado vago y abierto que llamaremos *símbolo"*[29] (Eco, 1995: 12). Por lo tanto y como ya se ha

[28] La *abducción* "(...) es un método para formar una predicción general sin ninguna verdadera seguridad de que tendrá éxito, sea en un caso especial o con carácter general, teniendo como justificación que es la única esperanza posible de regular nuestra conducta futura racionalmente..." (Peirce, 1974: 40-41). Eco explica por *abducción* "(...) un proceso inferencial (llamado también hipótesis) que se opone a la deducción en cuanto la deducción parte de una regla, considera un caso de esa regla e infiere automáticamente un resultado necesario..." (Eco, 1998: 249).

[29] En el transcurso de estas páginas se aclaró lo que Peirce (1987) entiende por símbolo y se indicó que lo expone como imágenes arquetípicas, leyes y hábitos y, particularmente, se aproximó a cada una de las propuestas conceptuales (como *habitus* y código) que distintos teóricos, guardando diferencias, proponen al respecto, en cada

anunciado, cuando el significado es interpretado, traducido o transformado -dependiendo del punto de vista del cual se mire- a otro signo siempre, aunque no se quiera, se descubre algo más, algo nuevo que coopera con la interpretación. Para continuar con Eco (1995), y en virtud de lo ya expuesto, este signo de la expresión toma algunas propiedades del contenido y se puede asociar con el procedimiento de *ratio difficilis* ya que toda vaguedad (entendida como aquella búsqueda del secreto escondido) implica un proceso distinto en el ejercicio de la *antropofagia sígnica*.

> (...) al símbolo se lo interpreta y reinterpreta inconscientemente, realiza la fusión de los contrarios, significa muchas cosas a la vez, expresa lo indecible porque su contenido escapa a la razón. El simbolismo transforma la experiencia en idea y la idea en imagen, para que la idea obtenida en la imagen permanezca infinitamente activa e inalcanzable, para que, aunque se exprese en todas las lenguas, permanezca inexpresable (Eco, 1995: 253).

De alguna manera se podría entender esta extracodificación como un *no código*, un código del afuera (extra), que ante la vaguedad y ambigüedad para y del interpretante -"(...) que no es necesariamente una Conclusión, en cambio una Conclusión es necesariamente un interpretante" (Peirce, 4.539, 1987: 384-385)- por sí mismo se desentiende del objeto y logra escaparse completamente de todo tipo de fenomenología, con el propósito de enriquecer la interpretación. La interpretación es *diseminada* con destino a lo infinito e, incluso, lo desconocido, donde la *semiosis antropófaga* es capaz de fagocitar, ilimitadamente, en el interminable y viejo tejido que nunca cesa de tejerse y destejerse. Desde el punto de vista semiótico, por tanto, la consecuencia es completamente imprecisa y hace brotar el signo aún no codificado, "(...) codificado en forma vaga (el

---

uno de sus ámbitos de trabajo. "Esta decisión terminológica de Peirce se debe probablemente al hecho de que ya había escogido el término /signo/ para referirse al *genus generalissimun*, y por tanto tenía que encontrar otra denominación para este tipo específico de signo (...) Peirce (...) nunca sugiere la presencia de un significado vago o impreciso" (Eco, 1995: 241). Pero, la definición de símbolo ha sido interpretada de diversas maneras en el campo de la semiótico, por ejemplo, Saussure llama símbolo a lo que Peirce define como icono y explica que se debe utilizar para designar el signo lingüístico y tiene por carácter, a diferencia de la definición de signo del propio autor, "(...) no ser nunca arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significado y el significante" (Saussure, 1987: 140). Eco recurre a Todorov para distinguir entre signo y símbolo y parafrasea: "(...) es simbólico todo lo que admite la interpretación y producción de un sentido indirecto" (Eco, 1995: 246).

'símbolo') o en vías de codificación (...) Normalmente esta invención del código adopta la forma de la más audaz de las inferencias: la abducción o hipótesis" (Eco, 1995: 59).

Eco (1995) rescata de Peirce -aunque Derrida (1971) en el terreno de la *deconstrucción* lo legitima como esbozo para su *gramatología*- la abducción al señalar que, en un sentido diferente del de "descodificación", es un intento aventurado de plantear una normativa de significación que autorice al signo a alcanzar su significado: "(...) es cualquier razonamiento dentro de una gran clase, cuyo tipo es la adopción de una hipótesis explicativa" (Peirce, 4.539, 1987: 385-386) que, a su vez, incorpora procesos de pensamiento que inducen a la sugestión de preguntas que deben ser consideradas.[30] En su semiótica pragmática, Peirce plantea que, a pesar del carácter realista empírico de las ideas, no puede existir certeza completa, ya que el proceso de interpretación es ilimitado, "(...) lo que implica que el método científico es falible, es decir, autocorrectivo" (Tordera, 1978: 67).

De lo anunciado, y apostando por una ilimitada no codificación, se sustrae que el mismo texto produce un efecto particular y específico sobre el lector-espectador. Un lector-espectador que ya no es comprendido como un mero punto de llegada, como una especie de explorador en la búsqueda del gran significado oculto y que ya no necesita ser un *lector ideal*. Todo lo contrario, el lector-espectador se convierte en uno de los protagonistas del proceso. "No hay objeto cultural -nos señala Talens en el ámbito de la poesía- sin alguien que lo consuma. Un poema no existe sin un lector" (Talens, 2000: 13). Un poema no solamente es diferente a otro, sino que también es distinto en sí mismo al ser leído en lugares, situaciones o por personas diferentes y, por lo tanto, continúa este intelectual, es posible leerlo desde otro lugar, desde algo nuevo. Este otro lugar no busca, solamente, lo que existe en un texto sino que pretende, "(...) sin cambiar nada de lo que hay en él..." (*Ibidem*, 21), conectar las piezas desde una lógica heterogénea, modificando, por completo, el sentido de lo interpretado. Con esto se puede reconstruir, se puede plantear otro orden diferente del correspondiente a la lógica establecida que permite verla y leerla desde otro punto de vista, "(...) un territorio en que el lector es un coproductor del sentido, no un receptor pasivo" (Talens, 2000: 35). Así también lo da a entender Antonio Méndez Rubio

[30] Peirce propone tres categorías de inferencia fundamentales: la deducción, la inducción y la hipótesis o la abducción.

(2010: 30) al seleccionar y prologar la antología *El bosque dividido en islas pocas* (2010) del mismo Talens: "Es como si cada poema estuviera aprendiendo a escribirse desde el lado de la lectura, del lugar desde el cual el texto se abre en la práctica a sus significaciones reales. En esto podría residir el significado decisivo de este *largo aprendizaje*".

En "Falsos prejuicio del lector" se evidencia, en la práctica, lo antes precisado:

> "El poema es el acto que me destituye (la usura de este cuerpo devastado por las galerías), proceso que construye mi desaparición" (Talens, 2010: 72).

Una situación similar es la que plantea Lisa Block de Behar (1984), quien, a partir del cuento de Borges[31]: "Pierre Menard, autor del Quijote" (1939), indica que cada texto puede ser leído de acuerdo a los más diversos recorridos del sentido. Cada lector es un autor que rescribe el texto al momento de enfrentarse a él. "Lo que sucede no es el encuentro (...) de un sentido circunstancial sino la circunstancialización misma del sentido, la instancia donde el sentido se realiza" (Block de Behar, 1984: 175), es un espacio *polisémico* donde se cruzan la mayor cantidad de sentidos posibles. El lector (*e-lector* o *se-lector* para Block de Behar y *autorescribano* para Eco) es un intérprete que aborda un texto con la misma actitud inquisitiva del que trata de resolver un enigma y descubrir ese sentido secreto que se encubre en el texto, dar con lo *no dicho*. Con esto, sostiene Blesa (1998), el discurso, en algunas ocasiones, desfallece y se multiplica para recibir al silencio, "(...) lo no dicho" (Blesa, 1998: 38), logrando, en definitiva, que sea el silencio quien hable. "Discurso devorado, logofagia" (*Ibidem*).

Por lo mismo, al igual que Blesa, Block de Behar asocia todo este proceso con el silencio y propone *Una retórica del silencio* (1984): "Si la palabra se presta al juego abierto de interpretaciones circunstanciales, con más razón en el silencio esas interpretaciones abundan infinitamente" (*Ibidem*, 214). El silencio, como la palabra, desencadena un ejercicio de *semiosis ilimitada*; al igual que el signo implica o encadena a otro sin número de signos, el silencio puede ocultar otros silencios.

---

[31] "Cuando le dije [a Borges] para mí Pierre Menard era, más que el autor, un lector de Don Quijote, me respondió sin vacilar 'lector o autor, es lo mismo, ¿no es cierto? (Montevideo, noviembre de 1981)" (Block de Behar, 1984: 73).

> Madame Bachelier ha visto en ellas una admirable y típica subordinación del autor a la psicología del héroe; otros (nada perspicazmente) una *transcripción* del Quijote; la baronesa de Bacourt, la influencia de Nietzsche. A esa tercera interpretación (que juzgo irrefutable) no sé si me atreveré a añadir una cuarta, que condice muy bien con la casi divina modestia de Pierre Menard: su hábito resignado o irónico de propagar ideas que eran el estricto reverso de las preferidas por él (...) El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza.) (Borges, 1939, 1956: 43-44).

5. Hipertextualidad informática o *(ciber)hipertextualidad*

Como ya se anunció en el comienzo de esta propuesta y al fundamentar su *Teoría de la posmodernidad* (1996), Jameson adapta, para superar la noción de intertextualidad y como un tipo particular de envoltura de un texto en otro texto, el término *wrapping*. Concepto que es asimilable, exclusivamente, con el *simulacro* posmoderno y la *espectacularidad* que tiñe, actualmente y como consecuencia de la modernidad[32], mucho de los discursos culturales. Para Jameson (1996), recordando que extrajo esta idea de la arquitectura, existe un síntoma substancial en el ámbito de la posmodernidad: un tipo de *diferenciación interna* "(...) como si los elementos y componentes de la obra permanecieran disueltos por una especie de antigravedad" (Jameson, 1996: 131). El autor afirma que este fenómeno menciona un modo en que los organismos reaccionan frente a los cuerpos extraños, neutralizándolos con una especie de cuarentena espacial, rodeándolos con un cordón sanitario, de forma que, por medio del proceso de diferenciación interna, se configuran elementos extrínsecos y extrasistémicos. Jameson, en este ámbito, concluye que la intertextualidad siempre fue una solución débil y formalista al problema y asegura que la envoltura lo resuelve mucho mejor.

---

[32] Al referirnos a la modernidad en esta investigación queremos dejar en claro la importante clasificación que de ésta hacen Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio* (2002). Con ellos anunciamos -muy acorde con la línea del presente trabajo- que no hay una sola modernidad. "En la constitución de la modernidad europea identificamos tres momentos que articulan la figura inicial del concepto moderno de soberanía: el primero es el descubrimiento revolucionario del plano de la inmanencia; el segundo, la reacción contra las fuerzas inmanentes y la crisis, representada por la autoridad, y el tercero, la resolución parcial y temporal de esta crisis mediante la formación del Estado moderno como asiento de la soberanía que trasciende el plano de las fuerzas inmanentes y media entre ellas" (Hardt y Negri, 2002: 73-74). Además, estos autores, sostienen que la modernidad no es un concepto unitario y que está en crisis. La modernidad debe definirse como crisis fundamentan y ante tal aseveración proponen que esta dificultad surge del ininterrumpido conflicto entre las fuerzas inmanentes (creativas) y el poder trascendente que vela por el restablecimiento del orden. "Ese conflicto es la clave del concepto de modernidad, pero se trata de un conflicto que fue dominado y sofocado. Las revoluciones culturales y religiosas fueron obligadas a orientarse hacía rígidas y a veces feroces estructuras de contención" (*Ibidem*, 78).

> Primero porque es más frívola (y, por tanto, desechable al instante), pero también y sobre todo porque, a diferencia de la intertextualidad, conserva el prerrequisito esencial de la *prioridad* e incluso de la jerarquía (la subordinación funcional de un elemento a otro, que incluso a veces se llama 'causalidad'), aunque lo vuelve reversible. Lo que está envuelto también puede utilizarse como envoltorio y, a su vez, éste puede ser envuelto (Jameson, 1996: 131).

Estrechamente relacionado, como ya precisamos, con el *wrapping* de Jameson está el *pliegue* de Deleuze (1989). En su libro, el pensador francés plantea que en el arte informal volvemos a encontrar la opción de instalarse *entre* dos artes, pintura y escultura, escultura y arquitectura, para luego llegar a una unidad *entre* las artes como es la *performance* que atrapa al espectador en ella misma. La *performance* es denominada también arte *minimal*: una unidad extensiva, basada en la ley del extremo, ya que en este arte la forma no limita un volumen sino que abraza espacios ilimitados en todas sus direcciones. A este respecto, Deleuze menciona las obras de Christo Javacheff[33] describiéndolas como gigantes envolvimientos que asumen, también, los pliegues de esas envolturas.

> Plegar-desplegar, envolver-desarrollar, son las constantes de esta operación (...) Ese teatro de las artes es la máquina viviente del "sistema nuevo" (...) máquina infinita en la que todas las piezas son máquinas, "plegadas diferentemente y más o menos desarrolladas" (...) Incluso comprimidos, plegados y envueltos, los elementos son potencias de ensanchamiento y de estiramiento del mundo (...) Es un mundo ancho y flotante, al menos en su base, una escena o un inmenso plató (Deleuze, 1996: 159).

De esta forma, lo que para Jameson (1996) es el envoltorio que puede estar envuelto y, a su vez, ser envoltorio y envuelto sucesiva e

[33] Christo Javacheff (1935) es una artista estadounidense de origen búlgaro. Sus objetos envueltos son algunos de los ejemplos más extremos del arte conceptual contemporáneo. Su obra de mayores dimensiones fue *Running Fence* (*Valla continua,* 1976): franja de nailon de 5,5 metros de altura que se extendía a lo largo de 40 kilómetros a través de dos condados de California. Tanto esta obra como la anterior *Valley Curtain* (*Cortina del valle,* 1972) fueron tema de documentales realizados por los directores de cine de vanguardia Albert y David Maysles. Otras obras son las *Surrounded Islands, Biscayne Bay, Florida* (*Islas rodeadas,* 1982), once islas enmarcadas con 650.000 metros cuadrados de tejido de polipropileno, *The Pont New Wrapped* (*El Pont Neuf empaquetado,* París, 1985) (Walter, 1998).

ilimitadamente, para Deleuze (1989) se transforma en un sinnúmero de pliegues; siendo que el despliegue no es lo contrario del pliegue, sino que le potencia a seguir el pliegue hasta otro pliegue. Así, el despliegue aumenta, hace crecer el pliegue y la acción de plegar disminuye y le permite ingresar en la profundidad del mundo; ese mundo ancho y flotante; mundo en el que, según Jameson, "(...) los elementos sobresalen de sus soportes anteriores como si levitasen libremente..." (Jameson, 1996: 130), mundo de la antigravedad de lo posmoderno.

Bajo esta premisa, con el propósito de ir más allá del cerco de la textualidad y dar un paso, definitivamente, a la literatura interactiva que altera la dimensión discursiva del hipertexto, George P. Landow, en una mirada *deconstructiva* de la *Teoría del Hipertexto Informático* (1997), asocia la hipertextualidad con la no-linealidad[34] de un texto.

Para dicho autor, la característica principal de esta *(ciber)hipertextualidad* es la discontinuidad, "(...) el traslado repentino de la posición del usuario en el texto" (Landow, 1997: 90), que permite, a su vez, que el lector-espectador elija sus propios senderos textuales por medio de un número abierto e ilimitado de opciones. Sobre esta particularidad, Fernández Serrato (1999) relata que, ya en un ámbito informático, se habilita la discontinuidad que tolera no sólo el recorrido del texto, sino que la *re-creación* del mismo.

> La idea misma de hipertextualidad parece haber tomado forma al mismo tiempo aproximadamente en que se desarrolló el postestructuralismo, pero sus puntos de convergencia tienen una relación más estrecha que la mera contingencia, ya que ambos surgen de una insatisfacción con los fenómenos asociados al libro y al pensamiento jerárquico (Landow, 1997: 17).

Desde la *intentio operis*, esta operación es incontrolable ya que el texto estimula al lector a romper las fronteras evidentes, haciendo que su

[34] Theodor Nelson de la Universidad de Brown, basado en los estudios del proyecto *Memex* en 1965, propone los términos *hipertexto* e *hipermedia* e indica que la explicación más sencilla para el primero de éstos es: "(...) 'escritura no secuencial' o no lineal. Si se une a imágenes y sonidos, se convierte en hipermedia. Pero esto no es todo. El hipertexto debe permitir sobre todo el libre movimiento del usuario" (Nelson en Landow, 1997: 15). Por su parte, J. Carlos Fernández Serrato (1999) indica sobre la investigación de Landow que esta asociación se relaciona con una "(...) optimista línea de convergencia con las teorías posestructuralistas y la deconstrucción (...) [que] se plantearon desde una perspectiva que desenfocaba la dimensión discursiva del hipertexto" (Fernández Serrato, 1999: 164).

estrategia nos empuje fuera del texto con el objetivo de que la lectura se vincule con nuestra propia experiencia y con las propias sugerencias que el texto señala.

Esta entrópica hipertextualidad que se forma de las caóticas relaciones entre cibertextos, como una imparable, sin comienzo ni fin, *entropía sígnica* (Silva y Browne, 2004) o, si se quiere, *antropofagia sígnica* es la que se comprende a partir de las últimas sugerencias de, por lo menos, G. Landow (1997) y Nuria Vouillamoz, entre otros: "(...) la lectura lineal queda sustituida por una navegación que permite establecer enlaces entre diferentes núcleos significativos –que pueden ser documentos textuales o elementos multimedia" (Vouillamoz, 2000: 134).

Al retomar los postulados antes enunciados y al entrar en un (no)espacio multilineal, es pertinente recordar lo expresado por Jacques Derrida (1971) a partir de su teoría en torno a la emancipación del significante y el resurgimiento -desde los márgenes- de la *écriture*. Postulados que se enfrentan a las propuestas de Saussure (1987) y que superan las desigualdades en el sistema de la lengua, al sumergirse en las "diferencias" de esa misma diferencia.

> (...) lo que se llama el 'sentido' (a 'expresar') está ya, de parte a parte, constituido por un tejido de diferencias, en la medida en que hay un texto, una red de apostillas textuales a otros textos, una transformación textual en la cual cada 'término' pretendidamente 'simple' está marcado por la traza de otro y la presumida interioridad del sentido ya está trabajando por su propia exterioridad (Derrida, 1977: 43).

Por su parte, Umberto Eco (1998), en términos generales y como ya se expresó, llevó su propuesta enciclopédica al terreno de la intertextualidad como texto que se potencia con otro texto y así sucesivamente. Todo esto inserto en un sistema de vigilancia y demarcación de la interpretación lindada por un conjunto de *habitus*, códigos, hábitos, dependiendo de quien plantee el término y guardando sus diferencias, que establecen las reglas del juego interpretativo del jugador/intérprete. Las limitaciones, en muchos casos, son naturales y sociales y pasan por la conciencia y competencia de quien actúe. Este modelo que detiene la interpretación hasta que el interpretante pueda o quiera, nos enfatiza Eco, es un acto intertextual, donde los textos se sobreponen uno a otro en un ejercicio ilimitado pero, a su vez, limitado por preceptos reglamentados.

Al respecto, Talens (2000) subraya que Eco, en el *Tratado de semiótica general* (1988), considera que todos los procesos culturales son abordables, desde una mirada semiótica, como procesos de comunicación[35]: "(...) cada uno de estos procesos es sólo posible por la existencia previa de un sistema de significación" (Talens, 2000: 17). El proceso de comunicación se define por el paso de una señal -que no es necesariamente un signo- desde una fuente a un destinatario. En una transmisión como ésta (de máquina a máquina le dice Talens), las señales no tienen el poder de significar, sólo hacen llegar estímulos, ya que no determinan ninguna acción en el destinatario. "En este caso no habría significación, aunque sí pase de cierta información" (*Ibidem*). Hay significación en el momento en que el destinatario es humano porque la fuente emite a partir de un sistema de reglas conocidas por éste que, asimismo, provoca respuesta en el destinatario. "Este proceso es posible por la existencia de códigos" (*Ibidem*). Por ende, concluimos, siguiendo a Jesús Ibáñez (1994), que las redes codificadas de comunicación no fueron hechas para comunicar, sino que para entorpecer la comunicación, "(...) en otras direcciones, en otros sentidos" (Ibáñez, 1994: 124).

La distinción hecha por Eco (1988), precisa Talens (2000), es metodológicamente importante, "(...) aunque deja algunos cabos sueltos..." (*Ibidem*). En una primera instancia resulta difícil creer en la existencia de un código que se construya a sí mismo. En otra instancia, fuente y destinatario no son necesariamente entidades distintas, "(...) sino funciones que coexisten en el interior de una misma entidad en dos momentos diferenciados del proceso" (*Ibidem*, 17).

Talens (2000), además, refuerza su posición agregando que la presencia del discurso paranoico puede producir una absoluta falta de control en relación a lo que se emite por parte de quién lo emite, pero esto no quiere decir que el código desde el que es posible captarlo haya nacido *ex-nihilo*, es decir, por generación espontánea.

> En una palabra, el que un mensaje signifique, al margen de que exista cualquier destinatario real, no implica más que lo que la frase dice: que un mensaje significa al margen de que exista cualquier destinatario real. El código no entra en la propuesta. Un código siempre es el resultado de una convención surgida desde

[35] "Detengámonos un momento para ello en la consideración de cuatro conceptos fundamentales para nuestra argumentación: información, comunicación, significación y sentido" (Talens, 2000: 16).

> alguien y para alguien, es decir, sólo existe sobre la base de una relación dialógica entre dos polos (Talens, 2000: 17-18).

Por lo mismo, indica que la idea no es, necesariamente, apuntalar sólo datos, sino indagar huecos, huellas de una ausencia que, por su desconocimiento, nos incentiva a reconstruir una nueva hipótesis. En este ámbito, y guardando todo tipo de proporciones, no quisiéramos dejar de mencionar ciertos indicios que las presentes teorías nos incitan a deducir. Éstas nos llevan a asociar dichas normativas o convenciones, recientemente expuestas, con determinadas leyes que en un diagnóstico de Michel Foucault (1999), a partir de una de sus primeros estudios entorno al poder, anuncia como *El orden de discurso*...[36]

> (...) todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene (Foucault, 1999: 13).

Como un *discurso verdadero* por el que se tiene respeto sobre todo en la sociedad occidental que, desde hace siglos, ha tenido que buscar apoyo en lo natural, lo verosímil, en la sinceridad y en la ciencia "(...) -en resumen, sobre el discurso verdadero-" (Foucault, 1999: 22-23). Los que no respeten dichas normas del discurso quedan excluidos, marginados -como la propuesta de escritura derridiana- y se les relaciona con lo prohibitivo,

[36] Para ser más minuciosos en esta exposición, quisiéramos detallar que nuestra idea no es asociar directamente las teorías sobre la codificación de U. Eco (1995) con las *ciencias humanas* y la crítica a la modernidad, que rescatamos de Foucault por ejemplo en su texto: *Las palabras y las cosas* (1986). Como lo anunciamos con antelación, consideramos oportuno resaltar que la codificación de Eco es, en algunos de sus postulados, posible de relacionar con la segunda etapa de este pensador francés que trabajó, entre otras investigaciones, en torno al poder, por ejemplo: *El orden del discurso* (1999). De todas maneras y frente a lo anterior, no olvidamos que en el caso de la *semiosis ilimitada* codificada siempre está presente esa "infinitud" que, a pesar de ello, se ve controlada por límites que permiten una mejor, *co-rrecta* diría Vázquez Medel (1998b), interpretación. Lo que creemos necesario indicar es que, probablemente, estas codificaciones, en muchas oportunidades, son secuelas de dicho período que citamos y que Foucault propuso denominar como *sociedad de discurso*. Posteriormente, Foucault ampliará estas ideas en torno al poder, a partir de las *sociedades disciplinarias* y sus consecuencias y derivados en tiempos actuales y posteriores (Browne, 2009 y 2013).

la separación de la locura y la voluntad de verdad. Foucault (1999) destaca principalmente este último punto.

La verdad se presenta, en quienes participan del orden del discurso, como una riqueza, como fecundidad, como una fuerza universal, ejemplifica Foucault y explica que se ignora, por el contrario, la voluntad de verdad, como portentosa maquinaria designada a relegar. Esta *exigencia clásica* que Derrida ha propuesto llamar *significado transcendental* no remite, ni se relaciona con ningún significante, "(...) excedería la cadena de los signos, y él mismo no funcionaría, llegado el momento, como significante" (Derrida, 1977: 28).

A pesar de esto, cuando se cuestiona la existencia de un significado transcendental y se asume que todo significado está en posición de significante -"(...) la distinción entre significado y significante -el signo- parece problemática desde su raíz" (*Ibidem*, 28)- es un procedimiento que debe llevarse a cabo muy sigilosamente ya que el discurso de autoridad que ha puesto en vigor el significado transcendental y que mantiene a esta tradición metafísica hará lo imposible por controlar las traducciones o, en palabras de Derrida, las transformaciones interpretativas.

> Todas acaban, en un momento u otro, por subordinar el movimiento de la ***différance*** a la presencia de un valor o de un ***sentido*** que sería anterior a la ***différance***, más originario que ella, excediéndola y dirigiéndola en última instancia. Se trata todavía de la presencia de lo que hemos llamado más arriba el "significado transcendental" (Derrida, 1977: 39).

6. *Semiosis ilimitada-antropófaga*: ¿semiosis hermética y/o deconstrucción?

En el presente apartado, trataremos de desarrollar una de las discusiones más interesantes que hemos detectado en el marco de esta investigación. Propuestas, como ya hemos adelantado en varias oportunidades, que giran en torno a temas planteados, anunciados y sugeridos a lo largo de este estudio. Particularmente, dicha polémica nace desde los planteamientos de U. Eco (1998), quien interpela -desde su tribuna que aboga por límites para la interpretación- a J. Derrida (1971) y su estrategia *deconstructiva*.

Al tratar de ampliar la mirada en torno a ciertas teorías expuestas en sus primeras publicaciones y al acercarnos, un tanto más, a una postura radical frente al proceso hermenéutico, Eco aporta, basado en la tradición griega y alejándola de la verdad como asunto unívoco para la interpretación, el concepto de *semiosis hermética*. La fascinación por el infinito de los griegos, argumenta el autor italiano (1997), se ilustra con la idea de metamorfosis continua que es simbolizada por *Hermes* (hermético-hermenéutico).

Hermes, nacido en el monte Cilene e hijo de Zeus, como producto de una violación a la ninfa Maya, es el único de todos los dioses del Olimpo que accede a su condición de inmortal mediante un contrato. Explorador solitario y héroe civilizador, este hijo de Zeus supo trazar su propia ruta, siendo el primero en abrir y señalizar caminos desconocidos.

> Todos sus actos estarán marcados por esa ambivalencia inestable. Ese dios del cálculo, de la aritmética y de la ciencia racional gobierna también las ciencias ocultas, la astrología, la alquimia. Es el dios de las fórmulas mágicas que calman el mar de las narraciones secretas, de los textos ocultos: el arquetipo de Hermes, dios del criptograma no menos que de la grafía (Derrida, 1975: 139).

> De una inigualable astucia, Hermes refleja, en su figura, una incertidumbre en la que el azar siempre tendrá su parte. "*Hermaion*, decían los griegos: azar feliz, buen hallazgo, golpe de fortuna" (L. K.-L. en Bonnefoy, 1997: 258). Pero también azar infortunado, en el que la cara oculta un reverso y el cazador es atrapado en su propia trampa: lo que se llama un golpe de Hermes. Entre el orden y el desorden, Hermes se moviliza con gran habilidad. Por lo mismo, en el Olimpo, representa la desorganización reglada, admitida y reconocida por Zeus.

> Hermes efectúa, pues, el tránsito al precio de una inversión del código sacrificial que equivale a la inversión de sus huellas. Y, sin embargo, a partir de ese desorden momentáneo, que responde a una bipartición del mundo que la *mêtis* y la fuerza de Zeus no dejan de afirmar -a través de la institución de sacrificio-, surge precisamente un nuevo orden en el que Hermes encuentra su lugar. Una posición que es como la imagen especular de su práctica subversiva (L. K.-L. en Bonnefoy, 1997: 262).

Con esto, Hermes pasa a ser auxiliar del Olimpo y se consolida -señala Derrida al respecto- como "(...) el dios [del] significante (...) representa el papel del dios mensajero, del intermediario astuto, ingenioso y sutil que hurta y se oculta siempre" (Derrida, 1975: 130). Cuando Zeus acepta el tránsito de Hermes al rango de los dioses considera que, desde entonces, habrá un lugar para el lenguaje astuto y para el perjuro en el Olimpo. Un lugar también para la verdad de una trasgresión y para las prácticas que la sustentan: "(...) las cadenas causales se enroscan sobre sí mismas en espiral, el después precede al antes, el dios no conoce fronteras espaciales y puede estar, bajo formas diferentes, en lugares distintos en el mismo momento" (Eco, 1998: 51).

En contraposición a la educación global que dominaba la civilización griega y se describía como un mundo perfecto y coherente, el *hermetismo* busca una verdad que no conoce y sólo se tiene en los libros. Por ello imagina, o espera, que cada libro contenga un destello de la verdad, y que todos los destellos se confirmen entre sí.

Eco (1998) actualiza las contradicciones imperfectas herméticas y denomina *semiosis hermética* a un hermetismo sígnico que rechaza la simpatía universal y fundamenta que "Muchas cosas pueden ser verdad en el mismo momento, aunque se contradigan entre sí" (Eco, 1998: 51).

Basado en la naturaleza, en las travesuras y en los hechos de Hermes, este autor rechaza los principios de identidad y no contradicción imperantes en la antigua Grecia.

Al tratar de llegar a un sentido último que encuentre aquel oculto secreto que deambula espectralmente por la semiosis, el interpretante "hermético" se ve sobrepasado por una infinidad de interpretaciones que tratará de utilizar al máximo para descubrir esa incógnita. En este punto, y como ya se especificó, la *antropofagia sígnica* se pronuncia en el campo de la hermética semiosis de Eco y recuerda su alimenticia y necesaria -para continuar en esta semiosis- ruta de devoración.

> Cada vez que se piensa haber descubierto un secreto, éste sólo será tal si remite a otro secreto, en un movimiento progresivo hacia un secreto final. Ahora bien, el universo de la simpatía es un laberinto de acciones recíprocas, en las que cada acontecimiento sigue una especie de lógica espiriforme donde entra en crisis la idea de linealidad -ordenada temporalmente- de las causas y de los efectos. No puede haber secreto final. El secreto final de la iniciación hermética es que todo es secreto. El secreto hermético debe ser un secreto vacío (...) El significado de un texto, pues, se posponía siempre, y el significado final no podía sino ser un secreto inagotable (Eco, 1998: 53-54 y 358).

En consecuencia, el hermetismo alude a una subversión, una trasgresión frente al orden del universo propuesta por el racionalismo griego, rompiendo con lo que Jesús Ibáñez (1994) entiende por poder: "El poder se reserva el azar y atribuye la norma" (Ibáñez, 1994: 28 y 126) y dando pie a una renovada concepción de éste con nuevos nexos, nuevas relaciones que permiten al hombre actuar sobre la naturaleza y modificar su curso. "Así, paradójicamente, el modelo hermético, contribuye al nacimiento de su nuevo adversario, el racionalismo científico moderno" (Eco, 1998: 55).

La deriva hermética, que para Eco evoca la *semiosis ilimitada* de Peirce, se desliza, según una vertiente, de significado en significado, de semejanza en semejanza o, desde otro punto de vista, de significante en significante, de similitud en similitud que prescinde del significado; aunque la semiosis hermética tienda a una habilidad desmedida de ingerir significado en significado dentro del fenómeno *antropófago sígnico*.

En esta misma concepción, el hermetismo no considera la ausencia total de un significado unívoco. Por lo tanto, supone que cualquier cosa

puede remitir a cualquier otra, justamente porque hay un sujeto trascendente fuerte: el Uno neoplatónico, asegura Eco (1998).

> La semiosis es virtualmente ilimitada, pues nuestras finalidades cognitivas organizan, encuadran y reducen esta serie indeterminada e infinita de posibilidades. En el curso de un proceso semiósico, nos interesa saber sólo lo que es relevante en función de un determinado universo de discurso (Eco, 1998: 359).

Eco critica a los filósofos *deconstructivos*, encabezados por Derrida, e indica que sus propósitos son "(...) desafiar, más que el sentido de un texto, a esa metafísica de la presencia..." (Eco, 1998: 362) y que su objeto es enfrentarse, particularmente, a los textos que están dominados por un significado definido, por ende, trascendental.

El fonologocentrismo que combate Derrida (1971) aboga por una insistente tendencia que pretende la existencia de un sentido prefijado antes e independientemente del lenguaje. "De ahí que Derrida defina también a veces el logocentrismo como la 'metafísica de la escritura fonética'" (de Peretti y Vidarte, 1998: 21). En palabras del último Barthes, "Si se reúnen todos esos saberes, todos esos vulgarismos, se forma un monstruo, y ese monstruo es la ideología" (Barthes, 1980: 81). Derrida (1971) es más definitivo al respecto, argumentando que se podría llamar juego a la ausencia de significado trascendental como ilimitación de este mismo ejercicio, es decir, como perturbación de la onto-teología y de la metafísica de la presencia.

Al señalar al logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible del significado transcendental, Derrida rescata lo indefinido de los postulados peirceanos como el criterio que le permite reconocer de qué trata un sistema de signos. Es así como lleva la *semiosis ilimitada*[37] al terreno de la *deconstrucción*.

> Ahora bien, Peirce considera lo indefinido de esta remisión como el criterio que permitirá reconocer que se trata de un sistema de signos. *Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es su signo* (...) La denominada "cosa misma" es desde un comienzo un *representamen* sustraído a la

[37] Consideramos necesario apuntar que Jacques Derrida, a diferencia de Umberto Eco, en ningún momento habla de *semiosis ilimitada*, pero, entendemos, que sus postulados se aproximan a esta noción que nosotros la cargamos con un sentido *antropófago sígnico*.

> simplicidad de la evidencia intuitiva. El *representamen* sólo funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar. Lo propio del *representamen* es ser él y otro, producirse como una estructura de referencia, distraerse de sí. Por lo tanto sólo hay signos desde que hay sentido (Derrida, 1971: 64).

Es aquí donde Eco, en su crítica a la deriva *deconstructiva* -"...Derrida -para subrayar verdades no obvias- acaba dando por descontada verdades obvias" (Eco, 1998: 365)- retoma el *modus* en el interpretante lógico final y asegura que la construcción del hábito controla, al menos transitoriamente, el ejercicio ilimitado de la interpretación.

> (…) el hábito *'though it may be a sing in some other ways, is not a sing in that way in which it is the logical interpretant is the sing'* (*C.P.* 5.491). Si de acuerdo con la máxima pragmática, el significado de cualquier proposición no está constituido por nada más que los posibles de los efectos prácticos implicados por la aserción, cuando la proposición es verdadera, entonces el proceso interpretativo debe detenerse -al menos por un tiempo- fuera de la cadena semiósica (Eco, 1998: 368).

La existencia de un hábito como norma es muy cercana a una instancia trascendental y agrega que en una comunidad determinada el principio trascendental es *intersubjetivo*. Éste opera, además, más allá de las intenciones personales del intérprete, "(...) la interpretación no es producida por la estructura de la mente humana sino por la realidad construida por la semiosis" (Eco, 1998: 369).

En su propósito por decir *qué no es la semiosis ilimitada*, este autor indica que el signo declara la cosa misma que, en un largo proceso de la semiosis, asigna una noción socialmente compartida de aquello que es reconocido y asimilado como "verdadero" por una comunidad determinada. Dicho reconocimiento se realiza a través de un *principio cooperativo* (Grice, 1967), un *contrato fiduciario* o *contrato de veridicción* como lo definen Greimas y Courtés (1990) cuando se refieren al acuerdo que establece la complicidad de los participantes en una relación en la que se acepta la verdad de lo propuesto en un discurso. "El significado trascendental no está en el origen del proceso sino que debe postularse como un fin posible y transitorio" (*Ibidem*, 370).

Frente a esto, la *différance* habilita una nueva *escritura* que remite *semiosis-antropófagamente* de signo a signo y precisa de todos los rasgos elementales de otra escritura como es la iterabilidad, la inscripción, la ausencia de referente, el espaciamiento, etc. Particularidades que son aplicables a todo lenguaje y que, a raíz de esta comunión, crean un dispositivo que desplaza el concepto tradicional de escritura antes del habla y en el habla. No se trata de una anterioridad cronológica del sistema de escritura sobre el habla sino que constituye precisamente la condición de posibilidad de todo el lenguaje, tanto del habla como de la escritura. Esto es denominado por Derrida (1971) como *(archi)escritura.*

> La archi-escritura, movimiento de la diferEncia [*différance*], archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situada como un objeto dentro de su campo. (Lo que no quiere decir que tenga un lugar real en *otra parte*, en *otro sitio* determinable) (...) Esta actuaría no sólo en la forma y la sustancia de la expresión gráfica, sino también en las de la expresión no gráfica (Derrida, 1971: 78).

La gramatología es el pensamiento del movimiento, de la *différance* y de la huella, del acaecer del signo, "(...) es decir también la ciencia del origen tachado" (de Peretti y Vidarte, 1998: 23). Pero, este particular principio, no reconduce a ninguna presencia, a ningún origen, a ningún significado transcendental, sino sólo a una diferencia que lo disloca de la presencia que es toda escritura. La dislocación que no conduce a significados trascendentales es también parte de una *semiosis caníbal*, donde la huella como estímulo de esa presencia desarticulada, consigna a otra huella que la ingiere y la transforma:

> (...) la huella es siempre la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella (...) El sentido queda continuamente diferido, no dándose sino a partir de la duplicación del significante, es decir, a partir de un significado que siempre está en posición de significante. La voz y el habla, al igual que la escritura, son también un tejido de huellas, de gramas, de espaciamientos diferenciales, de relaciones con lo otro. El lenguaje, liberado de su sometimiento al *lógos*, a la verdad, al querer-decir, es un juego libre de diferencias, de reenvíos significantes (de Peretti y Vidarte, 1998: 23-24).

A lo largo de esta investigación hemos expuesto la existencia de dos grandes vertientes para realizar la ceremonia del *semiotizar (antropófago)*. Ambas, se puede decir, tienen como sustento teórico el concepto de *semiosis ilimitada* que surge de los estudios propuestos por Peirce en sus *Collected Papers* y deambulan por los primeros pasos en torno al signo lingüístico que propuso Saussure y sus sucesores.

Indiscutiblemente, interpretar es reaccionar frente a un texto o discurso, que produce otros textos en forma interminable. Lo discutible en este juego de interpretaciones es si el texto posee un significado fijo, una pluralidad de significados posibles o ningún significado.

Más allá de la mencionada polémica que tiende a rescatar el valioso aporte de Charles Peirce, estas conocidas tendencias -y eso es lo que nos interesa- nacen y se encuentran en la ya trabajada *semiosis ilimitada* que, para nosotros, habilita a unos frenéticos *autores-lectores antropófagos simbólicos* (productores de sentido, *máquina productora de sentidos* le denomina Silva Echeto (2003)) que no cesan de devorar signos: nutrientes fundamentales para el ejercicio interpretativo.

7. Antropofagia sígnica como ENTRE

Bajo estas circunstancias teóricas, y a pesar de las diferencias al apostar por la noción de *semiosis ilimitada*, lo principal en ambos casos -tanto en el que existe una detención en la semiosis (códigos) como en el que la semiosis funciona sin límites codificados- es la existencia, metafóricamente, de esta fagocitación antropófaga indefinida que propusimos llamar, para efectos de la presente investigación, *antropofagia sígnica*.

La *antropofagia sígnica* -al margen de ser ilimitada en su totalidad o, perdonando el *oxímoron*, "ilimitadamente" limitada- es y está presente en ambas tendencias que para especificarlas, diferenciarlas y clarificarlas se podrían distinguir -si es permitido y para continuar con los postulados caníbales aquí defendidos- como *antropofagia sígnica codificada* o *semiosis caníbal codificada*, la que exponemos, principalmente, siguiendo a Umberto Eco y *antropofagia sígnica rizomática* o *semiosis caníbal rizomática* (también se puede denominar *entropía sígnica*) a la que hemos desarrollado bajo los estudios *deconstructivos* de Jacques Derrida y, como su nombre lo indica, del mismo *rizoma* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, sobre todo en el caso del factor *diferenciante* que el primero de estos intelectuales propone al referirse a un intersticio *entre* el significado y el significante en lo que defendió, siete años antes que *rizoma* (1997), como *lógica del sentido* y que finalizó, a principios de los '70, con la dislocación del mismo significante (asignificante).

Dilucidadas algunas propuestas del juego antropófago en cuestión, pretendemos, en este apartado, activar un proceso de *semiótica intercultural* (Rodrigo Alsina, 2000). Para ello, explica Miquel Rodrigo Alsina, es interesante mencionar un cierto cambio epistemológico que ha creado las condiciones idóneas para el desarrollo de una semiótica intercultural. Frente a esta metamorfosis, sería fundamental preguntarse, "(...) ¿cómo podría la semiótica aproximarse a la interculturalidad?" (Rodrigo Alsina, 2000: 1).

Para afirmar lo anterior, el autor precisa que en la actualidad los límites impuestos están siendo cada vez más transgredidos, como lo vimos en la segunda de nuestras diferencias *antropófago sígnicas* (y también en los

esbozos no tan radicales de la *semiosis hermética* de Eco). Consecuencia de esto, las establecidas normativas se comienzan a abrir, percatándose que sus fronteras son débiles y que sus objetos de estudio no tienen por qué ser exclusivos y cerrados. Por lo mismo, desde la *antropofagia sígnica* y a partir de una base teórica que nos permiten los *estudios culturales* (principalmente los trabajados en América Latina), pretendemos ampliar y abrir estos horizontes para vincular, brevemente, la semiótica a los fenómenos interculturales.

Esta interdisciplinariedad a la que se refiere Rodrigo Alsina (2000) podemos asociarla con la presencia de una diversidad cultural, de un mestizaje que, como metáfora de la *antropofagia simbólica* de la que hablamos, se alimenta de todas estas culturas con el propósito de habilitar el surgimiento ya no de un Mismo o de un Otro, en la dicotomía identidad-alteridad, sino de un "tercero novedoso" que nace del resultado de ese acto intercultural que se produce de esta contaminación sígnica (como parte de una *semiosis ilimitada-antropófaga*). "Lógica -nos sugiere Félix Guattari- que podría denominarse del 'tercero incluido', en la que el blanco y el negro son indistintos, en la que lo bello coexiste con lo feo, el adentro con el afuera, el 'buen objeto' con el malo..." (Guattari, 1996: 53). Siguiendo a este mismo pensador, dicho planteamiento busca una estrategia de singularización, es decir, busca una *ecología de la mente*.

La presente posición se puede asociar, a su vez, con lo que Jacques Derrida (1975) reconoce como un pensamiento del ENTRE[38]. Pensamiento que, para nuestros intereses, no se caracteriza por una operación de unificación, sino que se entiende como una diferenciación que siempre produce a tercero(s). Líneas de convergencias que son entendidas por Gilles Deleuze (1996) de la siguiente manera:

> No es una operación de asociación, sino como diferenciación, como dicen los matemáticos, o de desaparición, como dicen los físicos: dado un potencial, hay que elegirle otro, no cualquiera, sino de tal manera que entre los dos se establezca una diferencia de potencial que produzca un tercero o algo nuevo (Deleuze, 1996: 240).

[38] "El ENTRE no es puramente sintáctico (...) Además de su función sintáctica, mediante la remarcación de su vacío semántico se pone a significar. Su vacío semántico significa, pero el espaciamiento y la articulación; tiene por sentido la posibilidad de la sintaxis y ordena el juego del sentido. Ni puramente sintáctico, ni puramente semántico, señala la abertura articulada de esa oposición" (Derrida, 1972: 335).

La mirada específica desde la cual pretendemos desarrollar este trabajo nos ayuda a concluir que dicha hibridez intercultural puede ser relacionada, además, con aquella diferencia de la "diferencia" (la *différance*, siguiendo nuevamente a Derrida) que produce "algo nuevo" que, al mismo tiempo, con su provocación, permite desarticular transcendentales imperativos, impuestos por sociedades ordenadas y establecidas y sus desconocidas secuelas posmodernas. Es así, como lo anterior da juego a distintas líneas de sentido -o *líneas de fuga*[39], en palabras de Deleuze y Guattari (1997)- que estarán en condiciones de irse anudando infinitamente en un acto vinculable a este proceso *antropófago sígnico*.

> No hay que tratar de saber si una idea es justa o verdadera. Más bien habría que buscar una idea totalmente diferente, en otra parte, en otro dominio, de forma que entre las dos pase algo, algo que no estaba ni en una ni en otra. Ahora bien, generalmente esa otra idea uno no la encuentra solo, hace falta que intervenga el azar o que alguien os la dé (Deleuze, 1997: 14).

"Diferenciación" azarosa que, debido a las secuelas instauradas por la modernidad, atemoriza a los Mismos ya que abre fronteras que no ofrecen seguridad ni estabilidad y altera el orden del discurso, disgregándolo pero, a su vez, enriqueciéndolo con nuevos *colores* que se matizan y potencian en la pluralidad de la *comunicación intercultural*[40]. "Resulta así que la ratio occidental se inventa -o bien termina una de sus invenciones- a través de

---

[39] En *Rizoma. Introducción* (1997), Gilles Deleuze y Félix Guattari (*meseta* incorporada, en 1980 y por los mismos autores, en el libro *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*) explican las *líneas de fuga* como multiplicidades que se definen por el afuera: "(...) por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras" (Deleuze y Guattari, 1997: 21). En *conversaciones* (1996), Deleuze amplía este concepto e indica que perturban a la identidad y a su relación con la alteridad: "(...) una sociedad no se define tanto por sus contradicciones como por sus líneas de fuga, se fuga por todas partes y es muy interesante intentar seguir las líneas de fuga que se dibujan en tal o cual momento" (Deleuze, 1996: 268 y ss.).

[40] "(...) la interculturalidad describe la relación entre culturas. Aunque, de hecho, hablar de relación intercultural es un pleonasmo, quizá necesario, porque la interculturalidad implica, por definición, interacción (...) Lo que caracteriza, la mayoría de las veces, a la comunicación intercultural es el desconocimiento que se tiene sobre la otra cultura. A medida que vas relacionándote con personas de distintas culturas vas tomando conciencia de la propia ignorancia. No se puede esperar que un estudioso de la comunicación intercultural pueda dar unas indicaciones muy precisas sobre cómo relacionarse con personas de una cultura concreta, a menos que se haya especializado en ella" (Rodrigo Alsina, 2000: 72 y 64).

la llegada oportuna de una alteridad radical que viene a confirmar, con todo, sus límites y su continente" (Guigou y Tani, 2001: 1).

En relación a lo mismo, Michel Foucault (1986) intenta vislumbrar aquellas *mutaciones epistemológicas* que propugnan el pensamiento humano y que difieren de lo que para una cultura es distinto, lejano y diferente "(...) y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad)" (Foucault, 1986: 9). Así es como corresponde la historia del orden de las *cosas* con la historia de la *mismidad*.

En esta situación, el Otro absorbe y se alimenta del discurso de Occidente. Se sumerge en este juego intercultural que le permite asimilar y digerir una cultura que, para él, desde su propia mirada, también es/era ajena y diferente.

Los Mismos -y aunque los discursos más extremistas lo rechacen rotundamente- se engullen dicha excéntrica cultura foránea, asumiéndola en un movimiento de afirmación de la alteridad (Martín Barbero, 2000). La devoración simbólica (sígnica) de la cultura externa se puede entender, también y rescatando el *pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss (1984), como esa necesidad de participar de lo desconocido, de invitar al extranjero a la órbita euroccidental, de incluir al tercero excluido que se encuentra aislado por la instauración de normas y códigos (desconocidos por él) que prohíben el surgimiento de esta recíproca y simbólica antropofagia sígnica *(inter)cultural*, cuya idea, al radicalizarla en este programa de trasgresión, es pensada desde un ENTRE híbrido que supera la otredad y la mismidad.

A partir de los estudios de Fredric Jameson y al interpretarlo libremente, Homi K. Bhabha (1994) explora, en el ámbito de las teorías *poscoloniales*[41], el dominio de la causalidad social y la diferencia cultural.

[41] Como consecuencia de los masivos flujos migratorios de los años '70, nace, a partir de la teoría literaria y la teoría de la cultura, el *poscolonialismo* que, sobre lo mismo, efectúa una relectura del discurso colonial, reivindicando los escenarios de la hibridación cultural, el mestizaje, las criollizaciones, etc. Chambers (1998), por su parte, agrega a lo anterior que dichos fenómenos migratorios no sólo se dieron en este siglo, sino también se remontan a cuatro o cinco milenios atrás. Entre éstos, el descubrimiento y conquista de América. "Y bueno, dentro de la Universidad la crítica poscolonial está intentando entender y desafiar la historia de la Ilustración. Diciendo, ya saben, en la Ilustración nació la idea de la Razón, la de los Derechos, la de Justicia, la de Representación, el Liberalismo, pero estas ideas eran contradecidas no sólo por el colonialismo sino por la misma práctica de los gobiernos occidentales en relación con su propia población de color. Este costado político de la crítica poscolonial se relaciona con la experiencia real de las poblaciones migrantes en la academia

Rescata la cuestión de las exclusiones y parafrasea de Jameson el término *third space*. En este *tercer espacio*, continua Bhabha, se crea un área de "*interfection*":

> The space of 'thirdness' in postmodern politics opens up an area of 'interfection' (to use Jameson's term) where the newness of cultural practices and historical narratives are registered in 'generic discordance', 'unexpected juxtaposition', 'the semiautomization of reality'…' (Bhabha, 1994: 127).

Dicho tercer espacio, desde la presente propuesta antropófaga, se torna en una especie de ENTRE que, a partir de su "diferente" forma de rescatar lo periférico, denuncia el aplastamiento de una oscuridad cognitiva. Como un tercero excluido, el tercer espacio habilita e invita a pensar lo marginado, esa *différance* que brota de un secreto diferenciado y escondido en su lúgubre otredad.

> Cultural globality is figured in the *in-between* spaces of double-frames: its historical originality marked by a cognitive obscurity; its decentred "subject" signified in the nervous temporality of the transitional, or the emergement provisionality of the "present" (Bhabha, 1994: 216).

La superación del Mismo y del Otro nos aventura, a partir del análisis de la *antropofagia sígnica intercultural*, a plantear que esta híbrida y tolerante opción podría soportar -en un largo y tortuoso proceso digestivo y retomando ciertos conceptos de Deleuze y Guattari (1997)- una cultura *rizomática*. "Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-se, *intermezzo*" (Deleuze y Guattari, 1997: 56).

El *rizoma* o multiplicidad se define por el *afuera*[42], *por líneas de fuga* que se van *desterritorializando*, a medida que se conectan unas con otras

---

occidental (...) Pero intentando aun ver qué sugiere su sombra. Sin producir una metanarrativa, quiero decir que yo creo que sí vivimos en algún sentido en un mundo 'poscolonial' -uso el término provocativamente y entre comillas-" (Bhabha, 2000: 224 y 225).

[42] Michel Foucault, a partir de la literatura, indica que el *pensamiento del afuera* "(...) no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo; y este ponerse 'fuera de sí mismo', pone al descubierto su propio ser, esta claridad repentina revela una distancia más que un doblez, una dispersión más que un retorno de los signos sobre sí mismos. El 'sujeto' de la literatura (aquel que habla en ella y aquel del que ella habla), no sería tanto el lenguaje en su positividad, cuando el vacío en que se

azarosamente. De acuerdo a esto último, se pueden contraponer los procesos *arborescentes* -"El árbol ya es la imagen del mundo" (*Ibidem*, 12)- al *rizoma*, expuesto como parte de una de las tendencias que comprenden esta investigación.

> Estamos cansados del árbol. No debemos seguir creyendo en los árboles, en las raíces o en las raicillas, nos han hecho sufrir demasiado. Toda la cultura arborescente está basada en ellos, desde la biología hasta la lingüística. No hay nada más bello, más amoroso, más político que los tallos subterráneos y las raíces aéreas, la adventicia y el rizoma (Deleuze y Guattari, 1997: 35).

Híbrida movilidad que podemos identificar, además, con lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1997) caracterizan con una particular denominación. Estos pensadores, a partir de la literatura -"como en cualquier otra cosa" (Deleuze y Guattari, 1997: 10)- plantean, como ya dijimos, la existencia de *líneas de fuga*, de movimientos *desterritorializados* y de *desestratificación* e indican que todas estas líneas y las velocidades mesurables, "(...) constituyen un agenciamiento (*agencement*)" (*Ibidem*, 10). Dicha violenta expansión de la movilidad podemos entenderla como un *agenciamiento* que está en permanente ejercicio, como una *multiplicidad* que siempre cambia de naturaleza a medida que cada cultura se mezcla y relaciona con otras (y con todas al mismo tiempo), aumentando *esquizofrénicamente* sus conexiones. Gilles Deleuze y Claire Parnet (1997), por otra parte, indican al respecto que lo dificultoso es tratar de conspirar los componentes de un conjunto que no es homogéneo y, además, buscar la manera de hacerlos funcionar en forma miscelánea. "Las estructuras están ligadas a condiciones de homogeneidad, los agenciamientos no (...) Agenciar es eso: estar en el medio, en la línea de encuentro de un mundo interior con un mundo exterior" (Deleuze y Parnet, 1997: 61 y 62).

> ¿Qué son los agenciamientos?:
>
> Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos –a través de diferencias naturales. La única unidad del agenciamiento es de co-

encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del 'habla'" (Foucault, 1989: 12-13).

> funcionamiento: una simbiosis, una "simpatía" (Deleuze y Parnet, 1997: 79).

Ya diagnosticado este *agenciamiento* heterogéneo, en beneficio de una semiótica intercultural, es vital detenerse para, desde lo simbólico, conocer en el campo de lo *antroposemiótico* ciertas clasificaciones antropófagas. Propuestas teóricas que nacen de una *antropofagia sígnica* homínida (o pre-homínida) y luego material que nos permitirán ampliar dicha investigación como parte de la presente estrategia *semiótico caníbal*.

> Un nomadismo capaz de fugarse -justamente fugarse- de cualquier centralidad cierta. Dinamitar, por tanto, los mismos postulados de una antropología que procure el sentido y su máscara (identidad), al mismo tiempo que sabemos que **no podemos más que trabajar 'entre' el sentido y sus cristalizaciones** (Guigou y Tani, 2001: 7).

8. *In-between* / Intermedios y el tercer espacio

Antes de continuar con esta investigación y ampliar, un tanto más, la propuesta tercero espacial, nos parece fundamental desarrollar, brevemente, la explicación de tres términos que provienen de la misma familia pero -aunque parezca contradictorio y alejándonos de las estrategias posestructuralistas antes expuestas- mantienen diferencias que pueden ser de interés para contextualizar y comprender el fenómeno de la interacción cultural, de una comunicación (semiótica) intercultural, como lo dijimos con Rodrigo Alsina (2000) en páginas anteriores. Estos conceptos son: *pluriculturalismo*, *interculturalismo* y *multiculturalismo*[43].

Javier de Lucas (1996, 1998) expone, al respecto, que es fundamental hacer algunos alcances en relación a estos términos y esgrime que cada vez se hace más necesario hablar de multi e interculturalismo, ya que nuestras sociedades se caracterizan por la participación "(...) de grupos establemente asentados con una identidad cultural diferente y con la voluntad de preservarla, pese a su carácter minoritario (...) no hay cultura sino como diversidad" (de Lucas, 1996, 1998: 223 y 231).

Siguiendo a Rodrigo Alsina (1999), por pluriculturalismo se entienden "(...) los rasgos característicos de una cultura..." (Rodrigo Alsina, 1999: 72). A diferencia del concepto anterior, este autor precisa que la interculturalidad supone la actual relación respetuosa entre diferentes culturas y, además, tiene la difícil tarea de describir los contactos entre éstas. Así lo anuncia el propio Claude Lévi-Strauss al referirse, en su libro *La mirada distante* (1984), a la combinación cultural: (...) es preciso que culturas diversas combinen voluntaria o involuntariamente sus respectivos

[43] "En efecto, al leer los cada vez más numerosos trabajos dedicados a estos problemas, no es raro encontrar algunas reducciones en el planteamiento, y ciertas confusiones en el uso de términos como multiculturalismo, pluralismo cultural, interculturalismo, sociedad multiétnica, criollismos, mestizaje, etc. Creo, por el contrario, que no se trata de conceptos idénticos sino que, más bien, traducen a su vez concepciones ideológicas muy distintas, programas y proyectos sociales y políticos diferentes e incluso contradictorios. Eso, como ha mostrado Sami-Naïr, se advierte sobre todo cuando se analizan algunos conflictos culturales o, mejor, normativos en sede jurídica" (de Lucas, 1996, 1998: 222).

capitales para darse una más adecuada posibilidad de realizar (...) las largas series que permiten a ésta progresar" (Lévi-Strauss, 1984: 35).

Probablemente, el término más utilizado por antropólogos y especialistas en esta materia es el de multiculturalismo. Noción que ha prosperado en el ámbito de los *estudios culturales* y de la *teoría literaria poscolonial*. Según Robert Hughes (1998), multiculturalismo es definido a partir de la premisa de que gente con raíces diferentes puede coexistir "(...) puede y debe mirar más allá de las fronteras de la raza, la lengua, el género y la edad sin prejuicios o ilusiones, y aprender a pensar en el contexto de una sociedad hibridizada" (Hughes 1998: 22). Por su parte, Rodrigo Alsina (1999) entiende esta noción como una idea que defiende la convivencia de diversas y diferentes culturas en un mismo espacio real o virtual.

> (...) mientras que la interculturalidad sería las relaciones que se dan entre las mismas. Es decir, que la multiculturalidad o pluriculturalidad marcaría el estado, la situación de una sociedad plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas. Mientras que la interculturalidad haría referencia a la dinámica que se da entre estas comunidades culturales (Rodrigo Alsina, 1999: 74).

Michael Hardt y Antonio Negri, en *Imperio*[44] (2002), aseguran que los pensamientos poscoloniales se oponen a la lógica binaria y entregan interesantes herramientas para luchar contra los discursos modernos del patriarcado, el colonialismo y el racismo. En este terreno -aseguran- que las teorías posmodernas, "(...) la hibridación y las ambivalencias de nuestras culturas y nuestros sentidos de pertenencia parecen desafiar la lógica binaria de sí mismo y el Otro que sustenta las construcciones colonialistas" (Hardt y Negri, 2002: 131)[45].

---

[44] Para Hardt y Negri (2002), el *Imperio* se caracteriza, primordialmente, por la carencia de fronteras, la dominación imperial no posee límites. "Ante todo, pues, el concepto de imperio propone un régimen que efectivamente abarca la totalidad espacial o que, más precisamente, gobierna todo el mundo 'civilizado'" (Hardt y Negri, 2002: 13-14).

[45] De todas maneras, en una etapa de su investigación, estos autores critican las teorías posmodernas y poscoloniales, enfatizando que éstas proponen una primera y oportuna lectura de dicho conflicto pero sus perspectivas han demostrado ser, a estas alturas, completamente limitadas. "Como lo sugiere el prefijo 'pos', los teóricos posmodernos y poscolonialistas nunca se cansan de criticar las formas de dominio del pasado y su legado en el presente ni de buscar el camino de la liberación. Los autores posmodernos mencionan continuamente la prolongada influencia de la Ilustración como la fuente de dominación y los teóricos poscolonialistas no cesan de combatir los residuos del pensamiento colonialista" (Hardt y Negri, 2002: 129). El problema es que

A partir de estas últimas definiciones, la idea del presente apartado es "escribir" -a través de algunos ejemplos clarificadores- desde un espacio *intermedio*, desde esa "Y" que busca marcar las diferencias *entre* lo definido por un sistema unívoco que enfrenta a lo uno con lo otro. Opciones híbridas que nos inciten a desterrar el pensamiento binario y a sus *controladoras* secuelas que provienen de lo instaurado y de lo que conocemos bajo la calificación de sentido común. Así lo establece, desde su personal punto de vista, Pierre Bourdieu (1999): "(...) pensamiento sustancialista que es el del sentido común -y del racismo- (...) conduce a los mismos errores en la comparación ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad" (Bourdieu, 1999: 15).

El discurso binario, constantemente, se ha referido al buen sentido, al sentido recto y ha rechazado al *sinsentido*[46], encuadrando y enfrentando cada uno de éstos en el marco de lo "verdadero" y de lo "falso", respectivamente. El orden construido a partir de oposiciones binarias conforma una estructura:

> El orden social articula dos redes hechas de oposiciones binarias, una red descriptiva, que diseña el componente topológico del orden, y una red prescriptiva, que diseña el componente cronológico. La red de descripciones está hecha de bifurcaciones nominales, que designan términos buenos/malos. La red de prescripciones está hecha de bifurcaciones verbales, que designan caminos buenos/malos (Ibáñez, 1994: 42).

---

las teorías poscoloniales desconocen el objeto de su crítica y no logran definir cuál es su enemigo: "¿Qué ocurre si un nuevo paradigma de poder, una soberanía posmoderna, ha llegado a reemplazar el paradigma y el dominio moderno a través de las mismas jerarquías diferenciales de subjetividades híbridas y fragmentarias que esos teóricos defienden?" (*Ibidem*, 129-130). Por lo mismo, Hardt y Negri (2002) invitan a examinar dicha posición, estableciendo los lineamientos que construyen el nuevo *imperio* y reconociendo tanto los aportes como las limitaciones de los proyectos posmodernos y poscolonialistas.

[46] "Cuando suponemos que el *sinsentido* dice su propio sentido, queremos indicar por el contrario que el sentido y el sinsentido tienen una relación específica que no puede calcarse sobre la relación de lo verdadero y lo falso, es decir, que no puede concebirse simplemente como una relación de exclusión. Este es precisamente el problema más general de la lógica del sentido: ¿para qué serviría elevarse de la esfera de lo verdadero a la del sentido si fuera para encontrar entre el sentido y el sinsentido una relación análoga a la de lo verdadero y lo falso? (...) El sinsentido ya no da el sentido: se lo ha comido todo" (Deleuze, 1989: 86 y 99).

La enseñanza de Occidente nos compromete con un único pensamiento de sistema que se encaja en esta máxima absoluta de ambición: lo previsible y lo ordenado que diferencia siempre lo "bueno" de lo "malo". "Todos los pensamientos de sistema propenden hacia la predecibilidad" (Glissant, 2002: 85). Por lo mismo, Édouard Glissant (2002) defiende la necesidad de trabajar los comportamientos *impredecibles* de las relaciones *entre* culturas y plantear los vínculos que éstas tienen con los factores erráticos y caóticos de dichos sistemas deterministas. Los sistemas con sólo dos opciones, contrapuestos a los desordenados (aunque traten de ordenarlos) flujos migratorios de la actualidad, difícilmente pueden tornarse erráticos. "Pero que cuando las variables se multiplican (...) la impredecibilidad se confirma. Y lo que digo es que, hoy en día, las relaciones entre culturas del mundo son impredecibles" (*Ibidem*).

El dictamen fue claro y preciso: traducir las imágenes de nuestros pensamientos en virtud a normas y reglas establecidas que no pueden escapar de esos definidos y estrechos límites. Un punto de vista positivo, aboga por lo que se entiende como sentido común y buen sentido y un punto de vista negativo relaciona lo políticamente incorrecto con las producciones de sentidos abiertas e interculturales que desobedecen el orden convenido por el sentido común y, por lo mismo, permiten habilitar espacios intermedios.

Sobre este reglamentado proyecto dicotómico, Sami Naïr indica, en su libro *La inmigración explicada mi hija* (2002), que la identidad, en oposición a la alteridad, es la relación que cada uno tiene y mantiene consigo mismo y la concibe, a partir de esto, como una comunidad, una agrupación, una nación, una clase social, etc., como lo que nosotros entendimos, junto a Bourdieu (1998), como *habitus*. Es decir, la identidad tiene la intención de compartir valores colectivamente, "La identidad consiste, pues, en ser semejante a sí mismo, idéntico a uno (...) La identidad son encajaduras" (Naïr, 2001: 28 y 29). Este filósofo y sociólogo insiste al respecto, muy ligado a nuestra *antropofagia sígnica* codificada, que la identidad conforma una frontera, un límite "(¡y a menudo una limitación!)" (*Ibidem*, 29) que, generalmente, bloquea la llegada del Otro yendo en contra del mismo género humano en su término más natural.

> Por ejemplo, en Estados Unidos antes de la guerra de Secesión. Los americanos blancos, afortunadamente no todos, no han querido asimilar a los negros porque no querían que fuesen iguales a ellos. Y han afirmado: "Los negros son inasimilables por

> razones culturales y étnicas". Eso condujo a una lucha histórica de los negros para ser reconocidos como ciudadanos iguales a los blancos. Pero aún hoy en día no podemos decir que hayan logrado ese objetivo.

-¿Hasta ese extremo llegan las cosas, papá?

> -Es más grave todavía: en la actualidad, en Estados Unidos, la palabra *hispánico* significa más o menos "raza". Los *hispanos*, es decir, los latinos, constituyen una comunidad étnica. Son definidos como tales con respecto a los *blancos*, descendientes de europeos del norte. La enfermedad de los orígenes no conoce límite. Es una buena chica en la democracia (excluye con suavidad), y se vuelve aterradora en la dictadura: ya sabes la que liaron los nazis alemanes con la cuestión del origen (Naïr, 2001: 32-33).

La idea de estabilizar los flujos migratorios, que trastornan a las identidades supuestamente definidas, obedece a una voluntad de cierre de fronteras que han tomado los países occidentales para controlar el movimiento que pretende superar estos límites. Un ejemplo de lo antes mencionado fue la política europea basada en los acuerdos de Schengen: "El error consiste en creer que es posible bloquear estos flujos mediante una simple decisión administrativa (...) nada podrá detener esta dinámica de desplazamiento de categorías sociales enteras..." (Naïr, 1996, 1998: 31), siendo ésta, justifica dicho autor, una expresión más del crecimiento indiscriminado de los procesos de mundialización económica. Javier de Lucas (1996, 1998) sostiene, al respecto, que la búsqueda de la propia identidad es una falacia y quien tenga la intención de hacerlo corre el riesgo de caer en la fidelidad a los hábitos y costumbres y a la sacralización de ciertos ámbitos de la cultura que no aceptan modificaciones y alteraciones. Las culturas "puras" y no contaminadas no existen y asegura, este investigador, que las culturas siempre están en interacción.

Hardt y Negri (2002) explican que los conflictos de inmigración y multiculturalismo en Europa están comprobando, actualmente, que sus pueblos jamás fueron culturas puras e incontaminadas, negándose, por lo tanto, el mito de la construcción identitaria nacional homogénea que se trató de imponer como modelo ordenador. "La identidad del pueblo se construyó sobre un plano imaginario que ocultó y/o eliminó las diferencias y, en el plano práctico, esto se tradujo en la subordinación racial y la purificación social" (Hardt y Negri, 2002: 101).

Homi K. Bhabha (1994), a partir de las propuestas de Renée Green, utiliza la arquitectura como un buen ejemplo para hacer asociaciones entre ciertas divisiones binarias, como son alto y bajo, cielo e infierno, etc. y sus posibles intermedios.

> The stairwell as liminal space, in-between the designations of identity, becomes the process of symbolic interaction, the connective tissue that constructs the difference between upper and lower, black and white. The hither and thither of the stairwell, the temporal movement and passage that it allows, prevents identities at either end of it from settling into primordial polarities (Bhabha, 1994: 4).

Pero, a pesar de los esfuerzos por encubrirlos, contenerlos y no darles rienda suelta, existen, como ya los anunciamos, intermedios que esbozan lo impredecible. *In-between* -como nos sugiere en la cita anterior Bhabha (1994)- puestos en juego por *líneas de fuga* que se emancipan de estas construcciones y consiguen habilitar un ejercicio múltiple y heterogéneo. Así lo plantea Claire Parnet en sus *Diálogos* (1997) con Gilles Deleuze: "Y aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro, sino que constituye precisamente la multiplicidad" (Parnet, 1997: 41).

Esta "Y" la encontramos, en muchas ocasiones, dislocando a las estructuras binarias. Por ejemplo, al aproximarnos a los estudios de género, en las *conversaciones matrísticas* que recupera Humberto Maturana (1993) al analizar las sociedades prepatriarcales, patriarcales y su varonil soberanía frente la diferencia que supone la mujer. Las *conversaciones matrísticas*, que explica este autor a partir de Mariija Gimbutas (1982), son conciliadoras y proponen la existencia de un *entre* frente a lo masculino vencedor *y* lo femenino vencido. Al desarrollar los postulados de Maturana sería necesario indicar que las *conversaciones* son "(...) entrelazamientos del *lenguajear* y el *emocionar* en el que tienen lugar todas las actividades humanas" (Maturana, 1993: 165)[47] y enfatiza, además, que los

[47] Desde una lectura interdisciplinaria, que nace de su formación como biólogo, Maturana precisa que el *emocionar* es el traspaso de un dominio de acciones a otros en el ejercicio del vivir que produce un entrelazamiento "(...) consensual continuo de coordinaciones de coordinaciones de conductas y emociones. Es este entrelazamiento del lenguajear y el emocionar lo que nosotros llamamos conversar usando la etimología latina de esta palabra que significa dar vueltas juntos" (Maturana, 1993: 165). El *lenguajear* se puede presentar cuando una conversación cambia la emoción y cuando esto sucede cambia, también, el flujo de las coordinaciones de coordinaciones

seres humanos subsisten y coexisten en el *conversar*: todo lo que hacen está vinculado a redes de conversaciones.

> La cultura matrística prepatriarcal europea (...) debe haber estado definida por una red de conversaciones completamente diferente a la patriarcal (...) A partir de esta manera de vivir podemos inferir que la red de conversaciones que definía a la cultura matrística no puede haber consistido en conversaciones de guerra, lucha, negación mutua en la competencia, exclusión y apropiación, autoridad y obediencia, poder y control, bueno y malo, tolerancia e intolerancia, y justificación racional de la agresión y el abuso. Al contrario, las conversaciones de dicha red tienen que haber sido conversaciones de participación, inclusión, colaboración, comprensión, acuerdo, respeto y coinspiración (Maturana, 1993: 27).

Un hecho particular que nos recuerda la presencia de restos binarios en nuestras sociedades y que, al mismo tiempo y paradójicamente, logra escaparse de ellos, es el caso de Georgina (George) Beyer. Con la sentencia "Maorí, transexual y mujer. Tres desventajas para vivir en casi cualquier parte del planeta" (de la Fuente, 2002: 26) se abre la crónica periodística sobre esta personalidad intermedia que, durante mucho tiempo, fue rechazada por los estamentos patriarcales que no la concebían en sus discursos de poder. Para sobrevivir, esta neozelandesa tuvo que dedicarse, por cinco años, a la prostitución y al *stripper* hasta que -en un acto trasgresor a las reglas establecidas y como consecuencia de las nuevas estrategias *entre* que se están habilitando- fue aceptada como líder en su comunidad vecinal y, acto seguido, el Partido Laborista la invitó a participar en política. Georgina fue un ejemplo de intermediación ejerciendo como diputada en el Congreso Nacional de su país. "Yo he llegado al parlamento a pesar de ser transexual, no por serlo" (Beyer en de la Fuente, 2002: 26).

A pesar de las trasnochadas medidas que se tratan de imputar en el terreno migratorio y asumiéndolas como intersecciones ya puestas en marcha, dichas conjugaciones mixtas las entiende Édouard Glissant (2002)

---

conductuales consensuales y viceversa, es decir, cuando la conversación cambia en el flujo de las coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales puede variar, asimismo, el *emocionar*. "Este entrelazamiento del lenguajear y el emocionar es consensual y se establece en el convivir" (*Ibidem*, 166).

como fenómenos de *criollización*[48]. La criollización es definida por este autor a partir de la característica esencial de las Américas y de su posible división en tres partes: *Mesoamérica* es aquella de los pueblos que siempre han estado allí y que Glissant denomina pueblos testigos, *Euroamérica* que es la América de los migrantes europeos que han logrado conservar sus costumbres y tradiciones y *Neoamérica* que es la América de la criollización. Esta división -parafraseando a Glissant- vence las fronteras y permite la superposición entre la Meso-Euro y Neoamérica.

> Pero, aún así, lo que predomina en esa relación es que cada vez más la Neoamérica, vale decir, la América de la criollización, al mismo tiempo que sigue tomando prestados elementos de la Mesoamérica y de la Euroamérica, tiende a influir en esas dos formas de la división americana. Y lo más sugestivo en el fenómeno de la criollización, en el fenómeno constitutivo de la Neoamérica, es que el poblamiento de esta Neoamérica es muy particular. En él prevalece África (Glissant, 2002: 16).

Glissant marca una importante diferencia entre el mar Mediterráneo y el mar Caribe. Dicho autor sostiene que el segundo de éstos es un mar abierto, en cambio, el Mediterráneo es un mar que concentra y fiscaliza. Precisa que las grandes civilizaciones y religiones monoteístas han nacido en la cuenca de este mar europeo y, por lo mismo, se han caracterizado por dirigir sus pensamientos hacia el binarismo. Por otra parte, el mar Caribe difracta y estimula la diferencia, es un mar de encrucijadas, de tránsito, de travesías, de encuentros e implicaciones. Es un intermedio activado a través de *líneas de fuga* y donde coinciden manifestaciones culturales que provienen de latitudes completamente distintas y que, gracias a su imbricación y confusión, logran criollizarse[49].

---

[48] Glissant diferencia *criollización* de *mestizaje* ya que la primera de éstas busca que los elementos que en ella participen se *intervaloricen*, que no haya en este proceso híbrido ningún tipo de servilismo de uno para con el otro. "¿Y por qué criollización y no mestizaje? Porque la criollización es imprevisible, mientras que los efectos del mestizaje son fácilmente determinables" (Glissant, 2002: 21).

[49] Esta última afirmación que rescatamos de Glissant (2002) y su defensa caribeña, la podemos confrontar a lo sostenido por Miquel Rodrigo Alsina (1999), quien propone que el Mar Mediterráneo ha sido un ejemplo de mestizaje. "Aunque Occidente sólo reconoce una parte de la influencia mediterránea en su cultura: la griega, la romana y la cristiana, ocultando al mismo tiempo las influencias orientales, judías y musulmanas en Europa" (Rodrigo Alsina, 1999: 50).

> La tesis que sostendré es que la criollización que se produce en la Neoamérica, y la criollización que se apodera de las otras Américas, no es distinta de la que opera en el mundo entero. La tesis que sostendré ante ustedes es que el *mundo se criolliza* o, lo que es lo mismo, que las culturas del mundo, en contacto instantáneo y absolutamente conscientes, se alteran mutuamente por medio de intercambios, de colisiones irremisibles y de guerras sin piedad, pero también por medio de progresos de conciencia y de esperanza que autorizan a afirmar (...) que las distintas humanidades actuales se despojan con dificultad de aquello en lo que han insistido desde antiguo, a saber: el hecho de que la identidad de un individuo no tiene vigencia ni reconocimiento salvo que sea exclusiva respecto de la de todos los demás individuos (Glissant, 2002: 17-18).

La dispersión de híbridos que se puede atribuir, de acuerdo con Glissant, a este juego de criollización, a esta mezcolanza e intercambio entre las más diversas manifestaciones está afectando y modificando, cada vez más, nuestra forma de pensar, nuestra forma de producir sentidos. Así lo expresa Irene Machado (2001) al señalar que "(...) una vez más las manifestaciones contemporáneas luchan por revertir el cuadro polarizado de la topografía binaria, gana cada vez más propiedad la idea de que, en la fase actual de la cultura, no existen fronteras" (Machado, 2001: 20). La clausura de las fronteras habilita la convivencia entre culturas heterogéneas y refuerza la idea de que el hibridismo es un fenómeno de nuestros tiempos. Martín Barbero (2000), sobre las fronteras indica que éstas no se han borrado, pero sí se han movilizado, desplazándose de un campo a otro, "(...) confundiéndolas y encabalgándolas" (Martín Barbero, 2000: 57).

Un ejemplo de este tipo, los encontramos en intelectuales como Jacques Derrida (Argelia-Francia), Homi K. Bhabha (India-Gran Bretaña), Edward W. Said (Palestina-EE.UU.), Tzvetan Todorov (Bulgaria-Francia), Sami Naïr (Argelia-Francia)[50] y muchos más, como Amin Maalouf (Líbano-Francia) y Hélène Cixous (Argelia-Francia). Pensadores que forman parte de este híbrido cultural y dan vida a la estrecha grieta que se abre entre lo uno y lo otro. Maalouf (1999) explica que la complejidad de la identidad de un joven nacido en Francia de padres argelinos tiene en sí, aunque no lo quiera, ambas culturas. Al tratar de dar un paso más que dicho intelectual líbano-francés, observamos, de esta mixtura, un tercero,

[50] "Mi propio caso podría servir a modo de ejemplo: ciudadano francés nacido en Argelia y educado desde la infancia en el este de Francia..." (Naïr, 2002: 5).

algo nuevo, un *in-between* como señalaría, en su propuesta poscolonial, Bhabha (1994). Cixous (1995) complica un poco más esta imposible definición de identidad:

> Y a mi también me sacan a colación a "nuestros antepasados los galos". Pero yo nací en Argelia, y mis antepasados vivieron en España, en Marruecos, en Austria, en Hungría, en Checoslovaquia, en Alemania, y mis hermanos de nacimiento son árabes; así pues ¿dónde estamos en la Historia? Yo soy del partido de los ofendidos, de los colonizados. Yo (no) soy árabe. ¿Quién soy? Yo "hago" la historia de Francia. Soy judía (Cixous, 1995: 25).

Naïr (1996, 1998) reconoce que este fenómeno produce *identificaciones aleatorias* y vaticina una crisis radical debido al fuerte desplazamiento de las identidades colectivas. "Estamos simplemente poniendo en tela de juicio lo que somos" (Naïr, 1996, 1998: 77). Con esta crisis se desestabiliza el suelo construido que contiene el gran edificio de las representaciones instituidas y convencionalizadas. Las sociedades se encuentran en etapa de permanente transformación, mutando infinitamente, siendo sus identidades inciertas y sus identificaciones aleatorias, "(...) por la aceptación, en el ámbito de la realidad, de la apertura hacia el Otro, lo cual significa hoy en día mestizaje, interculturalidad..." (*Ibidem*, 130).

Como se puede apreciar, lo que nos interesa es escudriñar esas grietas, esos intervalos emancipadores y acercarnos a una propuesta que permita deshacer, desde adentro, las máquinas binarias y sus consecuencias. Nuestro propósito es presentar, a partir una lectura que intervenga los límites y las fronteras, una alternativa que nos estimule a proyectar una estrategia intercultural de comunicación que *deconstruya* -como lo tratamos de esbozar en este libro- la relación Mismo y Otro y examine ese *in-between* que mencionábamos anteriormente. "This interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy..." (Bhabha, 1994: 4).

Pero, ante tales estrategias, consideramos oportuno apreciar que el gran descubrimiento no fue, solamente, el percatarse de la existencia de culturas híbridas, sino que -después de asumir dicha mixtura- buscar alternativas y desarrollar proyectos teórico-prácticos que posibiliten analizar y trabajar lo heterogéneo con sus impredecibles dinámicas y sus inestables expansiones. Machado (2001) define lo anterior bajo la noción de *liminalidad* y la emplea a partir del crítico mexicano Lauro Zavala

(1983): "Para él, -sostiene Machado- la liminalidad define la condición paradójica y potencialmente productiva de manifestaciones culturales situadas entre dos o más esferas, ignorando separaciones y jerarquías" (Machado, 2001: 29). Por su parte, Francisco Sierra (2001) indica que un pensamiento teórico de la comunicación implica, hoy, proyectar dinámicas migratorias, dislocadas, heterogéneas "(...) del vivir y vagar humanos en la contemporaneidad cultural discontinua que vivimos" (Sierra, 2001: 139).

Como proposición teórica para abordar los espacios liminales, esbozamos la ya expuesta *lectura antropófaga de la semiótica*. El fenómeno caníbal que dilucidamos se desenvuelve en un campo intelectual en el cual -por medio de la masiva deglución de signos entre unos y otros y viceversa- vamos engordando y engrosando nuestros espacios intermedios y, por ende, las capacidades de quien o quienes ejecutan el acto o los actos de interpretar. Logrando, con esto, una digestión que nos incita a producir sentidos que superan los dictámenes propuestos e impuestos por el sentido común.

> Ya que el sentido nunca está solamente en uno de los dos términos de una dualidad que opone las cosas y las proposiciones, los sustantivos y los verbos, las designaciones y las expresiones, ya que es también la frontera, el filo o la articulación de la diferencia entre los dos, ya que dispone de una impenetrabilidad que le es propia y en la que se refleja, debe desarrollarse en sí misma una serie de paradojas, esta vez interiores (Deleuze, 1989: 50).

Por eso, Machado (2001) sugiere una relectura del concepto de frontera y busca opciones para poder comprenderla en el ámbito de las culturas híbridas. Acciones que se han alimentado bajo el seno de los nuevos tiempos y que no logran congeniar, siquiera, con los restos de una añeja modernidad tardía y desgastada o de una posmodernidad soberana *imperial* que suple el paradigma y el dominio moderno, como defienden Hardt y Negri (2002).

Con el propósito de trabajar la frontera, alejándonos de la topografía binaria, proponemos un estudio semiótico de la cultura que entiende las formaciones híbridas como producciones que se llevan a cabo dentro de una ilimitada relación evolutiva y que logran, de este modo, preservar y valorar los enriquecimientos que brotan de los diferentes vínculos *antropófago-sígnicos* que elucidamos de aquellas devoraciones interculturales. En resumidas cuentas, nos encontramos en una crisis del concepto de identidad como instancia definida y estable y nos acercamos a una noción

más ágil, versátil o mutante como son las identidades múltiples, híbridas, fragmentarias o, aplicando la idea de Deleuze y Guattari, *identidades rizomáticas*.

> Porque efectivamente se trata de eso, de una concepción sublime y letal que los pueblos de Europa y las culturas occidentales han vehiculado en el mundo, consistente en afirmar que cualquier identidad es radicalmente única y exclusiva. Esta visión de la identidad se opone a la noción actualmente "efectiva", en las culturas compuestas, de la identidad como factor y como resultado de la criollización, es decir, de la identidad como rizoma (Glissant, 2002: 25).

Con respecto a las navegaciones y migraciones culturales que venimos anunciando, Sierra (2001) diagnostica un dilema diverso y complejo de intercomunicación que aproxima a impredecibles órbitas culturales y a experiencias de carácter heterogéneo. A partir de las propuestas de Iris Zavala (1996), Sierra precisa que es necesario reflexionar el horizonte semiótico desde una mirada problemática, conflictiva, dispareja donde se logran activar "(...) las redes de las relaciones imbricadas en el cambio cultural que vivimos" (Sierra, 2001: 136).

Como se puede apreciar y a partir de esta reflexión semiótico-antropófaga, las ideas intermedias que hemos evidenciado desde este proyecto de fagocitación también nos serán de utilidad (sobre las nociones rizomáticas y nomadológicas) para enfrentarse y transgredir, no sólo a los discursos binarios, sino también a su inmediata y posmoderna secuela que, siguiendo a Hardt y Negri (2002), opta por un nuevo y controlador *orden imperial* que, como soberanía de nuestros tiempos, se torna en el paradigma del poder contemporáneo. El objetivo es, debido a la permisividad del sistema de turno, platear desde su interior un proyecto *contraimperial* que recapitule la estrategia de la *différance* y nos permita transgredir el dilema de la intercomunicación que adelantamos con Francisco Sierra (2001).

Sobre lo mismo, este autor, se refiere al nuevo orden informativo que nos proponen los medios digitales y que tratan de augurar los contenidos impredecibles para exhibirlos de acuerdo a lineamientos que incentivan fórmulas controladoras y multiplicables mundialmente.

Dispositivos de comunicación que abusan de las alternativas que proponen los espacios plurales, *desterritorializándolos* y, desde esta utilización y aprovechamiento del proyecto antimoderno, replantear ciertas

interpretaciones sesgadas, veladas y limitadas que, por lo general, los individuos consumen y asumen. Es la *transición*, como lo vimos en otro momento[51], de una *sociedad disciplinaria* (Foucault, 1994) a otra de *control* (Deleuze, 1993) y sus evidentes contaminaciones.

Por todo lo anterior, optamos por una *semiosis antropófaga* que, como antropofagia sígnica, trata de entender el mundo en el que vivimos y de proyectar las sensibilidades desde el juego de las interpretaciones hasta las más complejas relaciones comunicacionales y de intercambio de sentidos de y entre los fenómenos migratorios, por dar sólo un ejemplo de un fenómeno tan inabarcable como es la propia interculturalidad y sus ya evidentes afectos, defectos y efectos.

[51] Browne, Rodrigo (2009): *De la Comunicación disciplinaria a los controles de la comunicación. La antropofagia con transgresión cultural*. Sevilla, Alfar.

Referencias bibliográficas[52]

BARTHES, Roland: (1978): *S/Z*. Madrid, Siglo XXI, 1980.

BHABHA, Homi K. (1994): *The location of culture*. London and New York, Routledge.

BLESA, Túa (1998): *Logofagias. Los trazos del silencio*. Zaragoza, Tropelías.

(2002): "En perspectiva (Una lectura de la poesía de Jenaro Talens)", *Comuniquiatra*, 5, Sevilla, http://comuniquiatra.dk3.com

BLOCK DE BEHAR, Lisa (1984): *Una retórica del silencio. Funciones del lector y procedimientos de la lectura literaria*. México, Siglo XXI.

BONNEFOY, Yves (director) (1981): *Diccionario de las mitologías*, II, Grecia, Barcelona, Destino, 1997.

BORGES, Jorge Luis (1939): "Pierre Menard, autor del Quijote", *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé.

BOURDIEU, Pierre (1979): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1998.

(1971): "Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase", *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.

[52] En paréntesis y al principio la fecha de publicación de la primera edición en lengua original. Al final y sin paréntesis la fecha utilizada para y en esta investigación. Esta última es la que figura como referencia en el corpus total del texto.

(1977): "Sobre el poder simbólico", *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.

(1982): *Lección sobre lección*. Barcelona, Anagrama, 2002.

(1992): "Por una internacional de los intelectuales", *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.

(1994): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1999.

(2000): *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba.

BROWNE, Rodrigo (2009): De la comunicación disciplinaria a los controles de la comunicación. La antropofagia como transgresión cultural. Sevilla, Alfar.

(2013): No al canibalismo. Anatomía del poder euroccidental. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera.

BURROUGHS, William (1995): "La revolución electrónica", *Creación*, 13, Madrid, pp. 66-87.

CIXOUS, Hélène (1992): "La joven nacida. II Salidas", *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos, 1995.

(1995): *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos.

CHAMBERS, Iain (1998): "Cielos comunes, horizontes divididos. Entrevista a Iain Chambers", entrevista de Adell Joan-Elies, *Quimera*, 174, Barcelona, pp. 23-29.

DELEUZE, Gilles (1969): *Logique du sens*. Paris, Minuit.

(1969): *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989.

(1972): "Hélène Cixous ou l'écriture stroboscopique", *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris, Minuit, 2002.

(1977a): "Deseo y Placer", *Archipiélago*, 23, Barcelona, 1995, pp. 12-20.

(1977b): "Primera parte. Una entrevista, ¿qué es?, ¿para qué sirve?", *Diálogos*. Valencia, Pre-textos, 1997.

(1980): "Entrevista sobre *Mil Mesetas*", entrevista de Chistian Descamps, Didier Eribon y Robert Maggiori, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.

(1982): "Algunas dudas sobre lo imaginario", *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.

(1985): "El intelectual y la política. Sobre Foucault y la prisión", entrevista de Paul Rabinow y Kheit Gandal, *Archipiélago*, 53, Barcelona, 2002, pp. 68-74.

(1985): *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona, Paidós, 1996.

(1986a): "Hender las cosas, Hender las palabras", entrevista de Robert Maggiori, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.

(1986b): "Un retrato de Foucault", entrevista con Claire Parnet, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.

(1988): "Sobre Leibniz", entrevista con Robert Maggiori, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.

(1988): *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona, Paidós, 1989.

(1990): "Control y devenir", entrevista con Antonio Negri. *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.

(1990): "Post-scriptum sobre las sociedades de control", *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.

(1990): *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.

(1993): "Las sociedades de control"*, Ajoblanco*, 51, Barcelona, pp. 36-39.

(1993): *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama, 1997.

(2002): "Causes et raisons des îles désertes", *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris, Minuit.

(2002): *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris, Minuit.

DELEUZE, Gilles y **GUATTARI**, Félix (1972): *El AntiEdipo Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1995.

(1976): *Rizoma (introducción)*. Valencia, Pre-textos, 1997.

(1980): *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2000.

DELEUZE, Gilles y **PARNET**, Claire (1977): *Diálogos*. Valencia, Pre-textos, 1997.

DERRIDA, Jacques (1967): *De la Gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

(1967): "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.

(1968a): "La Différance", *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.

(1968b): "La farmacia de Platón" publicado originalmente en *Tel Quel. La diseminación* (1972). Madrid, Fundamentos, 1975.

(1970): "La doble sesión" publicado originalmente en *Tel Quel. La diseminación* (1972). Madrid, Fundamentos, 1975.

(1971): "La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico", *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.

(1971): *Posiciones*. Valencia, Pre-textos, 1972.

(1972): *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1975.

(1989): *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.

(1989): *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.

(1998): *La Universidad sin condición*. Madrid, Trotta, 2002.

DERRIDA, J. y **STIEGLER**, Bernard (1996): *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.

DERRIDA, J. y **BENNINGTON**, Geoffrey (1991) *Jacques Derrida*. Madrid, Cátedra, 1994.

ECO, Umberto (1974): *Tratado de semiótica general*. Barcelona, Lumen, 1988.

(1988): *Signo*. Barcelona, Labor.

(1990a): *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona, Lumen. 1995.

(1990b): *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen. 1998.

(1992): *Interpretación y sobreinterpretación.* Cambridge University Press, Madrid, 1997.

(1993): *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1996.

(1997): *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona, Lumen.

(1998): *Entre mentira e ironía.* Barcelona, Lumen.

ESTE, Aquiles (1997): *Cultura replicante*. *El orden semiocentrista*. Barcelona, Gedisa.

FERNÁNDEZ SERRATO, Juan Carlos (1998): "¿Para qué pensar la Postmodernidad? A vueltas con Fredric Jameson y la ruptura histórica", *Discurso*, Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria, Asociación Andaluza de Semiótica, 11, Sevilla, pp. 71-98.

(1999): "Sentido, acontecimiento y crisis de la representación. El modelo de singularidades móviles de Gilles Deleuze", *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica.* Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.

(2003): "Lógica cultural del capitalismo tardío y crítica radical. Algunos apuntes genealógicos acerca de la convergencia marxismo-posestructuralista", *Teoría Crítica y Comunicación. Lecturas y fundamentos para el análisis*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

FOUCAULT, Michel (1966): *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1986.

(1969): *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1996.

(1970): *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999.

(1971a): "Nietzsche, la genealogía, la historia", *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1979.

(1971b): "Más allá del bien y del mal", *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1979.

(1972): "Sobre la justicia popular. Debate con los Maos", *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.

(1973): "A propósito del encierro carcelario", *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.

(1973): *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona, Anagrama, 1989.

(1973): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1998.

(1975): *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1994.

(1975a): "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método", *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1979.

(1975b): "Poder-cuerpo", *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1979.

(1975c): "Diálogo sobre el poder", *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999.

(1976a): *La historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1992.

(1976b): *La historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 1993.

(1977a): "Poderes y estrategias", *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.

(1977b): "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos", *Microfísica del poder*, entrevista de Lucette Finas, Madrid, La piqueta, 1979.

(1978): "La 'gubernamentalidad'", *Estética, ética y hermenéutica.* Barcelona, Paidós, 1999.

(1979): *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta.

(1979): "El ojo del poder", *El panóptico*. Madrid, La piqueta, 1989.

(1979): "Nacimiento de la biopolítica", *Estética, ética y hermenéutica.* Barcelona, Paidós, 1999.

(1981): "*Omnes et singulatium*: hacia una crítica de la 'razón política'", *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.

(1982a): "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", conversación con B. Gallagher y A. Wilson, *Estética, ética y hermenéutica.* Barcelona, Paidós, 1999.

(1982b): "Verdad, individuo y poder", *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.

(1986): *El pensamiento del afuera*. Valencia, Pre-textos. 1989.

(1988): "Tecnologías del yo", *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.

(1988): *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.

(1994): *Estética, ética y hermenéutica.* Barcelona, Paidós, 1999.

(2001): "No al sexo rey", entrevista con Bernard Henry-Levy, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza.

(2001): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza.

FOWLER, Bridget (2000): "Sobre las culturas alta y baja: la crítica bourdieusiana", *Guaraguao*, 10, Barcelona, pp. 9-29.

FUENTE, I. de la (01.11.2002): "Maorí, transexual y diputada", *El País*, Sociedad, Madrid, p. 26.

GENETTE, Gérard (1962): *Palimpsesto, la literatura en segundo grado.* Madrid, Taurus, 1989.

GLISSANT, Édouard (1996): *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona, del Bronce, 2002.

GONZÁLEZ MARÍN, Carmen (1989): "Presentación", *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.

GREIMAS, Algidras Julien (1970): *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Madrid, Fragua, 1973.

GREIMAS, A. J. y **COURTÉS**, J. (1979): *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, I. Madrid, Gredos, 1990.

(1986): *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje,* II. Madrid, Gredos, 1991.

GUATTARI, Félix (1989): *Las tres ecologías*. Valencia, Pre-textos, 1996.

(1992): *Caosmosis*. Buenos Aires, Manantial, 1996.

GUIGOU, N. y **TANI**, Ricardo (2001): "Por una antropología del 'entre'". *Comuniquiatra*, 1, Sevilla, http://www.comuniquiatra.dk3.com

GUILLÉN, Claudio (1985): *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la Literatura Comparada*, Barcelona, Crítica.

HARDT, Michael y **NEGRI**, Antonio (2000): *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002.

IBÁÑEZ, Jesús (1994): *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid, Siglo XXI.

JAMESON, Fredric (1991): *Teoría de la posmodernidad*. Madrid, Trotta, 1996.

KRISTEVA, Julia (1969): *Semiótica 2*. Madrid, Fundamentos, 1979.

(1998): *Visions capitales*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, pp. 19-40.

LANDOW, George (comp.) (1992): "¿Qué puede hacer el crítico? La teoría crítica en la edad del hipertexto", *Teoría del hipertexto*. Barcelona, Paidós, 1997.

(1997): *Teoría del hipertexto*. Barcelona, Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1950): "Introducción a la obra de Marcel Mauss", *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1979.

(1962): *El pensamiento salvaje*. México, F.C.E., 1984.

(1983): *La mirada distante*. Madrid, Argos Vergara, 1984.

LOTMAN, Iuri (1981): "El texto en el texto", *La semiosfera I*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia, 1996.

(1984): "Acerca de la semiosfera", *La semiosfera I*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia, 1996.

(1993): *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona, Gedisa. 1999.

(1996): *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.

LUCAS, Javier de (1996): "¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural", *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

(1996): "El antirracismo fácil", *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

MAALOUF, Amin (1998): *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza, 1999.

MACHADO, Irene (2001): "Liminalidad e intervalo: la semiosis de los espacios culturales". *Signa*, Revista de la Asociación Española de Semiótica, 10, Madrid, UNED, pp. 19-40.

MARTÍN BARBERO, Jesús (2000): "Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación", *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto propio, pp. 17-27.

(2000): "La televisión es el ágora moderno", entrevista de Alicia Torres, *Brecha*, Montevideo, 785, pp. 26-27.

MARTY, Robert (1992): "Semiótica del texto: niveles y pasarelas", *Signa*, Revista de la Asociación Española de Semiótica, 1, Madrid, UNED, pp. 107-131.

MATURANA, Humberto (1993): "Conversaciones Matrísticas y Patriarcales", *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago de Chile, Instituto de Terapia Cognitiva.

MAUSS, Marcel (1934): *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1979.

NAÏR, Sami (1996): "Del referente de origen a las nuevas identidades", *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

(1996): "El desplazamiento del mundo", *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

(1996): "El otro como enemigo", *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

(1996): "La inmigración Magrebí: ¿qué integración? ¿qué ciudadanía?", *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

(1996): "Las identificaciones aleatorias", *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

(1996): "Una noción incierta: la ciudadanía europea", *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

(2001): *La inmigración explicada a mi hija*. Barcelona, Círculo de lectores, 2002.

PEIRCE, Charles S. (1974): *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires, Nueva visión.

(1987): *Obra lógico semiótica*. Madrid, Taurus.

PEÑUELA CAÑIZAL, Eduardo (2001): "El extraño encanto de la intertextualidad", *Signa*. Revista de la Asociación Española de Semiótica, 10, Madrid, UNED, pp. 111-126.

PERETTI, Cristina de (1989): *Jacques Derrida, texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos.

PERETTI, C. de y **VIDARTE**, Paco (1998): *Derrida*. Madrid, Ediciones del Orto.

RODRIGO ALSINA, Miquel (1999) *Comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos.

(2000): "Apuntes sobre una semiótica intercultural", *"Humanidades, ciencia y tecnologías". Actas del IX Congreso de la Asociación Española de Semiótica*. Valencia. En prensa.

SAUSSURE, Ferdinand de (1916): *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza, 1987.

SEBEOK, Thomas (1994): *Signos: una introducción a la semiótica*. Barcelona, Paidós, 1996.

SIERRA, Francisco (2001): "Navegaciones y migraciones culturales. Lógicas sociocomunicativas en la sociedad del conocimiento", *Sphera Publica*, 1, Departamento de Comunicación de la Universidad Católica de Murcia, Murcia, pp. 135-153.

SILVA ECHETO, Víctor (2003): *Comunicación, Información e interculturalidad. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

SILVA ECHETO, Víctor y BROWNE, Rodrigo (2004): Escrituras híbridas y rizomáticas. Pasajes instersticiales, pensamiento del ENTRE, cultura y comunicación. Sevilla, Arcibel.

TALENS, Jenaro (2000): *El sujeto vacío*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.

(2010): *El bosque dividido en islas pocas*. Antología poética (1960-2008). Selección y prólogo de Antonio Méndez Rubio. Madrid, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.

TORDERA, Antonio (1978): *Hacia una semiótica pragmática. El signo en Ch. S. Peirce*. Valencia, Fernando Torres Editor.

TOURNIER, Michel (1967): *Viernes o los limbos del Pacífico*. Barcelona, Alfaguara, 1986.

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel (1998a): "Los medios de comunicación y la construcción social de la realidad", *La democratización de los medios. Radiotelevisión comunitaria.* Segundo Congreso de radio y televisiones locales, públicas y alternativas, Sevilla, EMA-RTV.

(1998b): "Palabra e imagen: de la transformación de los signos a los signos de la transformación", *Imagine-Segno-Parola. Processi di transformazione,* II, Macerata, Giuffré editore, pp. 405-419.

(1999): *Mujer, ecología y comunicación en el nuevo horizonte planetario*. Sevilla, Mergablum.

(2000): "Del escenario espacial al emplazamiento", *Sphera Publica*, 0, Departamento de Comunicación de la Universidad Católica de Murcia, Murcia, pp. 119-135.

VIRILIO, Paul (1980): *Estética de la desaparición*. Barcelona, Anagrama, 1988.

(1995): *La velocidad de liberación*. Buenos Aires, Manantial, 1997.

VOUILLAMOZ, Nuria (2000): *Literatura e hipermedia. La irrupción de la literatura interactiva: precedentes y crítica.* Barcelona, Paidós.

WALTER, Ingo F. (ed.) (1998): *Arte del Siglo XX*. Barcelona, Taschen, 1999.