

la liberación en el debate intelectual contemporáneo, de W. D. Mignolo (ed.), 201-252. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.

FANON, F. (1973) *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

MIGNOLO, W. D. (2000) "The many-faces of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitanism", *Public Culture*, 12 (3), 721-748.

— (2003) "Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico". Prefacio a la edición castellana de *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Madrid: Akal.

WALSH, C. (2002) "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista con Walter Mignolo" en *Indisciplinar las ciencias sociales* de Catherine Walsh et al. (eds.), 17-44. Quito: Abya-Yala.

— (2003) "Ecuador 2003: Promises and Challenges", conferencia en UNC-Duke Center for Latin American Studies, abril.

ABSTRACT

The main thrust of the article is to argue that the notion of "cultural differences" is of little use if we do not take into account that the real issue is the "colonial difference"—and for two reasons: cultural differences are not what they are in themselves, but have been categorized and ranked through the logic of the "colonial difference". The colonial difference is the privilege of hegemonic discourses, not only to name what is different, but mainly to rank what is different within a scale that paces the norm along the line of values defined and articulated through imperial discourse. The bottom line, then, is not "inter-cultural", but "inter-epistemic" communication. A world in which many worlds would coexist, as the Zapatistas dictum goes, cannot be a world of many cultures, yet dominated by one epistemology, but has to be inter-epistemic dialogue among categories of thought in other mayor languages.

Walter Mignolo es profesor de la cátedra William H. Wannamaker y director del Centro de Estudios Globales y Humanidades de Duke University. Ha sido distinguido con el Premio Singer Kovacs de la Modern Language Association (USA). Entre sus recientes publicaciones: *The Darker side of Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995) y *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking* (traducción española Madrid: Akal, 2003). E-mail: wmmignolo@acpub.duke.edu

SEMIÓTICA Y ANÁLISIS CULTURAL: UNA MIRADA DESDE LOS BORDES

MADINA TLOSTANOVA

El interés mundial por el problema de los bordes ha conducido recientemente al surgimiento de los *border studies* como un área interdisciplinaria independiente. Sin embargo sorprende ver que existen en un área remota y atrasada como Rusia, que difícilmente puede ser considerada uno de los bordes internos de Europa. La modernización tardía es sólo una capa delgada sobre su piel y cubre la anterior capa bizantina, la posterior tártara, y la carrera de 200 años para alcanzar los paradigmas modernizadores capitalistas o socialistas occidentales ha terminado sin éxito hasta el momento. Al mismo tiempo el profundo tradicionalismo cultural ruso, que para muchos investigadores eurocéntricos ha sido el principal obstáculo para su modernización, es cuestionable ya que la cultura precapitalista tradicional casi no existió y condujo a una situación de *tabula rasa* con sujetos desterritorializados y "lumpenizados". Aun los signos más obvios muestran su temor ante la "otredad" occidental y su papel como espejo distorsionado del mundo "civilizado": es cristiana, pero hace once siglos no eligió ni el catolicismo ni el protestantismo, sino la más ortodoxa de las ortodoxias cristianas, tomándola del Imperio bizantino junto con otros modelos culturales y políticos; en vez de la cultura y el alfabeto latinos eligió como modelo el griego e inventó una combinación imposible de letras, el cirílico, que aisló su cultura aun más del resto del mundo.

Esta marginalidad múltiple es evidente si miramos la cultura rusa en el contexto del sur y sureste europeo, que muestra su múltiple correlación entre la modernidad y lo local, siguiendo la división entre la necesidad de modernización para asegurar su pertenencia a tendencias globales y las sensibilidades locales nacionales, regionales, étnicas o religiosas subsistentes. Cuando se aplica el *ethos* del modelo de la modernidad y el Estado-nación a los “otros” no-absolutos de Europa se puede observar la provisionalidad de su naturaleza histórica, política y cultural, como en la mayoría de la Europa oriental y sus bordes inmensos y borrosos y la parte occidental de Rusia que es ciertamente más lo “otro” que lo mismo. La “otredad” interna puede ser descripta diacrónicamente como un borde complejo de mezclas culturales, étnicas y religiosas difíciles de integrar dentro de estados naciones homogéneos. Praga o Sarajevo, Odessa o Cracovia pueden servir de ejemplos de multiculturalismo urbano al modo europeo, aunque su diversidad anterior usualmente es víctima de los discursos totalizantes europeos. Los problemas y metáforas del borde usualmente se vuelven relevantes en el caso de los límites continentales (por oposición a los transatlánticos) de los imperios europeos y sus secuelas que todavía emergen en los discursos críticos y ficcionales en la zona interna de “otredad” europea. Esto se refiere al legado austrohúngaro y a los imperios otomano y ruso en cuya intersección emergen los mitos de Europa central, la mitología balcánica, el eslavismo y el euroasianismo de la cultura rusa. El mito de la Europa central como “conjunto de pequeñas patrias” en sus versiones nostálgicas, neocolonialistas y cosmopolitas está conectado con el legado austrohúngaro y lo liminar del poder colonial ruso, pero también con la urgencia de modernizar y el resentimiento ante su propia inferioridad, la inhabilidad de llevar a cabo sus objetivos de imperio global y la aceptación de la “gran” narrativa europea y su propio papel de “otro” no absoluto que debió haber sido interpretado y desarmado en sí mismo. En ambos imperios hubo tipos específicos de identidad, basados en la separación entre un cosmopolitismo y un nacionalismo igualmente exagerados. Vacilando entre los discursos occidentalistas y los de la autenticidad, los intelectuales de Europa oriental retienen la alteridad respecto de Europa occidental y de sus propias culturas locales, en la medida en que preservan un grado predecible de “otredad” para permanecer interesantes pero no peligrosos a los ojos occidentales y, al mismo tiempo, tienen el papel de representantes de Occidente en sus países de origen.

El concepto de borde siempre ha sido importante en las autorrepresentaciones de la cultura rusa, creando un trauma entre Occidente y Oriente nunca resuelto. La semiotización del borde —geográfico y simbólico— siempre ha sido crucial. Por ejemplo, cuando Pedro el Grande transfirió la capital a la frontera geográfica del imperio y creó San Petersburgo, el borde se volvió no

sólo la “ventana a Europa” sino también el centro político e ideológico del imperio. Incluso varios proyectos paneslavos trataron de transferir la capital fuera de las fronteras reales de Rusia, a Konstantinopol. Pero más allá de los principios reconocidos sobre su paradigmática posición liminar, interpretada invariablemente en términos religiosos y trascendentales, nadie respondió a una cuestión crucial: por qué el borde en Rusia se ha desarrollado epistemológicamente de modo diferente de otros —como el latinoamericano— y por qué hoy, cuando el mundo celebra los poderes de generación de sentido de las culturas liminares y teóricos como Yuri Lotman indican que el borde es un espacio de intensa semiotización, traducción y transformación metafórica donde se generan nuevos textos y sentidos, Rusia está estancada e interpreta sus propios bordes en términos exclusivamente negativos. ¿La razón está en su submodernización crónica, su oscilación en el mismo lugar por centurias o en sus nunca eliminados y recientemente revividos complejos imperiales? Y finalmente ¿es posible, y cómo, incorporar en los estudios culturales sobre lo liminar del presente esta experiencia de un doble borde?

A primera vista parece que después que terminó la monodía de las interpretaciones marxistas, Rusia ha experimentado un renacimiento de varias teorías culturales conectadas con el borde y, en su mayoría, con diferentes tipos de semióticas, probablemente la única esfera de las humanidades donde Rusia ha contribuido valiosamente en el siglo XX. Pero aun una deconstrucción de estas teorías presumiblemente novedosas nos conduce a las problemáticas de la traducción cultural y la intraducibilidad, la comunicación intercultural, y nos ofrece una visión del desarrollo de las humanidades en una cultura múltiple liminal en el contexto del colapso de la reproducción cultural y del rechazo de los modelos epistémicos previos.

La mayoría de estas teorías culturales son también civilizatorias porque estos abordajes eran más fáciles de asimilar y traducir a la cultura rusa, basados en principios y conceptos familiares como “universos simbólicos”, “imágenes del mundo” de diferentes civilizaciones o “diferencias insuperables”. Este aspecto ha sido siempre el centro de interés de los filósofos e historiadores rusos, que sabían cómo probar la singularidad de su civilización. En vez de Spengler y Toynbee se citaban rusos euroasiáticos de varios orígenes desde Danilevsky a Gumilyev, quienes trabajaron en teorías de desarrollo y conflictos civilizatorios. A esto se debe que el artículo de Samuel Huntington sobre el choque de civilizaciones (Huntington 1993) fuera traducido inmediatamente ya que tiene características reconocibles de sus propios modelos teóricos. Así, aunque la cultura rusa es muy sensible al problema civilizatorio, no hay lenguaje para el problema de la diferencia imperial y colonial, y la formación de la identidad colectiva positiva se basa todavía en una mezcla de complejos

(neo)imperiales rusos y soviéticos. Aun cuando hay sensibilidades artísticas poscoloniales e imperiales distintivas en la ex Unión Soviética en artes, cine, teatro, ficción o música, nunca han sido percibidas de este modo, sino más bien ignoradas y rutinariamente consideradas dentro de los paradigmas críticos preestablecidos. La hibridez cultural o lingüística usualmente es interpretada en términos negativos, e incluso los autores sensibles a la problemática de la diferencia colonial e imperial son víctimas de las tradiciones epistemológicas y estéticas dominantes y la consideran posmoderna más que poscolonial.

Por lo tanto es interesante ver cómo multilingüismo e hibridez lingüística son considerados en los contextos postsoviético y postimperial. El lenguaje ruso puede ser descrito como una lengua colonizadora en una escala mucho menor que el inglés, el francés o el español, pero su lógica es similar. En el área postsoviética la actitud hacia el ruso como lengua del colonizador no ha sido transformada en algo distintivo, objetivo y creativo, en parte porque aun los intelectuales más jóvenes que siguen las tendencias transculturales nacieron en tiempos de la Unión y todavía rechazan activamente el ruso, lo que lleva a los lingüistas imperialistas a lanzar todo tipo de campañas para preservarlo —o al menos preservar su dominación alfabética—, mientras para los nuevos estados la elección del alfabeto se convierte en una importante actividad semiótica. Así la república de Uzbekistán rechazó tanto el cirílico como el árabe, eligió el alfabeto latino y de este modo la modernización y la secularización como proyecto cultural. El rechazo de la lengua del colonizador en toda el área postsoviética significa también adquirir rápidamente un sustituto, cuanto más global mejor. En muchos casos es el inglés. El binarismo todavía permanece intacto en esta área lingüística ya que casi no hay escritores en el espacio de la ex Unión Soviética que intenten una hibridez lingüística y epistemológica al estilo de la que realiza Anzaldúa en su *Borderlands*. Los ejemplos de ficciones escritas bilingües sólo producen modestas contaminaciones e intercalaciones de otras lenguas dentro del ruso, con glosarios orientalistas al final para el lector metropolitano.

La cultura oral y especialmente la cultura popular cotidiana postsoviética es ciertamente más flexible y está más preparada para crear hibridaciones lingüísticas, demostrando al mismo tiempo la inadecuación de la autenticidad de todo tipo de discursos, aunque esta actividad permanece invisible para la mayoría de los académicos y todavía no ha sido estudiada. En Ucrania por ejemplo, que es bien conocida por su nacionalismo y sentimientos antirrusos, en las calles se escucha el dialecto “surzhik”, un híbrido coloquial del ruso y el ucraniano, y no el ucraniano “mova” que los nacionalistas defienden pero nadie habla. La *quasi* occidental orientación epistémica repite el modelo tardío de la modernización económica y política ruso-soviética, por lo que

los escritores de Rusia y sus ex colonias establecen más relaciones intertextuales con Rudyard Kipling que con Salman Rushdie, así como con la literatura imperial rusa del siglo XIX, que es en sí misma un producto de la occidentalización. Aunque ninguno de los escritores ex soviéticos fue mucho más allá de establecer la insuficiencia de los viejos mitos imperiales y la necesidad de redefinirlos, es valioso este esfuerzo por problematizar en formas ficcionales los efectos poco consoladores de la modernidad, la cautelosa y dubitativa naturaleza de estas narrativas nómades y el rechazo a utopías totalizantes.

La situación empeora cuando pasamos de la ficción a las humanidades tal como existen hoy en Rusia. Habiendo rechazado la variante socialista de la modernización, están adoptando la versión dominante del proyecto modernista y conservan las metodologías y conocimientos occidentales de hace tres o cuatro décadas, poco aplicables a un mundo posmoderno globalizado y a la actualidad rusa. Estas teorías resuenan en las mentes rusas porque provienen de las mismas fuentes ideológicas y teóricas del marxismo y es posible incorporarlas fácilmente al contexto académico postsoviético. Pero si las humanidades rechazan el marxismo y se vuelven estructurales o sistémicas, todavía preservan su autoidentificación ideológica con el proyecto modernista de igualdad y justicia aunque ya no en términos comunistas.

Un grupo de académicos preocupados por el tema de los bordes culturales ofrecieron su propia interpretación negativa del problema (Zemskov 1999). Mientras discuten la formación de la identidad en culturas de los bordes y los tres modelos (arcaico, moderno e intermedio), estos teóricos cambian el énfasis de la hibridez a los discursos occidentalizantes asimilacionistas que les impiden ver la apertura, flexibilidad, no finalidad y constante metamorfosis en el nacimiento de nuevos significados. Aun si algunas de sus formulaciones concernientes a la cultura rusa parecen apropiadas, están basadas exclusivamente en términos occidentales y en la idea de una Rusia no occidental. Así la cultura rusa es descrita en sus trabajos como asiática, con una gran tendencia a la “participación” —sacralización, dimensión trascendental— y a la “inversión” como una inclinación a los extremos de oposiciones ya establecidas; una falta de desarrollo de mecanismos de mediación que conduce a una estructura binaria y no terciaria como en Occidente, donde la mediación genera innovaciones culturales y nuevos significados intercalados con los ya establecidos. La mediación o las zonas intermedias se convierten en innovaciones ya que superan la dualidad y neutralizan los polos (Davydov 1999: 28). Se hace evidente entonces por qué la autoidentificación colectiva —a la vez idealista y agresiva— ha dependido de dos mitos polares: el mito al estilo de Dostoievski, basado en un paneslavismo hostil con un expansionismo que busca anexar los Balcanes y colocar la Cruz Ortodoxa sobre Santa Sofía, y el

mito utópico de Solojev de la tríada ecuménica (Iglesia, Estado y sociedad). Esta falta crónica de mediaciones se expresa en las posiciones de los académicos, casi ninguno de los cuales considera la mediación, por lo que en las humanidades la única alternativa a la modernización se expresa en términos de un nacionalismo reaccionario conectado con los legados imperiales, basado en la identificación negativa, el miedo y el odio hacia todo el que no sea “nosotros”. El concepto contemporáneo de mediación en las dinámicas culturales y la traducción como mediación no son incorporados debido a que no existe en el imaginario cultural ruso una idea positiva sobre ellos. No hay inmigrantes epistemológicos en este contexto que puedan dramatizar la intraducibilidad cultural de una manera mediadora, o al menos estos inmigrantes no parecen estar representados en la comunidad académica. Los teóricos de los bordes —operando con conceptos universales reconocidos y decepcionantes— usualmente utilizan dichos conceptos de un modo diferente del de otras localizaciones. Esto se debe a que el binarismo se transforma en un elemento característico ruso por oposición a los mecanismos de mediación en los sistemas sociales y filosóficos de la modernidad occidental (Pelipenko y Yakovenko 1998), o al concepto de “terceridad”, explorado activamente por teóricos culturales en todo el mundo, que en la cultura rusa adquiere una pátina reaccionaria del tipo “Moscú como tercera Roma”.

Uno de los pocos ejemplos en los estudios culturales rusos que interpreta lo híbrido positivamente es Grigory Pomerantz, quien introdujo el concepto de “concierto de universos culturales” (Pomerantz 1995). Pomerantz está interesado en la complementariedad y los puntos de confluencia entre globalización y pensamiento etnocéntrico, que en Rusia es un problema urgente debido a su idea étnica de lo nacional. Opuesto a la teoría de las comunidades étnicas de Nicolay Gumiljev —que acentúa la inestabilidad de toda configuración multiétnica y la naturaleza destructiva de los (anti)sistemas híbridos—, Pomerantz no repite simplemente modelos civilizatorios europeos. Piensa a través de categorías culturales y no políticas y opera en un terreno epistémico más diverso que la historia de la modernidad europea occidental. A través de la noción de “ecumenismo cultural”, Pomerantz acentúa la importancia de la penetración intercultural y la emergencia de híbridos posibles en varias localizaciones y tiempos. Indicando la necesidad de un abordaje cultural más que político sugiere que, si el diálogo entre diversas culturas no existe, emerge el problema en términos de Huntington que a corta distancia vela todo, pero en una perspectiva más amplia el problema comunicativo de entender al “otro” se vuelve crucial para reconsiderar el problema fuera de lo que Montesquieu llamaba “ser persa es extraño” (Pomerantz 2001: 154).

El sociólogo Boris Dubin deconstruye exitosamente las humanidades

rusas contemporáneas y observa que no se pueden producir sentidos nuevos si los modelos y los complejos nacionalistas e imperiales no son superados, junto con las divisiones disciplinarias de tipo modernista. En su diagnóstico de la cultura rusa, Dubin habla de una “esclerosis de comunicaciones de inter-grupos que causan depresión y tendencias catastróficas e imperiales” (Dubin 2001: 179), una mezcla de consumismo cultural asimilado rápidamente y síndrome de frustración y nostalgia por el pasado. Los viejos símbolos soviéticos, marcados negativamente, no pueden vincularse con los nuevos signos ideológicos aceptados casi unánimemente y no existe un código cultural común que cree la base para la intercomunicación de elites y grupos intelectuales desintegrados. Aun cuando hay grupos capaces de producir nuevas ideas, no existen mecanismos de reproducción cultural que permitan su circulación (Dubin 2001: 285). Este aspecto se conecta con el fracaso sistémico de los mecanismos de reproducción cultural, lo que conduce a transmuciones cuando el nivel cultural está determinado por círculos receptivos imitadores cuyo objetivo es la conservación, que generan modelos culturales unificados y cada vez más simplificados al mismo tiempo que ignoran la tarea de la transmisión, reproducción y generación de sentidos nuevos.

Varios componentes de la cultura rusa contribuyeron a la aparición de las teorías protosemióticas desde finales del siglo XIX. Rusia siempre ha sido muy sensible a (y poco protegida contra) las influencias y códigos semióticos de otras culturas, frente a los que intensificó la realización de sus propios códigos culturales facilitando sus interpretaciones como una estructura semiótica. La cara pública de la semiótica bajo el régimen soviético estuvo restringida a objetos lingüísticos y literarios, menos peligrosos ideológica y políticamente, antes que a estudios culturales o sociológicos, lo que llevó al desarrollo de aspectos diacrónicos por oposición a la dimensión sincrónica propuesta por otras escuelas semióticas. El estudio contemporáneo de la cultura desmitificó textos inofensivos, como sucedió con el trabajo de R. Barthes y G. Genette. Cuando Yuri Lotman estableció el centro de estudios en Tartu tuvo que enmascararlo bajo el nombre de “estudios de sistemas de modelización secundaria” e “inteligencia artificial”. Sin embargo, a finales de los años sesenta logró publicar varios trabajos de orientación cultural donde trataba de aplicar modelos lingüísticos a objetos entonces inusuales como el cine, el ballet, el circo, la moda o la comida, que incluían en un sentido amplio el problema de la traducción. En su trabajo posterior se concentra en semióticas y lenguajes culturales heterogéneos y en los modos en que se afectan y se traducen unos a los otros, enfatizando la dimensión cultural de la semiótica. Por ejemplo, en *Universe of the Mind: a Semiotic Theory of Culture*, Lotman se mueve gradualmente del texto a la cultura y la historia e in-

introduce su noción de “semiosfera” como una estructura semiótica compleja de varios planos y actividades (Lotman 2000a: 250-251). La semiosfera es presentada como una estructura asimétrica y heterofuncional generadora de nuevos significados y atravesada por una multiplicidad de traducciones interiores y esta es vista como el mecanismo principal de la conciencia humana, si no como una nueva forma de pensar (2000a: 254). Al conceptualizar la semiosfera Lotman otorga particular atención al borde como mecanismo de traducción ya que divide el interior del exterior del sistema, la cultura del caos, los lenguajes nativos de los no lenguajes extranjeros (2000a: 257).

En oposición al estructuralismo francés o la antropología cultural norteamericana, Lotman a través de su corrección de la fórmula de Jakobson del código semiótico –“el lenguaje es un código más su historia” (Lotman 2000b: 15)– estaba más interesado en la tipología histórica de las culturas semióticas y el análisis de las dinámicas culturales en varias esferas, desde el comportamiento cotidiano a la comunicación en textos literarios. Al definir el terreno de la futura semiótica histórica de la cultura, en su libro *Culture and Exploration*, acentuó en el análisis semiótico cultural, junto a la significación y la comunicación, la importancia de esta dimensión dinámica (Lotman 2000a: 388). Esta dimensión dinámica no es un elemento diacrónico, sino más bien un conjunto de leyes que gobiernan los cambios en la significación y los modelos de comunicación diacrónicos y sincrónicos e incluye las problemáticas de la traducción y transformación semióticas. En su trabajo más reciente Lotman se interesa más en los elementos no sistémicos de las dinámicas culturales, ya que entiende que su incompletud y la existencia de elementos impredecibles es lo que hace posible la cultura, y se concentra en los mecanismos de diferencia más que en los de similitud (Lotman 2000c).

Los estudios de los bordes contemporáneos mencionan muchas ideas que Lotman introduce en su semiótica cultural durante los años setenta, en particular las formas en que interpreta los bordes polilingüísticos de la semiosfera como los “puntos más calientes de semiotización” y como “mecanismos de traducción o membranas de filtro” (Lotman 2000a: 262, 265) que transforman textos ajenos para hacerlos comprensibles a los lenguajes normativos de una cierta cultura al mismo tiempo que permanecen extraños a ella. Sin esta diferencia un diálogo cultural carecería de sentido, pero bajo la diferencia absoluta sería imposible (2000a: 268). Es esta búsqueda del “otro” y no simplemente de lo mismo la que conduce las culturas y los individuos uno a otro; un impulso fundamental de contactar con otro es un modo de proclamar la propia identidad. La imagen de una cultura “otra” interiorizada en nuestra cultura tiene que ser traducible en nuestro código cultural y al mismo tiempo tiene que permanecer intraducible (2000a: 610-611). Este equi-

libro dinámico de lo mismo y la “otredad” es lo que hace todo sistema cultural viable. El mecanismo semiótico más importante de la cultura, según Lotman, es su habilidad de generar sentidos impredecibles y nuevos textos en los procesos de intercambio cultural, cuando un texto o artefacto cultural lingüístico externo es incorporado y traducido en una textura cultural interior y transformado de un modo impredecible. El texto exterior recibe al menos dos proyecciones semióticas intraducibles conectadas por una equivalencia provisoria, que permite traducir en una situación de intraducibilidad y producir nuevos textos. Sin embargo, a pesar de haber sido creada en Rusia, la teoría de Lotman difícilmente puede traducirse a la realidad rusa contemporánea, porque como él mismo indica “los sistemas culturales se correlacionan y crean mecanismos de comunicación intercultural, pero sus intereses mutuos están alimentados por la intraducibilidad de uno de ellos por otro”. Tales mecanismos de intercambio no pueden emerger en culturas aisladas que no tienen idea de lo mismo, construidas contra el “otro”, sin interés o necesidad por el “otro” (Lotman 2000d: 646). Esto es lo que sucede en la cultura rusa cuyo borde permanece estéril y no puede pasar de la imitación a la creatividad. Es muy probable que el estado de incompletud de las relaciones sociales como modo de vida continúe en Rusia por mucho tiempo.

La presente situación de escasez de estudios culturales transdisciplinarios y de modelos ficcionales para entender e interpretar la transculturalidad tiende a ser más interesante y provocativa que las situaciones mismas. Una salida posible para esta múltiple liminaridad es aprender a ver y oír a los otros, ir más allá de la monodía de un pensamiento basado en binarismos y descubrir la multiplicidad del mundo y la propia. Sin embargo, en este camino aparece el aislacionismo, apoyado ahora más por causas exteriores que internas y por la falta de mecanismos de reproducción viables, que en condiciones de completo rechazo de los modelos epistemológicos previos produce un grado cero de intercomunicación. La combinación de modelos transculturales no totalizadores y cosmopolitas que combinen lo europeo y lo no europeo, lo postimperial y lo poscolonial, lo cristiano y lo islámico es posible, pero Rusia tiene que ser capaz de verlos y darles un nombre en su código cultural. Sólo entonces puede esperar volverse cultural y epistemológicamente productiva.

Traducción de Fabricio Forastelli

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DAVYDOV, A. (1999) "Problema Sredinnoy Kulturi V Rossijskoy Tzivilizatsii" en *Rossijsky Tzivilizatsionny kosmos*, 25-62. Moscú: Eydos.
- DUBIN, B. (2001) *Slovo-Pis'mo-Kultura*. Moscú: NLO.
- HUNTINGTON, S. (1993) "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* 72 (3); traducción rusa de 1994.
- LOTMAN, Y. (2000a) "Vnutri Mysljashchikh Mirov" en *Semiosfera*. San Petersburgo: Iskusstvo SPB.
- (2000b) "Kul'tura i Vzryv" en *Semiosfera*, 12-148. San Petersburgo: Iskusstvo SPB.
- (2000c) "Dinamicheskaja Model' Semioticheskoy Sistemy. K Postrojeniju Teorii Vzaimodejstvija Kul'tur" en *Semiosfera*, 543-556. San Petersburgo: Iskusstvo SPB.
- (2000d) "Kul'tura kak subject i sama seme object" en *Semiosfera*, 639-646. San Petersburgo: Iskusstvo SPB.
- PELIPENKO, A. y YAKOVENKO, I. (1998) *Kul'tura kak Sistema*. Moscú: Yaziki Russkoy Kul'turi.
- POMERANTZ, G. (1995) "Dialog Kul'turnikh Mirov" en *Liki Kul'turi Almanakh*, 445-455. Moscú: Yurist.
- (2001) "Po Tu Storonu Svoej Idei", *Druzhba Narodov* (3), 152-162.
- ZEMSKOV, V. 1999. "Problema Kul'turnogo Sinteza V Pogranichnykh Tzivilizatsijakh", *Rossijsky Tzivilizatsionny Kosmos*, 240-252. Moscú: Eydos.

ABSTRACT

The article is devoted to the problematics of possible semiotic approaches to the analysis of contemporary culture and is based on the example of the Russian border culture – an ex-liminal empire, that has generated not only its own well-known semiotic school – that of Yuri Lotman – but a less known school of border studies, striving to define the specifics of Russian liminality. The article also focuses on the problem of intercultural communication in post-imperial contexts and translation/untranslatability of various concepts and theories from one culture to another.

Madina Tlostanova es investigadora principal en el Instituto Gorki de Literatura Mundial en la Academia de Ciencias de Moscú. Es especialista en Estudios Norteamericanos y Estudios transculturales y comparativos. Es autora de artículos sobre cultura y literatura contemporáneas estadounidense, europea, caribeña y postsoviética. En el año 2000 apareció su libro *Multiculturalism and the Late 20 Century US Fiction*. E-mail: madinatlost@mtu-net.ru

TEORÍA, MÉTODOS Y POLÍTICA: UNA CONFRONTACIÓN ENTRE LA SEMIÓTICA Y LOS CULTURAL STUDIES

CRISTINA DEMARIA

El título de este breve escrito evoca conceptos y ámbitos disciplinarios (la semiótica) y transdisciplinarios (los *Cultural Studies*) que merecen una atención compleja.¹ Me situaré en un espacio de confín, de frontera, en el cual se discuten continuamente los marcos y donde el encuadre territorial, epistemológico o disciplinario entra en crisis. Una perspectiva de confín no es el lugar donde detenerse sino aquel, de heideggeriana memoria, donde algo inicia y anuncia su presencia.

1. ALGUNAS DEFINICIONES Y UN POCO DE HISTORIA

En los espacios trazados del confín se encontrarían la semiótica y los CS. En Italia estamos habituados a pensarla como un ámbito disciplinario en el cual dominan dos paradigmas diferentes desde el punto de vista epistemológico: la semiótica interpretativa y la generativa, de ascendencia estructuralista. La primera ha sido elaborada por Umberto Eco basándose en una relectura de la obra de Charles S. Peirce; la segunda se desarrolla en la Escuela de París bajo la tutela de Algirdas J. Greimas. Más allá de las diferencias entre paradigmas y de sus sfumaturas, el objeto de estudio de la semiótica es la significación entendida como la relación entre el plano de la expresión de un