

IMPERFECTAS TRADUCCIONES¹

FRANCISCU SEDDA

Pero la cultura, entre otras cosas, existe por esto, para analizar y disipar los temores.

Iuri M. Lotman

Para empezar, con Lotman

Iuri Mijáilovich Lotman —según lo conocemos y nos lo imaginamos a partir de sus textos y de quienes de él han escrito y nos han hablado— ha sido y es muchas cosas².

Desde luego ha sido un cuerpo —una cierta acumulación de casualidades, parafraseando al propio Lotman—, un cuerpo arraigado en un espacio que ha llegado a ser su *destino*, Tartu (Lotman 1993b).

Ha sido un cuerpo porque su escritura, su saber, su inteligencia, transpiran pasiones. En tal sentido, Lotman *aún* es un cuerpo: sus textos, al igual que aquellos a los que se refería teorizando, están vivos. Son generadores de nuevo pensamiento. Así que cada lectura es un diálogo y un cuerpo a cuerpo: incluso en los pasajes más técnicos sus razonamientos conservan el sentir que los mueve, el entusiasmo por la investigación y el empeño en el estudio (y para la enseñanza) de la cultura. Es raro que Lotman, en su exterminada producción, nunca haya dedicado mucha atención al cuerpo, a su fenomenología, pero cuanto más se avanza en la lectura de sus obras, más parece que *su* cuerpo, con *su* fenomenología, esté inscrito ahí dentro, en sus copiosas metáforas, en sus razonamientos figurativos, por deslumbrantes u opacos que estos sean.

¹ «Imperfette traduzioni», en Jurij Michajlovič Lotman, *Tesi per una semiotica delle culture* (edición de Franciscu Sedda). Roma, Meltemi, 2006, páginas 7-68 (sobre esta recopilación de artículos de Lotman, prologada con este texto de F. Sedda, véase *Entretextos* 9). Traducción del italiano al español de Mirko Lampis. Se publica por primera vez en español en *Entretextos*.

² Obviamente, no es nuestra intención dar aquí una biografía de Lotman. Reenviamos a los ensayos de Burini y Niero (2001), Cáceres (1996) y Navarro (1996), y también a los ensayos dedicados a la Escuela de Tartu (véase esta introducción) y a las introducciones italianas a los textos de Lotman.

Aprovecho la ocasión para agradecerles a Isabella Pezzini, Paolo Fabbri y Gianfranco Marrone sus ánimos y su apoyo en la realización de este proyecto. Un especial agradecimiento se lo dirijo a Mera por la ayuda paciente y cariñosa en la revisión de los textos, y a Silvestro, por su cercanía.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

Lotman ha sido un cuerpo porque ha jugado. Su espíritu lúdico se trasparenta en muchos cuentos y anécdotas. *To play*: jugar y recitar al mismo tiempo. Capaz de ponerse de pie y simular una rendición a una purga estalinista delante de los bomberos de Milán llegados para verificar la resistencia del piso de una sala demasiado llena, lista para homenajearle con un estruendoso aplauso (Corti 1994). Niño y artista, ‘poeta’. Apasionado estudioso del arte, no por nada decía que los únicos que podían divertirse en los museos, y entenderlos de verdad, eran los más pequeños. Curioso, genial, autoirónico. A la recopilación de sus borradores, anotaciones, bocetos de artículos y proyectos inutilizados hubiera querido dar este nombre: *Desde el archivo de un semiótico loco* (Burini, Niero 2001).

Lotman ha sido un cuerpo por su coraje, por su capacidad de tomar partido en situaciones complejas y delicadas³, empezando por la experiencia de la segunda guerra mundial (Lotman 1994b). Por su capacidad de padecer y gozar en (y *dé*) “este tremendo mundo nuestro” (Lotman, en Burini, Niero 2001:121).

Iuri Lotman también ha sido una inteligencia conectiva. Capaz de conectar saberes, adelantándose en la experimentación de lo nuevo, dejando de lado voluntariamente —tal como recuerda el hijo Mihhail (Lotman M 2002)— cualquier esfuerzo dirigido a resumir o sistematizar su pensamiento. Seguir conectando y traduciendo, aun a costa de no estar satisfecho, aun a costa de contradecirse.

Lotman ha sido, y sigue siendo, una inteligencia conectiva de cuerpos. Lo ha sido en tanto que animador y organizador de la Escuela de Tartu (o Moscú-Tartu, según las interpretaciones). Lo ha sido con su carisma o, como decía con admiración Jakobson, “con su puño de hierro” (en Uspenski 1996). Sea como fuese, lo ha sido: ha creado un ambiente y una atmósfera hechos de diálogos, informalidad familiar, honestidad intelectual, independencia (Torop 1995). Y sigue siendo una inteligencia conectiva: basta ver cuántas personas, y en cuántas partes del mundo, todavía se refieren a sus investigaciones y las llevan adelante, cómo su pensamiento conecta estudiosos procedentes de todo el planeta y de diversas áreas del saber: de la semiótica, de la literatura, del arte, de la antropología, hasta llegar a la biología y a los estudios en inteligencia artificial y redes neurales. Articulación en el espacio y de los espacios, decíamos: desde Tartu, y de la continua publicación de los *Trudy po znakovym sistemam* —la histórica revista de la escuela tartuense— a las constantes publicaciones *on-line* de la revista *Entretextos*, que recoge trabajos de la escuela ibérica y centro-sudamericana vinculados con su herencia intelectual. Pasando obviamente por Europa, donde Italia siempre ha recibido con atención e interés su trabajo.

³ Véase más adelante lo que se escribe en el apartado *Dobles presas y miradas bizcas*.

*Francisco Sedda**Imperfectas traducciones*

Lotman, pues, es también un nombre colectivo, una especie de símbolo, un eslogan. Y en este trabajo es preciso subrayarlo. Se escribe 'Lotman' pero en realidad, con él, también encontramos otros grandes estudiosos, empezando por Boris A. Uspenski. La carrera de Lotman está constelada de trabajos, también escritos, a muchas manos, a muchas cabezas. Es ejemplar la colaboración con Uspenski, que en este libro encontramos en más de un ensayo. Es significativa la redacción de las «Tesis para una semiótica de las culturas» que, además de las de Lotman y Uspenski, lleva las firmas y la aportación de Ivanov, Piatigorski y Toporov.

Iuri Mijáilovich Lotman, finalmente, es para mí un deseo irrealizado: un maestro y *unu homine* —con toda la fuerza, el valor y los matices que tiene este término en la cultura sarda—, que el azar no quiso que yo conociera personalmente.

Espejos en el tiempo

Los textos que aquí presentamos se pueden atravesar de muchas maneras. Vistos desde la perspectiva de la global —e inmensa— producción de Lotman y de la Escuela de Tartu podrían aparecer, de manera algo pesimista, como mudos rastros de un tortuoso camino, u opacos fragmentos de una obra demasiado compleja. Y no obstante la lección de la semiótica de la cultura nos dice precisamente esto: que debemos siempre, y en cualquier caso, asumir la responsabilidad de operar generalizaciones a partir de fragmentos, que debemos tener el valor de imaginar la globalidad (pero sin abandonar la localidad que la inspira) y sentir hasta el fondo el escalofrío que necesariamente experimenta quien se atreve a reconstruir un sistema a partir de huellas diminutas. Una aparente inconsciencia, o un acto de suma arrogancia: y puede tratarse, más bien, de una responsable y humilde ambición a fin de no quedarse atrapados delante de la dureza de los fragmentos abandonados a sí mismos (Fabbri 1998a). Abducción e intuición, pues, pero sobre todo traducción. Para seguir adelante. Porque si existe otra lección semiótica que aquí es preciso considerar es que cada retorno a sí mismos, cada vuelta hacia el pasado y cada redescubrimiento suyo —inconsciente o programático— abriendo el espacio del presente no nos reconduce a un origen inasequible, sino al futuro.

“Nuestro espejo son nuestros alumnos. Y si en este espejo yo me reflejo de alguna forma, entonces, a decir verdad, no quiero pedirle nada más a la vida”, dirá Lotman en una de sus últimas entrevistas (Lotman, 1993b).

He aquí lo que quisiéramos ser, incluso en estas pocas notas introductorias, con respecto a Lotman y su saber: un *espejo en el tiempo*. Quisiéramos ganarnos la posibilidad de ser, por lo menos, un poco 'hijos' y 'alumnos'. Quisiéramos responder a la exhortación de sus palabras, admitiendo

*Francisco Sedda**Imperfectas traducciones*

y asumiendo desde el principio nuestras responsabilidades. Porque aquí estamos, en cualquier caso, nosotros eligiendo nuestros (muchos) padres, su forma.

Traducir, articular las tramas del tiempo, elegir nuestras propias herencias, nuestras propias pertenencias, nuestros propios predecesores, no significa negar que estamos marcados por el tiempo y por la cultura, sino tener conciencia de que estamos ubicados en ellos. Tener conciencia de los límites y de la apertura, de los condicionamientos y de las posibilidades. Significa pagar la deuda afirmando que queremos hacerlo de modo productivo. A fin de cuentas, si los padres son tales hay que retomar su pensamiento haciendo que hable a la inteligencia presente, a nuestros cuerpos y a nuestras conciencias actuales. Pero si los padres son tales también hay que hacer hablar sus límites, sus estancamientos, sus contradicciones, sus esbozos, sus intuiciones suspendidas o enterradas. Hacer que germinen sus semillas, que deflagren sus minas aún sin detonar, como le gustaba decir a Lotman. En suma, si su lección es profunda, nos debe haber enseñado que nosotros tenemos algo que hacer *de* su pensamiento —*con* su pensamiento—, algo que no sea simplemente repetirlo. Si sus ideas o sus investigaciones aún nos hablan, si aún *nos tocan*, no podemos evitar retomarlas y declinarlas hacia el presente. Serles ‘fieles’ realizándolas a nuestra manera: más que ‘seguir’, nosotros ‘proseguimos’, continuamos con perseverancia avanzando en la dirección indicada, en un angosto pasaje entre la fidelidad y la traición.

Este libro

¿Qué es, pues, este libro? ¿Qué recorrido traza? ¿Por qué sale ahora? Ante todo, hay que decir que el interés por Lotman nunca ha menguado en Italia, y que sin embargo muchos de sus trabajos, incluso entre los más importantes o recientes, son hoy difíciles de encontrar. Por nuestra parte queríamos volver a poner en circulación unos textos seminales, ‘básicos’, pero ya inasequibles, esparcidos, por ejemplo, en viejas recopilaciones, textos que en nuestra opinión pueden decirnos algo acerca de la futura semiótica de la cultura.

Las tres partes —*investigaciones semióticas, semiótica de la cultura, poética de lo cotidiano*— en nuestra opinión resumen bien, pasando de una a otra sin solución de continuidad, en un extraño encaje en la que cada una puede englobar a las otras, tres zonas de condensación y focalización de la teoría y de las prácticas de la cultura. Representaciones de las bases de la semiótica de la cultura, pues, recopilación de ensayos inasequibles, sección del recorrido intelectual de Lotman y de su escuela, apasionada y rigurosa reflexión sobre las culturas. Un libro para muchos lectores y muchas lecturas posibles.

*Francisco Sedda**Imperfectas traducciones*

Más específicamente, podemos decir desde ahora que la primera sección sitúa las *investigaciones semióticas* en un mundo en el que la incompreensión entre los hombres y las culturas ha llegado a ser un problema central y la relación entre la ciencia, la tecnología, el arte y el sentido común cambia constantemente e invita a experimentar lo nuevo, la traducción de lo intraducible. La segunda sección, formada por textos programáticos fundamentales (por ejemplo, las «Tesis para un análisis semiótico de las culturas»), nos reconduce a *los comienzos de la semiótica de la cultura* y a la aventura intelectual de la ‘Escuela de Tartu’. Nos ofrece, así, la fertilidad de un campo de estudios recién estrenado, denso de propuestas por redescubrir, y hoy preparado para retomar el diálogo —así como intentaremos hacer también en nuestra introducción— con la teoría semiótica general y con las demás disciplinas interesadas en el hombre y en los lenguajes: *cultural studies*, antropología del lenguaje, antropología cultural. La tercera sección, dedicada a las *poéticas de lo cotidiano*, nos ayuda a penetrar en la íntima relación entre representaciones y prácticas, entre sistemas de creencias y el comportamiento de cada día. Para entender cómo modelamos y damos sentido a nuestras existencias; cómo la gran historia y la vida diminuta, la globalidad y la localidad, se compenetran y construyen de manera recíproca. Como en el ensayo «El decabrista en la vida», en el que las vivencias de Rusia y las de los personajes individuales se iluminan mutuamente.

Este es el recorrido que hemos intentado trazar, en el intento de coordinar estos estudios pasados con nuestro presente.

En la teoría general

El proyecto de una teoría semiótica de la cultura puede hacer alarde de una relación estrecha, profunda, con el nacimiento de la semiótica como método y disciplina. Se podría decir, en general, que este proyecto parece inscrito como horizonte en el interior de la obra de los grandes padres de la semiótica. Sólo para poner unos pocos ejemplos, podríamos pensar en Ferdinand de Saussure (1922) cuando proponía concebir la semiología como “una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social” o recordar la propuesta de una ‘metasemiótica’ —una semiótica cuyo contenido son las semióticas— que cierra *Los fundamentos de la teoría del lenguaje* de Louis Hjelmslev (1961).

No diferentemente, la tensión hacia una semiótica como estudio de las formas y de las lógicas de la cultura se encuentra en los principales protagonistas de la moderna investigación: Barthes, Eco, Greimas, Fabbri. Sólo para dar algunos ejemplos, vale la pena recordar que el estudio de la significación como estudio del mundo y del hombre y como epistemología de las ciencias humanas abre la *Semántica estructural* de Algirdas J. Greimas (1966) y

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

acompaña toda su obra, hasta el estudio de las *pasiones* y de las *formas de vida*; Umberto Eco —que ya en la proto-semiótica *Obra abierta* (1962) había puntualizado que él no era ni un crítico ni un estudioso de estética, sino más bien un “historiador de los ‘modelos de la cultura’”— en 1969 daba a conocer en Italia, junto a Remo Faccani, el ‘estructuralismo soviético’ y el estudio de los sistemas de signos (cfr. Faccani, Eco 1969), titulaba la introducción de su *Tratado* (1975) «Hacia una lógica de las culturas» y aún en 1990 prologaba la versión inglesa de un importante volumen de Lotman: *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture* (1990).

No sorprende, pues, que una vez pasados los años útiles y necesarios del afinamiento de los instrumentos y de la inmersión en apnea en los concretos análisis textuales, hoy la *semiótica de la cultura* (o de las culturas) — junto a la *sociosemiótica*— vuelva a constituir el campo de acción, o al menos el horizonte auspiciado, de gran parte de la investigación. El consenso transversal acerca de estas fórmulas no se puede subestimar, al contrario, es preciso secundarlo y hacerlo fructificar porque la semiótica necesita —teórica y políticamente— encontrar una propia identidad. Y la palabra ‘política’ no se ha empleado casualmente: en el *Tratado*, Eco definía el umbral superior del ‘campo’ semiótico, con sus límites políticos, precisamente en el punto de conjunción entre ‘tipología de las culturas’ y ‘antropología’. Pues bien, parece que la semiótica haya abandonado aquella frontera —quizá por falsa modestia o por distracción— y hoy se encuentre pagando el precio en términos de centralidad, presencia, visibilidad, legitimación —en términos de ‘peso’, por decirlo brevemente—, en los debates sociales. No es ninguna casualidad, tal vez, que este espacio esté hoy ocupado por la antropología cultural y los *cultural studies* y que la semiótica —a pesar de haber desempeñado un papel seminal y fecundante acerca de temas como los conflictos culturales, la construcción de la identidad, el sentido de las historias, las traducciones entre esferas discursivas y lenguajes diferentes— no consiga valorizar su propio patrimonio y participar, con su bagaje de categorías, conceptos y modelos, en un diálogo disciplinar y político-cultural decisivo para la contemporaneidad.

El hecho de que, como decíamos, la *semiótica de la cultura* —por lo menos como ‘eslogan’— esté implícitamente sirviendo como punto de encuentro y de cruce de muchos de los principales autores del panorama semiótico actual —pensamos en las conclusiones de Paolo Fabbri y Gianfranco Marrone (2001) en el segundo volumen de *Semiotica in nuce*, en algunas importantes notas sobre la relación entre enciclopedia, sentido común y semiótica de la cultura de Patrizia Violi (2000), en la semiótica de la cultura propuesta por François Rastier (2003) o en los últimos escritos de Jacques Fontanille (2004a, 2006) que también rubrican el estudio de las prácticas y del plano de la expresión bajo la égida de la semiótica de las culturas —no puede pasar desapercibido: debería, pensamos, encontrar *un sentido*.

*Francisco Sedda**Imperfectas traducciones*

No es este, obviamente, el lugar para intentar síntesis que necesariamente deberán ser el producto de un trabajo largo y dialógico, pero seguramente se puede intentar pronosticar que volver a poner en juego el patrimonio lotmaniano en vista de su plena y real integración en la teoría general podría dar una saludable sacudida al ámbito semiótico entero.

Una semioticidad doblemente necesaria

Es precisamente en el primer ensayo que aquí publicamos, «Investigaciones semióticas» [véase *Entretextos* 10], donde se encuentra un tema de profundidad y alcance vertiginosos. Un tema tan grande que corre el riesgo, como veremos con Greimas, de caer en la ‘metafísica’ y quizá precisamente por eso evitado o tenido por inútil. Un tema que, sin embargo, vale la pena retomar, y no ciertamente para solucionarlo, sino a fin de encuadrar el trasfondo de las reflexiones semióticas sobre la cultura. Se trata de la relación entre la semiótica, la conciencia humana y la vida social. O, en otros términos, de la necesidad o de la inherencia por parte del ser humano y de la humanidad en cuanto tales de un punto de vista y de un ‘modo de ser’ *semióticos*.

Es un tema que fácilmente se explaya al terreno filosófico. No es ninguna casualidad que lo reencontremos en un diálogo de 1984 entre Paul Ricoeur y Algirdas Greimas dedicado a la *narratividad* en el que los dos autores operan una serie de movimientos y respuestas discursivas en el intento de cercarse mutuamente, de englobar el punto de vista del otro en el propio. En pocas palabras, Ricoeur intenta demostrar lo fundamental de nuestra precomprensión, de nuestra capacidad de seguir historias prescindiendo de una específica competencia semiótica; Greimas, por su parte, hace hincapié en el recurso inevitable a unas estructuras profundas de sentido para captar la significación de aquellas ‘cadenas de figuras’ que ordenan superficialmente nuestros discursos.

La argumentación de Greimas tiende, pues, a afirmar la fundamentalidad de su visión destacando el valor de ‘universales’ de dichas estructuras profundas⁴: prueba de ello es el hecho de que estas se pueden hallar por debajo de refranes, adivinanzas y narraciones procedentes de miles de comunidades lingüísticas de todo el mundo. No obstante es evidente para el estudioso lituano que volver a descender desde el sentido hacia la significación es una manera de ‘dar sentido al sentido’, para enriquecer la comprensión de la superficie textual. Por su parte, Ricoeur avala su postura precisamente al conceder a la semiótica el papel de ‘explicación’ en el ámbito de la dialéctica

⁴ Es precisamente en defensa de esta postura que Greimas afirma: “Si no temiese acabar en la metafísica, hasta podría decir que se trata de propiedades de la mente humana [...]” en Ricoeur, Greimas 2000:85).

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

entre comprender y explicar. Su famosa fórmula, *explicar más para comprender mejor*, si por un lado intenta una parcial (y en su elegante simplicidad, genial) reconciliación, por otro vuelve a reafirmar el valor secundario de la captura semiótica sobre el sentido. Ninguno de los dos lo dice, pero si Greimas ha tenido que enfatizar arriesgadamente la ‘naturalidad’ de la semiótica, Ricœur ha enfatizado demasiado su ‘historicidad’, interpretándola simplemente como un saber disciplinario.

Lotman y Uspenski se mantienen, a su manera, en el medio de esta brecha, intentando anudar en pocos pasos naturalidad y culturalidad, implícito y explícito, saber cotidiano y saber científico.

Para ellos, “el punto de vista semiótico es orgánicamente intrínseco a la conciencia humana y en este sentido constituye un fenómeno no sólo viejo, sino también bien conocido por todos”. El punto es que el hombre, con su conciencia ingenua, no lo sabe y necesita un saber ‘científico’ para que este conocimiento emerja. Parecerá un razonamiento contradictorio, ya que los estudiosos rusos acaban de decir que el punto de vista semiótico “es bien conocido por todos”: pero la cosa se explica fácilmente. El saber científico que hace emerger nuestra semioticidad intrínseca no está, para el auditorio que debe ratificar sus resultados, en el orden del ‘Nunca lo habría pensado’ —así como se reacciona ante las teorías físicas de las supercuerdas, de la relatividad, del principio de indeterminación, o también ante la estructura del genoma, etc.—, sino que más bien se resume en la afirmación ‘Ya lo sabía’, testimonio de una verdad ya presente que esperaba ser reconocida. A través de la articulación de estos dos sencillos juegos lingüísticos⁵, nos parece que Lotman y Uspenski llevan a cabo un doble movimiento que une —con evidente ventaja para la semiótica— las posturas de Greimas y Ricœur. Ellos, en efecto, implícitamente, afirman nada menos que una *doble necesidad* de la semiótica, ubicándola en el origen y el final de nuestro vivir *en el* sentido.

Por un lado, como, en efecto, subrayan, “el punto de vista semiótico está siempre presente en las acciones y en la conciencia del hombre” y, por tanto, nos es inherente en cualquier caso y prescindiendo de nuestra propia conciencia; está en el origen. Por otro lado, la semiótica en tanto que disciplina científica se inserta con pleno derecho en la ciencia del siglo XX, y especialmente en aquella ciencia que intenta penetrar en lo que, precisamente por “simple y accesible” [véase *Entretextos* 10], nunca había sido analizado. Afirmación importante no sólo por la evidente conexión con la idea de Hjelmlev de tratar el campo de la ciencia (la ‘Cultura’) como el conjunto de los ‘textos no analizados’ (estrategia que salva, al mismo tiempo, la posibilidad de

⁵ Nos parece interesante, y hasta ahora no debidamente señalado, el empleo implícito, por parte de Lotman, de los juegos lingüísticos (cfr. Wittgenstein 1953) para convocar dentro de su discurso científico el saber cotidiano.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

la ciencia de los lenguajes sin abrogar la sensatez de nuestro vivir, a pesar de todo, a través de ellos), sino también por las implicaciones histórico-antropológicas que subtiende y que veremos⁶. Desde este punto de vista, pues, la semiótica se inserta en un movimiento científico más amplio de explicitación de los mecanismos que rigen nuestro vivir común y, en cuanto tal, “aspira no tanto a conocer algo nuevo con respecto al contenido, sino más bien a ampliar el propio *conocimiento del conocimiento*” (Lotman y Uspenski, «Investigaciones semióticas»[véase *Entretextos* 10]).

En suma, necesitábamos la semiótica como saber científico (como ‘explicación’) para entender nuestra íntima semioticidad (nuestro ‘comprender’ gracias a estructuras y mecanismos semióticos que nos pertenecen —y en parte nos actúan— pero que se nos escapan). Nada mal como cercamiento.

La inmediata consecuencia de esta circularidad es la reafirmación de una idea por la que a Greimas, así lo confesaba el estudioso, “le habían tomado largamente el pelo” (Greimas 1987b:169). Cabe sospechar que los efectos de esta humillación la hemos pagado todos los estudiosos de semiótica y de ciencias humanas.

Contestando a una pregunta acerca de su obra, el estudioso lituano afirmaba que la semiótica, además de trabajar para enriquecer su propia teoría y para explorar campos experienciales y semánticos diferentes, era ella misma “acción sobre las cosas, realización” (Greimas 1987b:169). Greimas, en definitiva, reivindicaba haber afirmado siempre que

“[...] había una vocación de la semiótica, no sólo por el conocimiento del hecho social e individual, sino también por la transformación de lo social o de lo individual: que la semiótica pudiera ser, en última instancia, como una terapéutica de lo social” (Greimas 1987b:169).

Se hubiera debido tratar, pues, de una semiótica que concebía la realización como “acto semiótico [...] que atañe a la materialidad de las cosas” y que hubiera debido preocuparse por investigar la ‘superficialidad’ de los fenómenos para entenderlos en su efecto sobre la vida de la gente. Una semiótica, ante todo, como ‘práctica’ de análisis y transformación: quizá una meta muy lejana de alcanzar, pero para Greimas de importancia capital (Greimas 1987:169).

En suma, la moderna semiótica de la cultura quisiera, sin perder su estatuto de ciencia rigurosa, reafirmar su estatuto de arte del vivir, de poética y *poiética* de la cotidianidad —como se podría decir pensando al mismo tiempo en Lotman y en de Certeau—: es evidente que, haciendo esto, poniéndose completamente en la vida común, poniendo la semiótica entre ciencia y arte, el semiótico se reafirma a sí mismo como *sujeto político*.

⁶ Cfr. apartado Implosión y explosión del mundo.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

Configuraciones semióticas

Este vivir en un mundo (doblemente) semiótico nos permite y obliga a retornar a algunos temas fundamentales.

En primer lugar, nos vuelve a llevar a Peirce y Eco y, en particular, a la idea de que “la realidad no es un simple Dato, sino más bien un Resultado” (Eco 1979:43) que nace del trabajo interpretativo de una Comunidad⁷ (Peirce 2003:106, 109, 5.311 y 5.316; Eco 1997:79) y que no se fija simplemente en un saber, sino también en *hábitos*, es decir, en regularidades de comportamiento que transforman la propia acción en un signo (al menos potencial). No por casualidad Peirce dice que “la identidad de un hombre consiste en la *coherencia* entre lo que hace y lo que piensa” (Peirce 2003:109, 5.315) y traduce esta articulación en los términos de un ‘expresar algo’ que resulta inteligible, volviendo insostenible una clara distinción entre el pensar, el decir y el hacer. Vuelve a emerger aquí, en último término, bajo otras formas, un punto central de la semiótica actual: el carácter performativo del lenguaje y el carácter lingüístico de las prácticas. Actos expresivos y expresiones activas. Lo que equivale a decir que el actuar no es mudo, no es pura opacidad, y que los signos, además de —o antes de— representar algo, se dan como acción sobre el mundo, en tanto que tácticas para su construcción y modificación (Fabbri 1998a), actuando al nivel propiamente cognitivo así como al nivel pragmático, patémico o estésico.

Es un dato importante porque, como veremos en los ensayos de Lotman sobre las *poéticas del comportamiento cotidiano*, es precisamente a estos juegos de concatenación a los que debe referirse la semiótica a fin de reconstruir o penetrar la inteligibilidad de configuraciones semióticas complejas. Si quisiéramos reducir este juego de correlaciones a dos series mínimas y eligiéramos para tal papel la relación entre *representaciones* y *prácticas* (lo cual, por otra parte, Lotman nos permite hacer con frecuencia, y no sólo en estos ensayos), no estaríamos muy lejos de la relectura deleuziana de la teoría de la cultura de Foucault, allí donde las ‘formaciones’ que constituyen lo social emergen de la concatenación entre prácticas discursivas y prácticas extradiscursivas (Deleuze 1986). Sin embargo, para quedarnos más cerca de la heterogeneidad de lo real, resulta conveniente notar, en la lectura de los textos, todos aquellos puntos en donde Lotman recrea unos conjuntos hechos de palabras, gestos, situaciones de etiqueta, trozos de narraciones míticas o noveladas, referencias pictóricas o teatrales, etc., reproduciendo una especie de ‘anillos semióticos’, en el lenguaje de Deleuze o Guattieri (1980), es decir, unas

⁷ No es difícil, *a posteriori*, asociar a algunos pasajes de Peirce sobre la relación entre interpretaciones, signos externos y comunidad, algunos aspectos salientes de la antropología interpretativa de Geertz (1973) con su carácter público del significado.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

formaciones culturales (que la semiótica en cualquier caso percibe como ‘textos’ o ‘textualidad’) que podemos imaginar como unas configuraciones significativas producidas a través de la compresencia de sustancias expresivas diferentes. Afirmando, además (y sobre esto volveremos), que nada significa en soledad y que ningún lenguaje significa solo.

Prensiones y traducciones

Más allá de las aperturas entre visiones diversas de la cultura (algo que debe hacerse con más cautela de la que permite esta breve introducción), emerge aquí el problema de las propias modalidades de la concatenación. Problema parejo al de la individualización de los modos de *prensión* del sentido por parte de los sujetos.

Este acoplamiento entre concatenaciones y prensiones lo vemos perfilarse sobre el fondo del debate entre Ricœur y Greimas, ahí donde la ‘comprensión’ tiene que ver, para el primero, con los signos y su composición lineal, se podría decir, en el tiempo, mientras que para el segundo el sentido y su agarre real son deudores de estructuras subyacentes, abstractas, que definen unos sistemas de oposiciones con respecto a los cuales lo que está en la superficie del relato adquiere su valor. Como si estuviera en juego la disposición dinámica (definición y transformación) de los significados en un espacio.

Es evidente que si quisiéramos mantener equilibradas las diferencias, podríamos subrayar que la oposición entre Ricœur y Greimas se puede sustituir por —o añadir a— la que se da entre Eco y Lotman; ahí donde el primero ha destacado el juego del continuo reenvío entre signos para intentar un agarre cuanto menos ‘asintótico’ del significado (Eco 1984) y el segundo, en cambio, ha valorado constantemente el espacio no sólo como metalenguaje descriptivo, sino incluso, al final de su recorrido teórico, como ‘sistema modelizante primario’, al igual que el lenguaje natural, atribuyéndole, pues, un papel profundísimo en la estructuración del sentido (Lotman 1922a).

También Jacques Geninasca (1997), a partir del estudio de los textos literarios, ha reflejado estas dos lógicas definiendo una *prensión molar*, basada en el signo-reenvío y en el sentido común, y una *prensión semántica*, basada en una espacialidad abstracta que articula la significación en profundidad, una prensión relativa a lo que podríamos definir como un sentido no-común, sino científico-analítico.

Llegados a estas alturas, nos parece útil considerar algunos pasajes aparentemente menores en los que estas diferentes lógicas parecen encontrar un elemento común que podría, en el futuro, ayudarnos a correlacionarlas. Este

elemento común es el proceso central, según Lotman, de la generación de la significación: la *traducción*.

El papel fundamental de la traducción⁸ se encuentra en la práctica totalidad de la obra de Lotman, así como en su último libro, *La cultura y la explosión* (1993) [1992], y adquiere rasgos generales que presentan complejas, y aquí no analizables, implicaciones⁹. Ya con anterioridad, sin embargo, analizando la estructura del texto artístico, Lotman había elaborado una tipología de los modos de formación del significado basada en la traducción (o, con un término de la época, transcodificación). La distinción de base era la de una traducción *interna*, es decir, el reenvío entre signos pertenecientes al mismo sistema, frente a una traducción *externa*, en la que siempre está en juego la creación de una equivalencia convencional entre dos sistemas. Una distinción de base que, por otra parte, se abría internamente a matizaciones más complejas, útiles para mostrar las dos lógicas del sentido hasta aquí señaladas, no como entidades opuestas sino más bien como elementos de un único *continuum* (Lotman 1970:48-49).

Por otra parte, además de recordar su centralidad en Jakobson (1963) (aunque con el lenguaje verbal tomado como piedra angular), vale la pena destacar que la misma impostación centrada en la traducción vuelve en algunos pasajes generalmente menos recordados de Greimas y en diversas definiciones del significado formuladas por Peirce y retomadas por Eco.

En la introducción a *Del sentido*, Greimas postulaba que “la significación [...] no es sino esta transposición de un plano del lenguaje a otro, de un lenguaje a un lenguaje diferente, mientras que el sentido es simplemente esta posibilidad de *transcodificación*” (Greimas 1970:13), distinguiendo más adelante entre una transcodificación *horizontal*, cuyo carácter es principalmente procesual, de una *vertical*, de tipo metalingüístico, fundamentalmente equiparables a los dos tipos señalados por Lotman. Asimismo, hallamos en Peirce dos definiciones del significado aparentemente reconducibles a estas dos lógicas. Al primer caso parece corresponder la idea de que “el significado de un signo es el signo en el que aquel debe ser traducido” (Peirce, en Eco 1979:33), dejando abierta la posibilidad de que en este pasaje quede compartido el lenguaje, el sistema de virtualidades, que rige esta concatenación expresiva. Al segundo caso corresponde la idea de que el significado “es, en su acepción primaria, la traducción de un signo a otro sistema de signos” (Peirce, en Eco

⁸ Esta fundamentalidad, desde luego, no la descubrimos ahora nosotros. Acerca de este tema, en los últimos años, ha habido muchas contribuciones importantes. En el ámbito semiótico, véanse, entre otros, Torop 1955, los ensayos en Nergaard (ed.) 1995, los ensayos en Dusi y Nergaard (eds.) 2000, Dusi 2003, Eco 2003.

⁹ De algunas de estas implicaciones, y de sus posibles consecuencias, hemos intentado dar cuenta de manera exploratoria en nuestro trabajo doctoral (Sedda 2005).

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

1979:33), dejando entender que aquí lo que está en relación, a través de una realización signica, son dos sistemas diferentes de significación.

Ritmos, estructuraciones, memorias

Llegados a este punto, vale la pena reintroducir el tercer tipo de prensión señalado por Geninasca, la prensión *rítmica*, entendida, a la vez, como una lógica ulterior y como el corazón y el motor de las otras dos.

La emergencia y la construcción del sentido y de sus objetos están hechas de ritmos que se correlacionan: a partir de lo que Lotman escribía en *Estructura del texto artístico* (1970:47), hasta llegar a Geninasca (1997), Landowski (1997, 2003), Marrone (2001, 2005) y Fontanille (2004b) y la actual reevaluación del papel de la timia, de la estesia, del cuerpo y de los cuerpos en el interior del campo semiótico, es evidente que hasta dentro de la ‘función signica’, en cualquier momento en el que vemos el destello de algo que significa, que se da en el orden semiótico de la textualidad, nosotros nos enfrentamos, al menos, a dos ritmos (Lotman los llamaba ‘cadenas-estructuras’), uno en función del plano del contenido y otro en función del de la expresión, que se sueldan o, quisiéramos decir nosotros pero sin poderlo argumentar ulteriormente, se *co-seleccionan* y *co-emergen*.

El *ritmo* hay que entenderlo aquí como *forma dinámica* (Benveniste 1966), la forma en su aspecto de apertura y proceso. Todo texto, incluido aquel que está, en apariencia, más cerrado, está atravesado por múltiples ritmos que, dinamizándolo y recortándolo internamente, se dan como virtualidades de sentido, como posibilidades de correlaciones futuras. Es por esto que, a pesar de lo que se cree y es cómodo pensar, la semiosfera, como Lotman la describe, no está hecha de espacios circunscritos sino que está entretrejida de flujos de textos que son sus corrientes —no es casualidad que aparezcan a menudo las metáforas de los desniveles energéticos, las diferencias de potenciales, los procesos de atracción y repulsión— listas para entrar en relación con otros flujos y otros panoramas inicialmente imprevisibles, generando diálogos, intersecciones, oleadas, avalanchas y explosiones¹⁰:

[...] the circulation of text moves ceaselessly in all direction, large and small currents intersect and leaves their traces. At the same time texts are relayed

¹⁰ Algunas de estas imágenes, mecanismos, en realidad, que Lotman describe puntualmente, son del mismo período de elaboración del concepto de semiosfera: el efecto de avalancha se encuentra, por ejemplo, en conformidad con la idea de multiplicaciones de los niveles estructurales y de isomorfismo vertical (Lotman 1985, véase el ensayo «Acerca de la semiosfera» y también «La dinámica de los sistemas culturales»). Sin embargo, es verdad que en el último período —también por la influencia de las teorías físicas de Prigogine— esta visión densa de dinamismo e imprevisibilidad se exalta. Cfr. Lotman 1990, 1992b, 1992c, 1993, 1994. Cfr. también Lozano 1999.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

not by one but by many centres of the semiosphere, and the actual semiosphere is mobile within its boundaries [and] these same processes occur at different levels [...] (Lotman 1990:150).

La semiosfera, dice poco después Lotman para vivificar la imagen, “hierve como el sol”.

Nos parece necesario reenviar a los micro y macro ritmos que en cada nivel constituyen el mundo del sentido en su precario equilibrio (o en su constante desequilibrio). Pero siguiendo el entusiasmo por esta saludable fluidez no podemos olvidar la presencia de estructuras que garantizan la estabilidad local de los ritmos, o la formación de verdaderas concreciones signícas, también gracias al decisivo papel de la memoria cultural. Y recorriendo todos estos niveles —apertura, estructuración, fijación— tampoco debemos creer que se trata de valores dados, por los que una dimensión sería constitucionalmente progresiva y otra rígidamente regresiva o conservadora, cayendo así en una visión miope que impide ver cómo cada una de las dimensiones vive en las otras. La memoria, la organización del saber, tiene sus ritmos y sus estructuras —por ello hablamos de la superficie signíca también en términos de enciclopedias rizomáticas (Eco 1984)—, las estructuras se fijan hasta convertirse en dispositivos (Greimas, Fontanille 1991), los ritmos, en el momento en el que emergen, revelan cierta estructuralidad, o ‘deambulan’ ellos mismos en la memoria de la cultura, hasta volverse como estándares musicales, reconocibles aun bajo formas distintas. Capaces, en cualquier caso, de tocarnos y de hacernos oscilar, marcando el tiempo, hasta que no podemos sino levantarnos y reiniciar a bailar.

Reconquistar el agarre sobre una cotidianidad cada vez más compleja y resbaladiza —conseguir entender su “canto violento” (de Certeau 1974)—, en nuestra opinión, si estamos traduciendo bien la herencia de Lotman, significa armarnos de instrumentos que nos permitan comprender *al mismo tiempo* estructuraciones y desestructuraciones, procesualidades y sistematizaciones, flujos y panoramas, estabilidad y dinámicas, ritmos y memorias. Significa entender la vida en su general poieticidad y poieticidad: sin tener miedo de reconocer las formalidades que continuamente depositamos en ella gracias al trabajo de la cultura, de los cuerpos, de la imaginación, y al mismo tiempo la consustancial imprevisibilidad que esta trama de relaciones plurales, múltiples, opacas en su *exceso*, necesariamente produce. Nosotros debemos mirar el tejido y la entretejadura, en su imperfección e incompletitud, desde luego, pero también en su irreducible presencia. Debemos entender las múltiples rimas (semánticas, plásticas, figurativas) que tejen y destejen —como Penélope, pero en el mismo momento— la trama de lo real; así como debemos entender las copiosas motivaciones de lo arbitrario (Fabbri 2000), las continuas generaciones de esencias fácticas a través de enjambres de metáforas (Merleau-Ponty 1964; Nietzsche, 1991) que nos lo presentan todo, una vez que hayamos

*Francisco Sedda**Imperfectas traducciones*

olvidado nuestros propios actos creativos, ‘tan real’, tan verdadero, tan sólido y constructivo. Y, sin embargo, también frágil y coyuntural.

Definiciones olvidadas, fronteras atravesadas

Si nos hemos detenido con este discurso, también ha sido para volver más vívida la necesidad de retomar la definición de la semiótica de la cultura que hallamos tanto en las «Propuestas para el programa de la IV Escuela de Verano», coordinada por Lotman en Tartu en 1970, como al comienzo del texto colectivo que representa el momento de síntesis de aquel período y de aquella experiencia común de investigación: las «Tesis para una semiótica de las culturas» de 1973.

En estos textos hallamos una especie de advertencia y premonición respecto a lo que sería una parte de la investigación semiótica, incluso demasiado atenta a la autonomía de los lenguajes individuales, hasta llegar casi a creer como verdadera su parcelación, y a menudo incapaz, pues, de llegar hasta la superficie, hacia la heterogeneidad fundante —Lotman no se cansará de repetirlo hasta el final (1993a:135)— de la semiótica social, en donde la comprensión de los procesos de sentido necesariamente implica una visión de conjunto, capaz de captar las conexiones y los conflictos entre los sistemas de significación.

He aquí como se expresaban los estudiosos de la Escuela de Tartu:

Los sistemas individuales de signos, aun presuponiendo estructuras con una organización inmanente, tan sólo funcionan en unión, apoyándose unos en otros. Ningún sistema de signos posee un mecanismo que le permita funcionar de manera aislada. Por consiguiente, junto a una impostación que permite construir una serie de ciencias relativamente autónomas del ciclo semiótico, también es lícita otra impostación, desde el punto de vista de la cual todas estas ciencias consideran aspectos particulares de la *semiótica de la cultura*, entendida como ciencia de la correlación funcional de los diversos sistemas de signos.

Y si esta definición todavía puede aparecer neutral, ordenada o estática, los términos aparecen más claros en otra definición procedente de un famoso ensayo de 1977, titulado «La cultura como intelecto colectivo y los problemas de la inteligencia artificial» (en Lotman 1980), texto que además nos ayuda a subrayar cómo también en los textos aquí publicados vuelve a aparecer continuamente la relación entre ciencia, técnica, arte y cultura. Y cómo Lotman, enfrentado a los temores que el progreso técnico-científico a menudo

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

causa¹¹, respondió con la curiosidad y el desafío a la experimentación, al diálogo entre ciencias y campos del saber aparentemente lejanos o conflictivos.

Volvamos, pues, a esta autodefinition que explicita exactamente el espacio dinámico, disonante y polilógico en el que la semiótica de la cultura elige operar desde el comienzo:

La autodefinition de la semiótica de la cultura está vinculada a los problemas relativos al recíproco condicionamiento funcional en la vida de los sistemas semióticos, a la naturaleza de su asimetría estructural, a su recíproca intraducibilidad. Desde el momento en el que se ha vuelto claro el hecho de que los sistemas semióticos individuales se disponen en una unidad estructural gracias a su recíproca no uniformidad, ha empezado a desarrollarse un género especial de investigación ajeno a la semiótica dirigida al estudio de los sistemas de comunicación aislados (Lotman 1980:34).

Imposibilidad de aislamiento, asimetría interna y externa, constitución de lo propio a través de lo otro —Lotman hablará de una verdadera *necesidad de lo otro* encarnada en las *entrañas de la cultura* (Lotman 1985, 1994a)— y, al mismo tiempo, intraducibilidad y no uniformidad entre sistemas.

No es casualidad que, a lo largo de su investigación, Lotman haya valorizado constantemente la *frontera* como espacio de linde, como lugar de conexión, nunca fácil pero indispensable para el surgimiento de lo nuevo, de nueva diversidad y a la vez de nuevas comuniones, de nuevas culturas. La frontera como zona de paso, densa de prácticas de cruzamiento, de articulaciones identificadoras imprevistas, como se podría decir con Clifford (1997) y Hall (1986). Zona de *creolización* (Glissant 1996), entendida como un continuo proceso de mezclamiento, y también de *creolidad* (Bernabé, Chamoiseau, Confiant 1989; Chamoiseau 2005), es decir, formación de una tercera cultura híbrida, y sin embargo única, que nace del encuentro-choque de otras dos culturas (Lotman 1985). Valorización de la *periferia*, también entendida como espacio real, geográfico y político, pero, sobre todo, como espacio abstracto que se puede manifestar por doquier, en cualquier lugar en que el entrecruzamiento de cuerpos individuales y colectivos, de historias y memorias diferentes, vuelva a poner en movimiento a la cultura. Espacio caracterizado por la desestructuración (¿desconstrucción?) del sentido vigente —del sentimiento de concreción del sentido— y por la prefiguración de un sentido por venir: el encuentro vuelve a abrir los juegos y lo hace llenando los espacios de vacíos. Sacándonos de la pasividad, quebrando el automatismo que la propia cultura paradójicamente produce (Lotman y Uspenski 1975), nos

¹¹ Es interesante notar que Lotman asoció la idea de ‘emociones culturales’ al tema del cambio científico (Lotman 1985, 1988).

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

obliga (o nos da la oportunidad, según el punto de vista) a jugar con los demás¹², a jugar con las formas del mundo.

Sin embargo, hay un elemento decisivo que es preciso tener en cuenta cuando hacemos hincapié en el concepto de frontera semiótica, es decir, el hecho de que en Lotman, analista interesado en aclarar, ante todo, los íntimos mecanismos de la cultura y reacio a atribuirles valores y significados últimos e inmutables —maestro en verdad no esencialista y no fijacionista, sensible a las transformaciones semánticas en el espacio y en el tiempo—, la frontera es un dispositivo paradójico, un dispositivo que a un determinado nivel une y a otro separa. Separa, en el sentido de que la frontera también es un generador de 'reflexividad', de necesaria autodefinición y autoconciencia. Es el encuentro con el otro lo que nos cambia y al mismo tiempo nos vuelve nosotros mismos, lo que nos hace nuevos y al mismo tiempo nos deja creer que hemos encontrado nuestra memoria, nuestro pasado, nuestra conciencia. Construcción ubicada de un creer y de un saber que cada vez se enfrenta a las aporías del tiempo.

Probablemente, nada mejor que la idea de *con-división* (Nancy 1990) — el *entre* nosotros, lo que nos vuelve unidos y divididos a la vez— puede resumir este problema central para quienes quieren tomarse en serio las políticas de la identidad, los procesos de articulación de las conexiones y desconexiones históricas, geográficas y políticas, en las que siempre está en juego nuestro ponderar, o intentar tener bajo control, independencias e interdependencias (Clifford 2001, 2002, 2003; Rosenau 2003).

Cabe aceptar todo lo paradójico de la frontera como lugar de unión y de separación, de atravesamiento y de permanencia —se puede vivir en una frontera, transformarla en su propia tierra— para poder evitar las muchas banalidades que circulan y se oyen acerca de la identidad. No es casualidad que en los últimos escritos de los mejores pensadores de la antropología y de los *cultural studies* hallamos unos análisis centrados en la compleja y conflictiva articulación de identidades pragmáticas e ideológicas —Appadurai, por ejemplo, habla de ello a propósito de los sentimientos anti-norteamericanos de aquellos inmigrantes que en muchos sentidos luchan para vivir *como* norteamericanos (Appadurai 2005; cfr. también Clifford 2003)—, articulación que reproduce esencialmente los dos niveles que componen la frontera lotmaniana. Y sería útil relacionar todo esto, por ejemplo, con las reflexiones de Jacques Geninascia (1997), ahí donde él ofrece instrumentos semióticos para ponderar las relaciones entre los componentes tímicos (emocionales) y predicativos (conscienciales) del creer, y sus implicaciones en la definición de la identidad de los sujetos: para comprender sus procesos de escisión, crisis,

¹² Cfr. la idea de *co-juego*, a la que se refieren Lotman y Uspenski en el ensayo «El mundo de la risa».

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

composición o la infinita búsqueda de una identificación que, como el horizonte, continuamente nos mueve y se nos escapa.

Sería, quizá, otra frontera atravesada. Porque hay frontera en cualquier lugar en que se presenta el intento, o la necesidad, de una traducción.

Implosión y explosión del mundo

Toda idea está arraigada en una historia y en una geografía (Merleau-Ponty 1964:56). Todo pensamiento, en tal sentido, es un *pensamiento ubicado* que no cesa de ‘traicionar’ el fondo del que se origina (Sedda, 2005). ¿Cuál es, pues, el espacio-tiempo al que se ancla la *semiótica de la cultura* en tanto que pensamiento, con su sensibilidad por la traducción, las fronteras, la autoconciencia como autodefinition?

Una respuesta parcial la encontramos en el texto que abre este libro («Investigaciones semióticas») y es una respuesta que sobrepasa, con creces, los orígenes estrictamente ‘rusos’ que Rastier (2003) evoca hablando de la semiótica de la cultura de Lotman.

Lo que Lotman y Uspenski hacen en este texto, en efecto, es notar, a partir del análisis de textos concretos, la emergencia de un problema durante mucho tiempo olvidado en el ámbito de la cultura: el de la *incomprensión* entre los hombres, incomprensión que necesariamente provoca conflictos y colisiones trágicas.

La paradoja que los dos estudiosos subrayan es que la emergencia de este tema es pareja a la contemporánea transformación del mundo en un ‘pequeño espacio’ en el que se refuerzan, en cierto sentido, los sentimientos de solidaridad humana y se vuelve más clara la conciencia de la unidad del planeta.

En suma, en el momento en el que uno se esperaría una disminución de las dificultades de comunicación entre los hombres, a estas se las ve aumentar. Cáusticamente, se podría decir que la unidad del planeta ha servido para hacer unas guerras más grandes, ‘mundiales’. Pero no se trata tan sólo de un cambio de escala cuantitativa. El proceso que a comienzos de 1900 llevaba a Paul Valéry (1945:23) a decir: “Empieza la era del mundo finito”, el proceso que llevaba al expansionismo de las naciones occidentales a saturar el mundo y a interconectarlo de manera tanto forzada como ambigua, no podía dejar inalterada la calidad de las relaciones entre los hombres y las culturas. El fin de *aquel* mundo era, tal vez, el comienzo de otro, el nuestro¹³.

El occidente —etiqueta tan genérica y viscosa como la de oriente— comiéndose al mundo también se fagocita a sí mismo. Vista en retrospectiva, la

¹³ Un mundo que tal vez se puede definir como *glocal*. Cfr. Robertson, White 2004, Sedda 2004.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

expansión colonial occidental se revela como una fragorosa implosión. Como aquella rana que para parecer más grande que un toro se infló tanto que acabó por estallar.

¿Pero no se había hablado de ‘implosión’? Así es, *implosión y explosión*, colapso de lo viejo y emergencia de lo nuevo. Como la rana en el momento fatal o, como dicen los teóricos de las supercuerdas, como el universo, al mismo tiempo en expansión y en contracción (Greene 1999). ¿Se esperaba acaso el occidente que los demás se quedarían mirando? ¿Que estos ‘otros’ aceptarían indefinidamente que el occidente hablara en su nombre? ¿Que aceptarían la justificación, de sobra compartida en occidente entre progresistas y conservadores, según la cual los demás, los ‘orientales’, necesitaban a los occidentales para ser representados, para salvarse de esos hipotéticos daños que, una vez libres, causarían a sí mismos (Said 1978)?

Lo que el occidente hubiera debido comprender, y urgentemente, era que los demás siempre habían narrado su historia y que aún querían hacerlo. Debía darse cuenta de que los demás ya desde siempre habían previsto el cambio y un lugar para la alteridad dentro de *su* sistema cultural; que nuevamente estaban listos para importar desde el exterior e ‘indigenizar’ lo que les servía para su vida (Sahlins 1993, 2000). Está claro que nada ni nadie podía salir intacto e inalterado de esta *relación de fuerzas* que continúa aún hoy en día, cada vez más o menos tensa, asimétrica, conflictiva, productiva (o destructiva). Y no obstante, en el momento en que el espacio del mundo se agotaba, se actualizaba la pluralidad de sus espacios internos, de sus historias cruzadas, de sus múltiples fronteras. En el momento en que el mundo estallaba hacia sí mismo —y el occidente, dice Lotman, no por casualidad iba en busca de su otro dentro de sí, en el inconsciente—, llegando a ser un único y pequeño punto, enseguida estallaban desde su interior una serie de espacios yuxtapuestos e interconectados, cada uno en busca de su autodefinición, cada uno con la reivindicación de su propia memoria y de su propio futuro, cada uno listo para autodescribirse con un lenguaje propio.

Aquel proceso que la antropología ha definido como el descubrimiento del otro (Featherstone 1993), el derrumbe de una autoridad monológica en la escritura de las culturas (Clifford, Marcus 1986; Clifford 1988), Lotman y Uspenski lo reconducen al nivel de toda la ciencia del siglo XX:

La ciencia del siglo XIX identificaba el punto de vista del científico con la verdad y presuponía como posible, pues, tan sólo la descripción desde ‘mi’ punto de vista (del científico, de la ciencia), lo cual se expresaba, por ejemplo, con la absolutización del punto de vista europeo en antropología o de la lingüística indoeuropea o de la gramática latina en lingüística. Cualquier otra descripción —esto es, una descripción hecha desde otra perspectiva— se consideraba equivocada (no civilizada, bárbara) y, en última instancia,

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

inexistente para la ciencia. La ciencia del siglo XX, al contrario, parte de la existencia de varios sistemas de descripción y se interesa mucho más, en consecuencia, por el punto de vista del 'otro' (el 'yo' desde la perspectiva del 'otro', el 'otro' desde su propio punto de vista).

El mundo llega a ser, pues, la encrucijada de una pluralidad de perspectivas, una pluralidad de discursos, hechos con lenguajes diferentes. No se trata de un universo equiprobabilístico como la noche en la que todas las vacas son negras (o grises, lo mismo da): algunos lenguajes y algunas perspectivas desempeñan (momentáneamente) el papel dominante, otros operan como 'lenguajes traductores', es decir, llegan a ser el lugar de encuentro y/o de repartición entre discursos con contenidos diferentes o discursos semejantes pero procedentes de diferentes perspectivas, otros lenguajes se presentan como alternativas, como contra-historias, otros aún caen en la marginalidad y en la insignificancia, depositándose en la memoria de la cultura, quedando ahí, suspendidos, como una reserva de sentido lista para ser traducida y reactivada en el futuro.

Alguien domina, pero la irreducible presencia de la alteridad ya se nos presenta como un dato. Ya no existe un punto arquimedeo, o un lenguaje esencial y definitivamente capaz de hablar a la totalidad del mundo, de resumir sus voces. La globalidad o la dominancia son unas posiciones relativas que se puede intentar mantener (y que muchos aspiran a mantener), así como se intenta mantener una línea de vanguardia durante la guerra.

¿Traducción vs Com-prensión?

Es a causa de todo esto que se ha empezado a traducir y es preciso seguir pensando en la traducción como un concepto intelectualmente central y políticamente estratégico. Ya es imposible *com-prender*, prenderlo todo junto: la propia voluntad de comprender al otro, subyacente a tanto saber sobre las culturas, se nos revela a estas alturas como sospechosa o, de manera más benévola, como incapaz de tener fe en sus propios propósitos. La *com-prensión* del otro aparece, en efecto, como un movimiento que va del 'yo' al 'yo' pasando por una alteridad que es asimilada al propio horizonte (Said 2002; cfr. también Borutti 1999). La *traducción*, en cambio, puede ser pensada —y hay que practicarla— como un gesto que va de la alteridad a la alteridad: partiendo de la escucha del otro llega a una transformación recíproca (la traducción, se repite constantemente, enriquece tanto la lengua de partida como la de llegada), a la creación de dos alteridades que tienen ahora algo en común, cuando menos su recíproca transformación, su propio entrar en contacto.

En tal sentido, hay que considerar la traducción como un espacio, un plano en común donde, en un momento dado, dos o más sujetos se apoyan para confrontarse (Clifford 1997:55 y 59). Entrando en este espacio, los sujetos

*Francisco Sedda**Imperfectas traducciones*

sufren sus constricciones, pero con la ventaja de poder entrar en comunicación con los demás; entrando en este espacio, aquí se ubican, lo habitan y lo distorsionan cada uno a su modo.

Lotman a menudo describió con un sentido semejante este papel funcional de los *metalengüajes*, entendiendo con esta fórmula, sin embargo, no sólo las lenguas científicas, sino también cualquier producto humano que genere la correlación de dos o más sistemas diferentes. Un caso señalado por Lotman es, por ejemplo, el de las ‘lenguas nacionales estándar’, las cuales intervienen como mecanismos unificadores que, una vez insertados en la realidad, sí ofrecen este plano común, siendo al mismo tiempo deformadas y reubicadas por los diversos grupos humanos y por cada hablante que las usa y las habita a su manera. De modo semejante, se podría pensar en esos *metalengüajes*, fundamentales en la semiosis social, que son las constituciones (así como los tratados internacionales, los acuerdos bilaterales o comerciales, etc.), las cuales proporcionan el parámetro y el espacio de juego (más o menos compartido) para las partes políticas y sociales de un ámbito dado en un momento dado: terreno de encuentro y de enfrentamiento, terreno de referencia.

Cuanto más amplio es el espectro de diversidad que la traducción intenta colmar, más alto es el riesgo de que sea creativa y trágica al mismo tiempo. Paolo Fabbri ha impartido una lección magistral sobre los devastadores efectos de la traducción del Evangelio en China. Jean-Marie Tjibaou, líder del movimiento para la independencia kanak, experimentador en vivo de la constante necesidad de traducir tanto la alteridad como la propia tradición, podía afirmar, en cambio, que la Biblia no era de los blancos: con esta frase el político de Nueva Caledonia llamaba la atención sobre la apropiación selectiva y transformativa de un objeto ajeno (Clifford 2003:86; Bensa 1998), un objeto que, en una lejana isla de Oceanía, se ha vuelto diferente de sí y, simultáneamente, parte de una cultura antigua y a la vez novísima.

Nótese la paradoja: el cristianismo desempeña aquí el papel de un discurso-parámetro, de un lenguaje de traducción, un lenguaje ‘global’, y al mismo tiempo existe concretamente como parte de un mundo de vida, del mundo imaginado, de un colectivo ubicado que adueñándose de él lo ‘localiza’ —no sólo en el sentido de que lo introduce en una localidad territorial (Nueva Caledonia), sino sobre todo en el sentido de que lo transforma en una pieza ‘local’ en el interior de un sistema cultural en sí mismo más amplio, ‘global’ (la ‘cultura kanak de hoy’). Es este mecanismo lo que permite establecer una serie de correlaciones que definen zonas de traducibilidad y de intraducibilidad, de apropiación y rechazo: como si definiéramos el plano de aquellos que se adhieren al cristianismo y luego dijéramos sin miedo a contradecirnos: “tienen

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

la misma religión, pero no es igual en ningún sitio: no tiene el mismo *valor* y la misma *forma* en todas partes”.

Creemos que los razonamientos de Sahlins (2000) acerca de la presencia contemporánea de una lógica (un ‘lenguaje’) capitalista general y de sus revueltas locales pueden caber en este esquema. Así como los razonamientos acerca de la ‘globalización’ o la ‘occidentalización’ (Tomlinson 1999), en tanto que lógicas unificadas y unificantes que sin embargo siempre dejan, bajando de nivel, la impresión, si no de su desaparición, cuanto menos de su fragmentación corpuscular en el interior de otras lógicas, otras miradas, otras narraciones más compuestas y heterogéneas. Tal vez es verdad que debemos acostumbrarnos a pensar en una realidad hecha de muchos planos de existencia en mutua tensión, una realidad incluso esquizofrénica. Planos de existencia listos para resbalar uno sobre otro, para volcarse o a acomodarse en configuraciones estables. Nada nos prohíbe, si no es nuestro hábito reduccionista y el esfuerzo que inicialmente implica librarnos de él, mantener estos niveles en co-presencia, tanto desde el punto de vista teórico como en sus consecuencias prácticas.

Y nótese que esta lógica reduccionista que hay que evitar también actúa positivamente. Basta pensar en un reciente anuncio de una compañía telefónica que mostraba a Ghandi mientras difundía su mensaje y su lenguaje no-violento a un planeta tecnológicamente conectado: “Si hubiese podido comunicar así, ¿qué mundo sería hoy?” se preguntaba este anuncio indudablemente bello y evocativo. Pero el punto es que también la no-violencia puede ser un metalenguaje —también podemos escribir su teoría— cuya inclinación local (sin hablar de su propia aceptación), sin embargo, queda sujeta a una recepción plural, a una lógica de la traducción que se escapa de cualquier fácil utopía de la comprensión y de la comunicación global, como si los problemas del hombre fueran sólo una consecuencia de las faltas tecnológicas.

El problema de la traducción empieza en la puerta de casa. Basta pensar en el término ‘no-violencia’ que en italiano [y también en español. NT], a pesar del guión, vuelve negativa la afirmación totalmente positiva contenida en el término original *satyagraha*, tiñendo de pasividad un discurso entero fundamentado exactamente sobre el sentimiento contrario, una voluntad de acción y de transformación del mundo tan fuerte que el propio Ghandi llegó a afirmar que delante de la injusticia la acción violenta es preferible a la inacción y a la cobardía (Gandhi 1996:18-24): nada más lejos del ‘ofrecer la otra mejilla’. O piénsese en las raíces de la no-violencia en el hinduismo, en su arraigamiento en el contexto hindú pre-independiente y en todos los demás elementos que vuelven su traducción local-actual un desafío tan importante como complejo. Piénsese, finalmente, en el propio Ghandi, convencido como era de que la verdad de la no-violencia fuera un camino infinito que cada uno debe recorrer desde cero a su manera. Como afirmando que cada uno debe volver

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

prácticamente a tejer las tramas que unen los principios ideales —también los mejores— y su vida, la realidad circundante.

Correlaciones inestables y equivalencias perfectas

Como hemos visto, la definición de semiótica de la cultura que propusieron los estudiosos rusos les llevaba a dirigir su atención, en los años setenta, hacia la correlación entre sistemas. Sin embargo, el recorrido histórico-antropológico que hemos seguido y la propia evolución del pensamiento lotmaniano nos inducen algunas reflexiones ulteriores. No nos es indiferente, en este sentido, tal como recordaba Peeter Torop (1995) en su reseña de los elementos definitorios de la Escuela de Tartu ‘como escuela’, que Lotman pasara de la “comprensión del texto como manifestación de la lengua” a la “comprensión del texto como generador de su propia lengua”¹⁴, enfatizando, en último término, el aspecto procesual, el juego de constante generación de sistematicidad a través de los objetos culturales. Nos parece en tal sentido necesario, pues, que la semiótica actual, también en conformidad con la definición general de la semiótica en el ámbito europeo¹⁵, se pueda entender como el *estudio de la correlación entre procesos y entre sistemas de sentido* y también como el *estudio de los sistemas y de los procesos de correlación*.

Una vez más, repitámoslo, no se trata de elegir entre estabilidad y dinamismo, entre simetría y asimetría, sino de comprender las formas de su co-presencia, de su despliegue conjunto, una a través de otra. La diada *flujos/panoramas* elaborada por Appadurai bien ejemplifica este juego entre *procesos* y *sistemas*: según el estudioso indio, estas son, en efecto, “naciones profundamente prospectivas, declinadas por las contingencias históricas, lingüísticas y políticas de diferentes tipos de actores” (Appadurai 1996:52-53), de modo que, por un lado, se dice que el sufijo *-scape* (utilizado en el neologismo que mantiene juntos flujos y procesos) indica “la forma fluida e irregular de estos panoramas de identidad (Appadurai 1996:52) y, por otro, que los flujos (de hombres, ideas, imágenes, tecnologías o dinero) son unos “panoramas si se ven desde la perspectiva estabilizadora de un cualquier mundo imaginado” (Appadurai 1996:68), es decir, una vez que se ubican en el interior de un mundo cultural entendido como Discurso —un universo de valores regido por una creencia, una memoria y una expectativa de sí.

Todo corre el riesgo de parecer más ambiguo, más inestable, más ‘movedizo’. Toda correlación parece revocable o en discusión. Cuando Lotman afirmaba que “el punto por el que pasa la frontera de una cultura depende [...]

¹⁴ En esta óptica, cfr. Calabrese 2000.

¹⁵ El estudio de los procesos y de los sistemas de significación. Cfr. Fabbri e Marrone 2000, Bettetini, Calabrese, Lorusso, Violi, Volli 2005.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

de la posición del observador” (1985:63) y que la historia de los pueblos puede verse contemporáneamente desde dos perspectivas, “por un lado como desarrollo inmanente, por otro como resultado de multiformes influencias externas” (1993:87), ciertamente llamaba la atención sobre una toma de conciencia de la complejidad del mundo. Y aunque fuera consciente de los riesgos propios de la ‘esquizofrenia de la cultura’, es precisamente a la hospitalidad de la pluralidad a lo que invitaba con confianza, o cuanto menos con valor, al hablar de una *visión estereoscópica* (Lotman 1980). Una invitación a pensar *con* los demás y no en *contra* de los demás.

Tal como se ve, la emergencia de lo propio y de lo ajeno, del propio mundo imaginado y de lo que lo atraviesa o está fuera de él, de lo que permanece y de lo que cambia, es el producto de un juego relacional y diferencial, nunca acabado, nunca definitivo, y nunca totalmente libre de condicionamientos, de una inercia histórica que tiende a circunscribir el campo de lo posible aun cuando no puede cerrarlo por completo.

Por esto hemos empleado antes la metáfora de la tejedura, no sólo por el evidente reenvío etimológico a uno de los conceptos semióticos fundamentales, el de *texto*, sino precisamente para referirnos a este trabajo constante, a menudo anónimo y disperso, de construcción de lo social.

Lo que continuamente hacemos produciendo textos o textualizando el mundo, según Lotman, es establecer ‘equivalencias convencionales’, erróneas pero asociativas (Lotman 1985:86), capaces —por más dinámicas que sean (1985:69)— de extender una red organizadora sobre el mundo, capaces de hacernos viajar entre culturas, hacernos pasar de discursos científicos a discursos cotidianos, de identidades colectivas a identidades personales (o a otras identidades colectivas), de novelas a películas, de músicas a danzas o videos, sin perder (del todo) el sentimiento de la realidad y de la sensatez de las cosas.

Los colectivos humanos siempre han vivido a través de este juego de influencias, préstamos, transposiciones, actos de ‘piratería’ político-cultural (Anderson 1983): tanto en el caso de transposiciones materiales (como las de objetos y prácticas) como en el de transposiciones abstractas (modelos de vida, valores, conceptos). Y estas traducciones de *formas semióticas* han dado siempre unas ‘equivalencias sin identidad’ (Ricoeur 2005), *imperfectas e inestables*.

La historia de las naciones y de los flujos de ideas e ideologías es un testimonio poderoso de este proceso, un testimonio que nos extravía. Pensemos, por ejemplo, en los estudios de Lotman (1984) sobre la recepción rusa del pensamiento de Rousseau, en el críquet indio analizado por Appadurai (1996), en el análisis de Robertson (1992) sobre la importancia de las ideas de nación en Japón. No por casualidad Benedict Anderson ha hablado de verdaderos ‘espectros de la comparación’, presencias fantasmales que le

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

golpean a aquel que se encuentra mirándose a sí mismo —a la copia de sí mismo— importada, transpuesta y deformada en otro lugar. Como delante del ritualizado ‘inocente’ y ‘patriótico’ de la visión nacionalista hitleriana en los discursos del presidente Sukarno, líder de la lucha anticolonialista de Indonesia (Anderson 1998).

Dobles presas y miradas bizcas

Ante estos extraños juegos ópticos de la realidad cultural necesitamos redefinir nuestros hábitos perceptivos, como individuos y como estudiosos de las culturas. En primer lugar, y concretamente, en nuestro cotidiano vivir semióticamente necesitamos activar de manera constante ese *doble agarre* que Lotman, viviendo en un espacio de conflicto y de frontera como Tartu, había experimentado en su propia piel, volviéndose capaz de valorizar la cultura rusa aun cuando el régimen soviético le envió a Estonia por sus orígenes judíos; volviéndose capaz de hablar a favor de la independencia de Estonia delante de sus compatriotas a pesar de las complejas relaciones con el mundo estonio, con su tendencia a identificar al propio Lotman con el invasor soviético.

Ver lo propio como ajeno, ver lo ajeno como propio (Lotman 1993b), esto es un doble agarre sobre las cosas del mundo.

No es un proceso fácil, y su emergencia se presenta como el extraño privilegio de aquellos que sufren personalmente la dolorosa y dramática experiencia del exilio, aquellos que de la tragedia sacan la posibilidad de una sensibilidad diferente. Y sin embargo, quizá ya no se trata de una exigencia excepcional y limitada a unos cuantos individuos, sino de una necesidad que este mundo nos impone con cada vez más urgencia.

A este cruce horizontal, tal vez debemos añadir otro, vertical, más explícitamente relacionado con cuestiones de método. Se trata de una especie de actitud que nos gusta definir como una *mirada bizca* y que creemos que vuelve a conectar profundamente Hjelmslev y Lotman. Estamos hablando, en último término, de la necesaria relación entre análisis y síntesis (o, en términos hjelmslevianos, de análisis y catálisis): una relación que define las condiciones de la prensión del sentido de los objetos-textos que nosotros mismos construimos parcialmente. El movimiento que nos describe Hjelmslev (1961) es, en efecto, el de un descenso analítico que a cada paso ‘cataliza’ —reconstruye y lleva encima— un sistema (y un fondo) cohesionado con respecto a los fragmentos cuyo sentido se quiere iluminar. Por otra parte, la reconstrucción de los sistemas no puede llevarse a cabo si no es a través del agarre y la tejedura realizados sobre los fragmentos de lenguaje que son las únicas ‘realidades’ (los ‘textos no-analizados’ de Hjelmslev) de las que disponemos. En suma, en este movimiento de cruces asistimos a un juego de

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

co-emergencia del que brota un texto, entendido como un conjunto de interdependencias ‘internas’ dadas a partir de la relación entre una forma del contenido y una forma de la expresión, de los signos que lo pueblan y que son su última y superficial manifestación, un co-texto que (emergiendo generalmente del interior de un texto) funciona como un trasfondo (un depósito y una arquitectura de formas) respecto al cual se establecen las correlaciones (‘externas’) socialmente significativas entre el texto (con sus signos) y el extratexto.

Esta generación de mundos ocurre siempre, tanto en la prensión analítica como en la cotidiana, pero a menudo ocurre de manera irreflexiva.

Semiosfera/Semiosferas

Una continua proliferación de mundos en el mundo. Es esta una idea que creemos poder deducir de algunos ensayos de Lotman, a partir de aquél famoso sobre la *semiosfera*, pasando por otro, muy importante, en el que el estudioso ruso retoma la visión de Leibniz (Lotman 1993), hasta llegar a *La cultura y la explosión*.

Es imposible trazar aquí este recorrido. Lo que podemos hacer es, en cambio, mostrar cómo la cultura, en tanto que semiosfera, se configura en los escritos lotmanianos como un dispositivo glocal y a la vez como un mecanismo ‘acordeón’, o pulsante.

Empecemos diciendo que en algunos pasajes muy densos Lotman nos describe un movimiento de la semiosfera entre planicie, elevación y aplanamiento. ¿Qué significa? Ante todo, significa que la semiosfera siempre necesita un espacio exterior, una no-cultura —lo no-pensado, lo no-conocido, lo que simplemente, en un momento dado, nos es ajeno—, con respecto al cual se define. En este sentido, la cultura es como un lenguaje, una *forma*, que filtra y regula la traducción del exterior no-semiótico en algo significativo y signico. Pensemos, por ejemplo, en la traducción cultural del mundo de los ‘asuntos exteriores’ que los medios de comunicación domésticos, con todos sus filtros lingüísticos, ideológicos, técnicos, operan cotidianamente (cfr. Pezzini, Sedda 2004). Sin embargo, este ‘fuera’, esta *materia amorfa*, es, en ciertos aspectos, un espacio que engloba la forma (Fabbri 1998b), que la rodea y a su manera no cesa de atravesarla. En muchos puntos, Lotman deja centellear este fondo inestable, energético, pulsional, que continuamente empuja, dinamiza y desfasa el orden de las cosas.

Ahora la semiosfera se posa sobre este fondo, lo captura y vive de él traduciéndolo en sus mallas. Sólo que, por una extraña paradoja, invirtiendo las miradas, podemos decir que es ella misma la que continuamente reproduce la irregularidad, llevándola encima. Todo texto de la cultura, en efecto, genera,

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

dentro de sí, zonas de traducibilidad e intraducibilidad, sentido y no-sentido, sistematicidad y caos. Se trata de otro de esos pasajes que los detractores del estructuralismo tienden a olvidar, pero que en las «Tesis» de 1973 se expresa con claridad: la cultura “no se limita a luchar con el ‘caos’ externo, sino que al mismo tiempo lo necesita; no sólo lo aniquila, sino que constantemente lo crea” (Ivanov, Lotman et alii). Si algo hay que añadir, es que este caos que la cultura continuamente crea no hay que ubicarlo súbitamente en su frontera externa, sino que se disemina en los propios textos, los habita en sus contradicciones y ambigüedades, en sus vacíos, en su búsqueda o involuntaria indeterminación.

Esta irregularidad propia de la semiosfera es su *fondo plano*, que Lotman, en asonancia (¿casual?) con la carta diagramática de Foucault, define como *mapa semiótico real*, un espacio en continua mezcolanza¹⁶. Pero ¿mezcolanza de qué? Mezcolanza de aquel orden que cada vez se *levanta* a partir de este fondo a través de la regularidad, la estructuralidad, que el trabajo de la cultura inyecta en el mundo. Los lenguajes y los textos que pueblan, que *son*, la semiosfera no cesan, en efecto, de jerarquizarla, de darle una altura, de crear, como a menudo hemos repetido, una serie de correlaciones que definen niveles y metaniveles. Sobre el nivel del mapa real, dice Lotman, se levantan siempre otros niveles, hasta llegar al de su ‘unidad ideal’, de su autodescripción y autoconciencia, que, excretando las contradicciones, proporciona a la cultura que lo alcanza una potente fuente de orientación y automodelización. Y sin embargo

En la realidad de la semiosfera las jerarquías de los lenguajes y de los textos generalmente fallan: estos interactúan como si se hallaran en un solo nivel. Los textos aparecen sumergidos en lenguajes que no se correlacionan con ellos y pueden faltar los códigos capaces de decodificarlos (Lotman 1985:63-64).

He aquí, pues, cómo en la semiosis social cotidiana se reproduce un movimiento de *aplanamiento*, que transforma un espacio jerarquizado y articulado (‘estriado’) en un espacio plano (en tendencia ‘liso’, rizomático; cfr. Deleuze, Guattari 1980), un espacio ‘conexionista’ en el que todo parece poder volver a conectarse con todo, en el que fragmentos de textos o de lenguajes pueden ‘irrumper’ en semiosferas ajenas y generar implosiones y explosiones de sentido.

Este continuo movimiento en acordeón, si apenas hemos logrado volverlo inteligible, nos parecerá a esta altura como una especie de pulsación continua, una ebullición, que vuelve a la semiosfera un mecanismo vivo, *autopoietico y en transformación*.

¹⁶ Al respecto, cfr. la visión antropológica de Latour (1991).

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

Pero la premisa aún más vertiginosa es que la semiosfera está formada por otras semiosferas, un número potencialmente infinito de ellas, en una especie de juego de matrioskas: para entendernos basta seguir el experimento mental de Lotman cuando dice que la propia semiosfera de la cultura humana, en su globalidad, podría ser un texto en el interior de una semiosfera aún más grande. Esta proliferación de semiosferas significa necesariamente que el juego entre regularidad e irregularidad, sistematicidad y caos, se refracta y multiplica a la enésima potencia.

Por otra parte, es verdad que, si toda semiosfera está hecha de semiosferas, a lo que nos enfrentamos es un dispositivo *glocal* en el que cada entidad es, en un nivel dado, una globalidad y, en otro, una localidad en el interior de una globalidad mayor. Cada ser de este espacio es singular y plural al mismo tiempo, es un *ser singular-plural* (Nancy 1996). Esta relación entre partes y todo —esta especie de juego de ensamblajes— es lo que Lotman define como *isomorfismo vertical* y es lo que garantiza el cierre de los enlaces de correlación entre lenguajes y entre textos y, por tanto, en última instancia, un cierto grado de orden en el interior del mecanismo de la cultura. La resistencia de estos enlaces se deriva de su depositarse y permanecer en la memoria de la cultura y, siendo esta memoria por definición ‘no hereditaria’, llega a ser una puesta en juego, el campo de una lucha peleada a través de la continua producción (y destrucción) de textos —de formas de organización del mundo— y de la posesión de los medios materiales (y no) para su reproducción (Lotman y Uspenski 1973).

El superponerse de las culturas, su heterogeneidad y contradictoriedad internas, el movimiento de las personas, los viajes de ideas y objetos culturales, la mezcla de las cosas del mundo, el paso del tiempo, hacen que la resistencia de esos enlaces resulte precaria, realizándose en algunos sitios y disolviéndose en otros, apareciendo sólida para luego derrumbarse repentinamente. Cada tiempo y cada espacio al parecer definen sus isomorfismos, se rigen por ellos: luego las correlaciones saltan y de lo que nos percatamos son de las *desarticulaciones* (Appadurai 1996), los puntos de fricción, los procesos que vuelven difíciles, cuando no imposibles, los ensamblajes y los encajamientos¹⁷.

¹⁷ Como cuando salta la separación entre lo civil y lo religioso que rige un estado laico; cuando el encaje entre Individuo-ciudadano, Estado, Comunidad internacional, Humanidad, emergido y consolidado con la modernidad, se torna difícil porque a muchas personas no se les reconoce *como* ciudadanos, porque algunos Estados no aceptan actuar en conformidad con las decisiones internacionales, o muchos individuos y organizaciones sienten que el acceso a la humanidad está castrado y enjaulado por los pasajes intermedios del Estado y de la Comunidad internacional que pretenden tener su monopolio; y también, cuando más actores de diferentes tallas practican y reivindican la legitimidad de la violencia; cuando se escinde la relación

*Francisco Sedda**Imperfectas traducciones**El texto*

El concepto de texto es con toda seguridad uno de los más importantes para la disciplina semiótica, y tanto es así que en las «Tesis para un análisis semiótico de las culturas» los autores de la Escuela de Tartu lo consideran un “elemento primario (unidad básica) de la cultura”. Seguramente, también es uno de los más controvertidos, sobre todo desde el punto de vista de quienes no comparten el metalenguaje semiótico. Después de todo, como todos los términos bien presentes en nuestro lenguaje común, el riesgo de limitaciones o malentendidos acerca de su alcance heurístico está siempre detrás de la esquina.

Por lo general, la tendencia es la de olvidar, también en el ámbito semiótico, una distinción básica, como también Gianfranco Marrone recordaba acertadamente en un reciente congreso dedicado a la sociosemiótica. Es decir, que existe, retomando el lenguaje de la antropología, una visión *émica* (desde el interior) y una *ética* (desde el exterior) sobre el texto. La visión émica es la de los portadores de la cultura —nosotros mismos en tanto que partes de colectividades ubicadas, ámbitos discursivos y tradiciones culturales—, quienes tienden a definir con sus parámetros lo que es texto y lo que no lo es. La visión ética es, en cambio, la del estudioso de semiótica en tanto que miembro de una comunidad científica que cuando dice ‘texto’ reenvía a unas características (por ejemplo, la correlación entre un plano de la expresión y un plano del contenido) que no son generalmente compartidas y tampoco reconocidas en la vida diaria. Así que el semiótico puede ‘hacer texto’ con algo que una conciencia diaria nunca calificaría como tal. Difícilmente, por ejemplo, sonaría sensato —y de momento quizás tampoco útil e interesante— para mis abuelas oírme decir que su manera de cocinar es un ‘texto’, o que, a un nivel dado, la comunidad de vecinos, el pueblo, su propia vida, son otros tantos ‘textos’. Es, en cambio, muy importante que yo escuche con atención lo que ellas definen como texto (o como ‘signo’, obviamente) y, queriendo ensanchar la investigación, lo que ellas, en general, creen significativo, portador de un ‘significado global’ —como se dice en las «Tesis»— y cuáles son, si es que existen, los rasgos recurrentes y fundamentales en el interior de esta visión émica del texto. Es mi deber, en tanto que analista, a estas alturas, aprovechar la capacidad de tener juntas estas dos miradas, primero comprendiendo isomorfismos y discrepancias entre las dos visiones, y luego captando, por ejemplo, todos aquellos procesos de generalización del sentido que, aun sin ser reconocidos por mis abuelas, funcionan como textos, organizando su manera de pensar, portarse y moverse en el mundo; o más bien comprendiendo la

unívoca entre Estado y Nación; cuando las muchas identidades que llevamos dentro ya no encuentran un acuerdo y empiezan a disputarse nuestra fidelidad.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

específica función y fuerza que ejerce todo lo que ellas, sobre la base de sus plataformas culturales, acaban percibiendo *como* texto.

También en Lotman hallamos a menudo este brincar entre los dos tipos de definición de texto. Y no por casualidad este brincar, que puede parecer contradictorio, se manifiesta mayormente en aquellos ensayos que tienen que ver con las *poéticas del comportamiento cotidiano*, es decir, exactamente ahí donde la visión émica reclama con más fuerzas sus derechos. En el ensayo escrito con Uspenski y dedicado al *mundo de la risa* en la cultura de la antigua Rus', por ejemplo, reencontramos un uso del término 'texto' claramente vinculado con la 'escritura' y contrapuesto a la dimensión 'oral', vista como una especie de fondo extra-textual. Dada esta impostación, parece, en efecto, que se reproduce una dicotomía nefasta y a menudo imputada a la semiótica, aquella entre *textos* y *vida*, como si hubiera una separación neta y real entre los dos y la semiótica se ocupara simplemente de los primeros, abandonando a sí misma, o a alguna otra disciplina, la comprensión de la 'verdadera' vida.

Bastará, sin embargo, notar que al estudiar la relación entre el texto y la función, Lotman y Piatigorski (1968:164-165), permaneciendo en el nivel émico, hablan de los 'textos' de las culturas orales, destacando cómo, desde el punto de vista de aquellas culturas, la escritura podría llevar encima precisamente la marca de la no-textualidad. Y, por otra parte, también en el ensayo sobre la cultura de la antigua Rus', a lo que Lotman y Uspenski nos invitan es a la penetración de una práctica, el 'reír', en el interior del *byt* —la vida cotidiana, entendida como un ambiente cargado de valores y significados— y en correlación con la esfera de la escritura. Es decir, no nos piden que exploremos los textos en tanto que 'escritos', sino que penetremos con mirada semiótica en todas las 'prácticas significantes' —utilizando una bella expresión de Barthes (1985:7)—, en todos los procesos de formación de sentido, y en particular en sus relaciones recíprocas.

Llegados a este punto, en cambio, es preciso detenerse sobre la definición de texto en sentido semiótico. Es interesante notar que la cuestión emerge en el ensayo sobre las «Investigaciones semióticas» de 1973, de modo tal que, si por un lado se responde a las críticas movidas contra los métodos estructurales de investigación de la realidad, por otro ya se perfila la concepción de texto que Lotman llevará adelante hasta el final de su vida, una concepción que es profundamente ajena a la reducción del texto a algo cerrado, coherente, orgánico. No pudiendo dar cuenta de todo esto camino, intentemos focalizar sólo algunos puntos interesantes.

Ante todo, según el último Lotman, al texto hay que entenderlo no como un objeto estable, con marcas constantes, sino como una función. Todo puede desempeñar el papel de texto, o ser tratado como tal (1993:146). Basta pensar en la práctica de definición de los *corpora*, tanto en la investigación

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

científica (por ejemplo, los objetos de las tesis de licenciatura) como en los discursos cotidianos, es decir, pensar en cómo se construyen conjuntos (de materiales, intelectuales o sensibles) que definen ellos mismos los contornos de los objetos: piénsese en las prácticas de un laboratorio científico, en un libro de historia que describe ‘el Novecientos’ o ‘La época moderna’, etc.

En segundo lugar, el texto se presenta como un compuesto variable de tipo ternario: es decir, se origina en la *intersección* de los puntos de vista de los que todavía Lotman llama autor y público —y que podríamos llamar, con términos más abstractos, *enunciante* y *enunciatario*— y a través de “la presencia de determinadas contraseñas estructurales, percibidas como señales del texto” (1993:147), es decir, algo que se puede individuar como *enunciado*. Parémonos un momento para notar que, a pesar de la elección semiótica de limitar el análisis a la sola *intentio operis* (Eco 1990b), aquí Lotman parece volver a ensanchar el abanico más allá de la que él mismo define como la “memoria directa del texto, su estructura interna” (Lotman 1993:25). Lo cual no cambia, obviamente, el hecho de que el enunciado continúa identificándose, por así decirlo, con el punto de vista privilegiado del estudioso de semiótica, en tanto que investigador y defensor de unos objetos empíricos de los que constantemente el análisis debe partir y hacia los cuales la teoría debe descender (Fabbri 1998).

En definitiva, al nivel de la semiosis social, el texto se da en el juego de emergencia y definición recíproca de estos tres elementos. Esto significa que, según los fenómenos sociosemióticos que estemos indagando, el peso de los tres puntos de vista puede variar. ¿Quién es el enunciante de un paisaje? ¿Y de productos industrializados como una película, un objeto de consumo, un telediarario? ¿Y cómo su percepción por parte de los enunciatarios determina su sentido? ¿Por qué una intención y un enunciado que a nosotros nos parecen evidentes pueden no existir, o no ser percibidos, por nuestro interlocutor? ¿Por qué incluso dentro de un mismo colectivo lo que para algunos es música —un enunciado— para otros es ruido —un no-enunciado? ¿Cómo puede el hombre, por ejemplo a través de la investigación científica, hacer emerger continuamente dentro de un mundo que ya conoce estructuras —enunciados— cuya existencia antes ni siquiera sospechaba? Y un largo etcétera. De la misma manera, podemos notar que puede ocurrir que desde los tres puntos de vista el mismo ‘objeto textual’ modifique su fisonomía y signifique algo diferente. Lotman y Uspenski emplean el ejemplo del cine en el cruce entre sus propiedades formales —emergentes con respecto a la comparación con el ‘flujo’ de la vida y con los demás medios que intentan darle forma—, la percepción ‘discreta’ que de ellas tiene el director y la percepción ‘continua’ del espectador. En este punto, podríamos tranquilamente imaginar el juego de perspectivas que compone y descompone objetos complejos como un partido de fútbol, una manifestación política, un edificio, un barrio, una ciudad, una

*Francisco Sedda**Imperfectas traducciones*

institución, una cultura, una organización internacional, etc. Tal vez no es irrelevante notar aquí que Merleau-Ponty (1964) proponía pensar en el mundo como un *intermundo*, producido en el cruce de un juego de perspectivas que hace referencia a nuestros saberes tanto como a nuestros cuerpos.

En tercer lugar, finalmente, el texto mantiene una compleja relación con el tiempo, como si fuera “una imagen congelada *sui generis*, un momento fijado artificialmente entre el pasado y el futuro” (Lotman 1993:25). Es lo que le garantiza un grado de apertura y de indeterminación altísimo:

La relación entre pasado y futuro no es simétrica. El pasado se deja atrapar en dos manifestaciones distintas: la memoria directa del texto, encarnada en su estructura interna, en su inevitable contradictoriedad, en su lucha inmanente con su sincronismo interno; y, externamente, como correlación con la memoria extratextual. El espectador, ubicándose con el pensamiento en aquel ‘tiempo presente’ que se realiza en el texto (por ejemplo, en el cuadro *dado*, en el momento en que yo lo miro), es como si dirigiese su propia mirada al pasado, el cual se encoge como un cono que apoya su vértice en el presente. Dirigiéndose hacia el futuro, el público se hunde en un abanico de posibilidades que aún no han tomado su elección potencial. La ignorancia del futuro permite atribuir un significado a todo (Lotman 1993:25).

El texto no se limita, pues, a ser ‘estructura’, sistema de relaciones internas (Lotman 1964). Primero, porque dentro de sí inscribe tensiones, diálogos, que son fruto de su capacidad de conservar y formar a su manera los rastros del espacio-tiempo en que se origina. En segundo lugar, porque en tanto que dispositivo productor de pensamiento y de transformación de la realidad el texto apunta directamente hacia el futuro: emana su ‘aura de contexto’ —como un edificio que a través de su estilo influencia la percepción de lo que lo rodea (Lotman 1998:38)— precisamente a través de la configuración interna de un co-texto (Fabbri 2001), es decir, de la prefiguración de su relación dialógica con el exterior. En última instancia, toda estructura textual, incluso la más estática, se arraiga profundamente en el mundo: lo tira dentro de sí desde el comienzo hasta el final. Lo que es muy evidente en todos esos textos ‘en acto’, ‘en situación’, que en nuestra percepción no se despegan del flujo de la vida y aun así responden a determinadas formalidades, como, por ejemplo, los complejos espaciales y arquitectónicos, o los diferentes ‘géneros’ que componen nuestras vivencias cotidianas: una ‘conversación’, una ‘plegaria’, una ‘partida (a cualquier juego)’, ‘preparar el almuerzo’, ‘ir de paseo’, ‘ir de compras’, participar en un ‘evento’, en una ‘manifestación’, en una ‘lucha’.

La paradoja, por otro lado, es evidente: los objetos textuales que en nuestra percepción se desprenden en mayor medida de la ‘vida’ (novelas, películas, álbumes musicales, etc.) y que nos parecen aparentemente inertes,

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

pronto revelan una extraña vitalidad, en ciertos sentidos mayor con respecto a las textualidades mucho más fluidas que emergen y se agotan 'en acto'. Los primeros, en efecto, no cesan de extenderse desde su interior hacia el exterior, en busca de un enunciador-destinatario que pueda formar con ellos "un complejo conjunto estructural" —como dice Lotman en «Che cosa dà l'approccio semiotico?» [«¿Qué nos da la aproximación semiótica?»]. En este sentido, aun cuando aparentemente siguen iguales a sí mismos, los textos siempre llegan a ser algo nuevo. Como en el caso de un texto escrito: en la frontera entre el enunciado y el enunciatario se establece un diálogo, cooperación (Eco 1979) o lucha (Geninasca 1997), que no sólo transforma cognitiva y pasionalmente al lector (Pezzini 1998), sino que también produce una nueva semiosfera del encuentro entre dos verdaderas personalidades semióticas, ambas vivas y en transformación. Como dijo Lotman, el Hamlet de Shakespeare ya no es lo que era para su creador, su primer lector. También ha llegado a ser la memoria de sus interpretaciones. Ha capturado tiempos y eventos: ha cambiado y crecido con el mundo así como han cambiado aquellos que lo han encontrado leyéndolo.

Los textos, tanto una novela como la vida de un individuo o una danza popular (Sedda 2003), hacen la historia y quedan impregnados de ella. Son ellos mismos, para bien o para mal, la memoria y la vida de las culturas.

Poéticas cotidianas

En el momento en el que enfocamos la atención sobre las poéticas cotidianas, seguramente nos estamos sumergiendo en el crisol de la vida diminuta, ubicada, aceptando el desafío de indagar las *profundidades de la superficie* del sentido. También nos enfrentamos al problema de la acción, del cómo los sujetos se constituyen a través de ella y a través de ella ponen en escena y deforman las estructuras. Se trata, pues, de volver a poner en juego la historicidad, las prácticas, los estilos y las formas de vida (Greimas 1956, Fontanille 2004a).

En Lotman este trabajo de comprensión semiótica de los comportamientos cotidianos va parejo a una reflexión sobre el *byt*:

Byt es el decurso cotidiano de la vida en sus formas reales y prácticas; *byt* son las cosas que nos rodean, nuestras costumbres, nuestro comportamiento de cada día. El *byt* nos rodea como el aire y, como el aire, lo percibimos sólo cuando nos falta, o cuando está contaminado. [...] el *byt* se halla siempre en la esfera práctica, es el mundo de las cosas ante todo [...] (Lotman en Burini 1998:138 y 147).

Como esta cita deja intuir, el *byt* es el espacio que todo lo engloba, en el que todo recae. Es por este motivo que en el ensayo sobre el *mundo de la risa*

*Francisco Sedda**Imperfectas traducciones*

Lotman y Uspenski invitaban continuamente a correlacionar los textos escritos con ese espacio extratextual, oral, cotidiano, sin el cual los objetos de la escritura quedarían vacíos de sentido.

Aquí también es necesario echar una mirada bizca: “[...] mirar la historia en el espejo del *byt* e iluminar con la luz de los grandes acontecimientos históricos incluso los pequeños detalles cotidianos, que parecen, a veces, desunidos” (Lotman en Burini 1998:147). Una advertencia decididamente importante para estudiar las complejas cascadas de eventos que desde una viñeta de un anónimo periódico europeo llevan a un motín popular en países al otro lado del mundo, o que enlazan la curación de enfermedades o la solución de problemas banales y cotidianos en las partes más pobres del mundo a los contrastes político-comerciales jugados en las mesas de la ‘gran’ diplomacia.

Pero volvamos a la última frase de Lotman. Se notará que el *byt*, de atmósfera envolvente, algodonada, cálida, parece transformarse en el espacio de cierta dispersión y automatización de los elementos, devolviéndonos a la mente un pasaje decisivo del ensayo sobre la semiosfera: “A nosotros, que estamos sumergidos en ella, la semiosfera nos puede aparecer como caótica, como si no tuviera reglas: un surtido de elementos autónomos” (Lotman 1985:69). El *byt*, la vida cotidiana, como también nos enseña de Certeau (1980), es, en efecto, el espacio de una ambivalencia fundamental, de una tensión constante entre familiaridad y extrañamiento, automatismo e invención, repetición y diferencia.

Este mundo en el que domina un sentimiento de familiaridad, una especie de ‘fe’ ingenua, pues, corre el riesgo de ser también el espacio de la enajenación del propio mundo. El exceso de costumbre con las cosas que nos rodean conlleva el riesgo de que estas se nos tornen a-significantes, ajenas, como una especie de an-estetización con respecto a nuestras propias vivencias (Greimas 1987b).

Pero para entender mejor el funcionamiento del *byt* y de las poéticas de lo cotidiano, como una especie de discurso comportamental que se vuelve manifiesto sólo en la relación de correlación y traducción entre lenguajes, volvamos a Lotman y a su caracterización de la relación entre comportamiento real, teatro e pintura en la Rusia del siglo XVIII. Lo que aquí tenemos la posibilidad de ver es el papel del teatro, en tanto que dinámico pero también segmentado, como código-traductor entre la fluidez de la vida y la estaticidad de la pose en el cuadro. A través del juego entre estos elementos, las características formales de uno traspasan al otro. El soldarse de estos tres lenguajes crea, pues, un mecanismo de pertinentización recíproca, de modo que en la vida real —por ejemplo, en la batalla— se vuelve significativo lo que es teatral (heroico, trágico, conmovedor) y en la cotidianidad tendrán funciones de signos (serán percibidos como tales) sólo aquellos gestos que reenvían a una

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

pose pictórica codificada. Al mismo tiempo, el teatro y la pintura tenderán a valorizar el rasgo de la naturalidad, sea como elección en los sujetos a representar sea como efecto general de sentido que hay que transmitir. Tal como se ve, la vida, aun sin perder fluidez, se *narrativiza*, precisamente en sentido semiótico-estructural: es como si absorbiera unas formas que empiezan a regularla y a volverla significativa, inteligible. Y sin embargo, queda claro, es tan sólo por medio de lo sensible, de la apariencia figurativa del mundo (un traje, un modo de doblarse, un tono de voz, el modo de bailar en la corte o de portarse en la guerra, el reenvío en los propios discursos a ciertos estereotipos, un estilo pasional exhibido coherentemente), que la vida cotidiana se carga de sentidos.

Por ejemplo: el *decabrista* se reconoce porque habla de manera franca e inoportuna con respecto a los comportamientos ‘habituales’ en determinadas situaciones canónicas: lo dice todo en público, llama a las cosas por su nombre. Para él, dice Lotman, la acción es el plano de la expresión y la propia palabra, fragorosa, es el contenido de su acción. Si no correlacionáramos este modo de actuar con las prácticas consideradas como correctas en la Rusia de la primera mitad del 1800, con los contenidos del discurso político que acompañaban esa revolución anti-gubernamental; si no tuviéramos idea de las prácticas cotidianas de los decabristas —qué leían, adónde iban, cómo organizaban su tiempo¹⁸, de qué manera se encontraban, cómo cambiaban, según las situaciones socialmente codificadas, sus estilos argumentativos y pasionales, los temas y los contenidos de su hablar¹⁹—; en suma, si no supiéramos todo esto, difícilmente podríamos seguir aquel reenvío entre un *gesto* que abre una *acción*, que a su vez se inserta en un *texto comportamental*, entendido como una cadena de acciones (y pasiones) orientadas hacia un objetivo. No se entendería, por ejemplo, el sentido del suicidio de Radishchev²⁰ y, sin entender esto, tampoco se entendería el valor de la coherencia y del amor por la libertad que caracterizaba todo un movimiento, una generación, una época que ha marcado profundamente la historia rusa.

En un período en el que tantos actos ocurridos en el planeta le parecen a la mayoría como insensatos, el estudioso de la cultura tiene el deber de reencontrar el sentido y, dispersando los temores que siempre nos causa lo que no entendemos, contribuir a recrear las condiciones para la confrontación. El gesto intelectual puede ser el comienzo de un camino compartido, de recíproca traducción, con vista al derribo de las injusticias y los sufrimientos.

¹⁸ En otros términos, si no conociéramos su ‘costumbres culturales’ y sus ‘ritos’.

¹⁹ Es decir, cómo se organizaban los umbrales entre ‘lo que se puede decir’ y ‘lo que no se puede decir’ con referencia a diferentes conflictos sociales. Cfr. Foucault 1970.

²⁰ Cfr. el ensayo «La poética del comportamiento cotidiano en la cultura rusa del siglo XVIII».

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

Se ha dicho que las palabras son indicios y promesas de las acciones. Pudiendo mirar la vida más en detalle, veríamos cómo los gestos también son inicios de recorridos y discursos, a pesar de que muchos de estos no necesariamente se realizan o no se realizan de manera coherente.

De todas formas, siguen siendo verdaderas dos cosas. La primera es que nos modelamos a partir de lo otro. Pensemos en nuestro cuerpo, en cómo encarna e incorpora las huellas de la cultura. Sin quererlo, nos sentamos y nos movemos como nuestros padres y esto implica que también nuestra manera de llevar el cuerpo delata, para los que pueden comprender su lenguaje, procedencias y pertenencias más o menos generales o restringidas. Algo como los acentos en el caso de las lenguas. Y algo queda y emerge de nuestros mitos —musicales, deportivos, políticos—: una manera de andar, de fruncir el ceño en ciertas situaciones, un peinado, la forma de unas gafas. Nos modelamos sobre narraciones precedentes, sobre historias, guiones, más o menos estereotipados y compartidos: metaforizamos constantemente la realidad cultural que nos rodea y a veces, si tenemos la suerte, la capacidad y el valor de intentar transposiciones arriesgadas o síntesis complejas, nuestra poética puede ser algo más que un banal mimetismo.

Y llegamos a la segunda verdad. A través de nuestro comportamiento cotidiano nosotros producimos unas *enunci-acciones* que manifiestan nuestro *estilo*, nuestra toma de posición con respecto a los demás y al mundo, insertándonos a la vez en redes más amplias, en espacios de coparticipación —al menos potencial— en prácticas y formas de vida colectivas. Sin dejar de ser nosotros mismos, podemos participar en un juego de transformación de las cosas, podemos tomar parte en el trabajo de la imaginación social. Podemos reproducir lo existente —voluntaria o inconscientemente—, podemos trabajar mucho para resistir aprovechando los complicados encajes entre estructuras para obtener unos espacios de libertad momentánea, podemos adueñarnos de lo existente intentando transfigurarlos —por ejemplo, invirtiendo sus valores (como cuando del apodo despectivo que los demás nos asignan hacemos nuestro caballo de batalla)—, podemos ‘hacer bricolaje’ indefinidamente, jugando localmente a deformar las estructuras de sentido, podemos, finalmente —a veces, quizá, sin siquiera darnos cuenta—, participar en la generación y en la conquista de un nuevo discurso y de una nueva sintaxis, de nuevas representaciones y nuevas prácticas, relacionadas entre sí. Desde esta perspectiva, nuestros juegos de modelación y composición de trozos de cultura no parecen ser los epifenómenos de los lenguajes que nos hablan, sino las piezas coherentes de una poética, una práctica de sentido, que volviéndose texto expresa nuestro propio lenguaje, nuestro universo de valores, nuestra propuesta de una forma de vida asequible. Es, obviamente, la posibilidad más compleja, la que generalmente no se realiza nunca tal como es en nuestra

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

teorizaciones o en nuestros sueños individuales, y sobre todo no se realiza nunca sola.

Muy a menudo, más prosaicamente, nosotros debemos construir nuestra identidad a partir de la confrontación con los sistemas de representación que nos preceden, que nos ofrecen unos repertorios de posturas asequibles y significativas precisamente en la medida en que la inercia histórica les ha garantizado cierta legitimación y visibilidad.

Nuestros discursos, pues, están llenos de sociotaxonomías, de categorizaciones y clasificaciones respecto a las que estamos llamados a tomar partido. Las múltiples narraciones que dan forma a nuestra vida —un discurso político, un censo, una película...— exponen y proponen continuamente estos repertorios de identidades. A veces nos ayudan a ordenarlas en una jerarquía aparentemente sensata²¹, otras veces nos muestran cómo podemos articularlas y desarticularlas en nuevas configuraciones, y otras veces aún nos invitan a reflexionar sobre el conflicto, la indecibilidad, la indeterminación, la propia complejidad de la elección de un comportamiento unívoco.

A veces las taxonomías se manifiestan en el sistema de los nombres, y la simple asunción de un nombre llega a ser el metro sobre el que modelar nuestros comportamientos: cada uno de estos objetos-nombres ya es una memoria —un depósito semántico virtual— y un programa narrativo potencial, abierto a una determinada concatenación de acciones y pasiones. *Nomen est omen.*

En la reciente película de Steven Spielberg, *Munich*, es evidente la creación de estas constelaciones de identidades y valores, desenfocadas, complejas, a veces profundamente entrelazadas aunque aparentemente en conflicto: como cuando el protagonista judío, empujado por la retórica de la defensa de la propia 'casa', descubre de su antagonista palestino (que le habla con sinceridad ya que le cree alemán) que aquello por lo que su enemigo lucha no es nada más que su mismo valor y proyecto, una 'casa' para su pueblo. Articulación discursiva del ser unidos y diversos.

²¹ Piénsese en un discurso racista —sensato en su infamia— que ordena reduciendo a dos términos jerarquizados: 'superior' / 'inferior', 'justo' / 'equivocado', 'civil' / 'bárbaro', o en el discurso del Estado que ordena a los ciudadanos en relación a unos espacios físicos-institucionales que deberían ser —pero que a menudo no son— isomorfos: individuo nacido en un lugar, residente en un poblado, perteneciente a una provincia, parte de una región, que es parte de la nación y le debe fidelidad. El supuesto isomorfismo podría llevar a jerarquizar según un valor debido a la asociación entre el binomio 'más pequeño / más grande' y el binomio 'menos importante / más importante', pero sabemos que este es un esquema harto banal (y sutilmente autoritario) y que a veces, al menos al nivel del valor fenomenológico *para cada cual*, la composición de estas identidades cambia. La propia perspectiva del sujeto puede llevar a redefinir los elementos en juego y evidenciar que aquellos objetos no son lo que parecen o lo que dicen que son.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

Al mismo tiempo, en el espacio discursivo de la película entran en juego, a través de denominaciones y figuras —individuales y colectivas—, múltiples representaciones de sí que vuelven a evocar desde el comienzo lo compacto y lo unívoco de las dos semiosferas en conflicto, atando, pues, el comportamiento de los sujetos individuales a pasiones diferentes —la venganza, el ansia, la crisis, la alucinación— y volviéndolo, a la vez, materia de elecciones, estrategias, proyectos de vida, a veces simplemente esbozados. Basta pensar en la tensión que se instaura, por un lado, entre ‘ser israelí’, ‘ser judío’, ‘ser padre’ (y sin hablar de subdivisiones aún más precisas relacionadas con el ser un ‘judío europeo’, un ‘judío llegado a Israel tras la segunda guerra mundial’, un ‘judío nacido en Israel’, identidades que no por casualidad no se traducen, sino que son evocadas con la terminología original), y, por otro lado, entre ‘ser palestino’, ‘ser árabe’, ‘ser musulmán’, ‘ser revolucionario-internacionalista’, componiendo el cuadro de un complicado juego de prioridades, apegos y fidelidades. Y de poco sirve decir que se trata de una película e igual de poco contestar que ‘se inspira en una historia verdadera’. El punto es que es un buen experimento narrativo y que podemos utilizarlo como banco de prueba y testimonio de los procesos cotidianos de modelación de nuestras experiencias vividas a partir de densas configuraciones de imágenes de identidad.

Llegados a este punto, dejándonos arrastrar por la argumentación y el flujo de pensamientos, no podemos no recordar una última, opaca e iluminante frase de Lotman: “El diálogo precede al lenguaje, y lo genera”.

En las ciencias, como en la vida, hace falta, ante todo, tener el valor de entrar en diálogo, de hospedar la alteridad; luego un lenguaje común, si es el caso, vendrá.

Llegados al final podríamos decir que aquella frase de Iuri Lotman nos ha guiado y, no pudiendo comprenderla hasta el final, pudiendo sólo constatar la irreducibilidad de su profundidad y de *su ausencia*, hemos decidido traducirla, *imperfectamente y por esta vez*, en este camino nuestro.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B., 1983, *Imagined Communities*, London, Verso; trad. it. 1996, *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri.
- Anderson B., 1998, *The Spectre of Comparisons*, London, Verso.
- Appadurai A., 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press; trad. it. 2001, *Modernità in polvere*. Roma, Meltemi.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

- Appadurai A., 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- Barthes R., 1985, *L'aventure sémiologique*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1991, *L'avventura semiologica*, Torino, Einaudi.
- Bensa A., 1998, *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*, Paris, Gallimard.
- Benveniste E., 1966, «La notion de 'rythme' dans son expression linguistique», en *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard; trad. it. 1994, «La nozione di 'ritmo' nella sua espressione linguistica», en *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il Saggiatore, págs. 390-399.
- Bernabé J., Chamoiseau P., Confiant R., 1989, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard; trad. it. 1999, *Elogio della creolità*, Como-Pavia, Ibis.
- Bettetini G., Calabrese O., Lorusso A. M., Violi P., Volli U., 2005, *Semiotica*, a cura di A. M. Lorusso, Milano, Raffaello Cortina editore.
- Borutti, S., 1999, *Filosofia delle scienze umane*, Milano, Bruno Mondadori.
- Burini S., 1998, «Jurij Lotman e la semiotica delle arti figurative», «Postfazione» a Lotman 1998, págs. 129-164.
- Burini S., Niero A., 2001, «Io conosco cinque Lotman...», en Lotman 2001, págs. 107-124.
- Cáceres M., 1996, «Juri Mijáilovich Lotman (1922-1993: una biografía intelectual», en Lotman 1996, págs. 249-263.
- Calabrese O., «Lo strano caso dell'equivalenza imperfetta», en Dusi e Nergaard (a cura di), 2000, págs. 101-120.
- Chamoiseau P., 2005, «Universalità e diversità», en *Lo Straniero*, rivista mensile, anno IX, n. 61, Luglio 2005, Contrasto, págs. 72-77.
- Clifford J., Marcus G. E., 1986, *Writing Culture. Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press; tr. it. 1997, *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi.
- Clifford J., 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press; trad. it. 1999, *I frutti puri impazziscono*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Clifford J., 1997, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press; trad. it., 1999, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Clifford J., 2001, «Indigenous Articulations», *The Contemporary Pacific*, summer.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

- Clifford J., 2002, «Prendere sul serio le politiche dell'identità», en *Aut Aut*, n. 312, novembre-diciembre, págs. 97-114.
- Clifford J., 2003, *On the Edges of Anthropology*, Chicago, Prickly Paradigm Press; trad. it. 2004, *Ai margini dell'antropologia. Interviste*, Roma, Meltemi.
- Corti M., 1994, «Introduzione» a Lotman 1994.
- de Certeau M., 1993 (1ª ed. 1974, 2ª ed. 1980), *La culture au pluriel*, Paris, Seuil.
- de Certeau M., 1980, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, UGE; trad. it. 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Deleuze G., 1986, *Foucault*, Milano, Feltrinelli.
- Deleuze G., Guattari F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit; trad. it. 2003, *Mille piani*, Roma, Cooper & Castelvevchi.
- Dusi N., Nergaard S., (a cura di) 2000, «Sulla traduzione intersemiotica», *Versus*, n. 85-86-87, Milano, Bompiani.
- Dusi N., 2003, *Il cinema come traduzione. Da un medium all'altro: letteratura, cinema, pittura*, Torino, Utet.
- Eco U., 1962, *Opera aperta*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1979, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Eco U., 1990, «Introduction» a Lotman 1990, págs. VII-XIII.
- Eco U., 1990b, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1997, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 2003, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani.
- Fabbri P., 1998, *La svolta semiotica*, Roma-Bari, Laterza.
- Fabbri P., 1998b, «L'oscuro principe spinozista: Deleuze, Hjelmslev, Bacon», en *Discipline filosofiche*, n.1, Bologna, págs. 209-220.
- Fabbri P., 2000, *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi.
- Fabbri P., 2001, «Semiotica: se manca la voce», «Postfazione» a *Culture e discorso*, a cura di A. Duranti, Roma, Meltemi, págs. 412-424; ed. or. *Key Terms in Language and Culture*, Blackwell.
- Fabbri P. e Marrone G. (a cura di), 2000, *Semiotica in nuce. Vol. 1. I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Roma, Meltemi.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

- Fabbri P. e Marrone G. (a cura di), 2001, *Semiotica in nuce. Vol.2. Teoria del discorso*, Roma, Meltemi.
- Faccani R., Eco U. (a cura di), 1969, *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, Milano, Bompiani.
- Featherstone M., 1993, «Global and local culture», en *Mapping the Futures*, edited by J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson and L. Tickner, London, Routledge, págs. 169-187.
- Fontanille J., 2004a, «Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence de la semiotique des cultures», *E/C – Rivista on-line dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*
<www.associazionesemiotica.it> consulta: 28.05.2004.
- Fontanille J., 2004b, *Figure del corpo*, Roma, Meltemi.
- Fontanille J., 2006, «Pratiques semiotiques: immanence et pertinence, efficience et optimisation» (inédito).
- Foucault M., 1970, «L'ordine del discorso», *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi.
- Geertz C., 1973, *The Interpretations of Cultures*, New York, Basic Books; trad. it. 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- Geninasca J., 1997, *La parole littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. 2000, *La parola letteraria*, Milano, Bompiani.
- Ghandi M. K., 1996, *Teoria e pratica della non-violenza*, a cura di G. Pontara, Torino, Einaudi.
- Glissant E., *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard; trad. it. 1998, *Poetica del diverso*, Roma, Meltemi.
- Greene B., 1999, *The Elegant Universe*; tr. it. 2000, *L'universo elegante. Superstringhe, dimensioni nascoste e la ricerca della teoria ultima*, Torino, Einaudi.
- Greimas A. J., 1956, «L'actualité du saussurisme (à l'occasion du 40e anniversaire de la publication du *Cours de Linguistique générale*)», en *Le français moderne*, n. 3; tr. it. «L'attualità del saussurismo», en Greimas 1995, págs. 89-100.
- Greimas A. J., 1966, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse; trad. it. 2000, *Semantica strutturale. Ricerca di metodo*, Roma, Meltemi.
- Greimas A. J., 1970, *Du Sens*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1996, *Del senso*, Milano, Bompiani.
- Greimas A. J., 1987a, *De l'imperfection*, Éditions Pierre Fanlac; trad. it. 1988, *Dell'imperfezione*, Palermo, Sellerio.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

- Greimas A. J., 1987b, «Algirdas Julien Greimas mis à la question», en *Sémiotique en jeu. A partir et autour de l'oeuvre d'A. J. Greimas*, a cura di M. Arrivé e J.-C. Coquet, Paris-Amsterdam-Philadelphia, Hadès-Benjamins, págs. 301-330; trad. it. «Greimas in discussione», en Greimas 1995, págs. 147-170.
- Greimas A. J., 1995, *Miti e figure*, Bologna, Esculapio.
- Greimas A. J. e Fontanille J., 1991, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1996, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani.
- Hall S., 1986, «On postmodernism and articulation», *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), págs. 45-60.
- Hjelmslev L., 1961, *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin; tr. it. 1968, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Jakobson R., 1963, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions du Minuit; trad. it. 1986, *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli.
- Landowski E., 1997, *Présences de l'autre*, Paris, Puf.
- Landowski E., 2003, *Passions sans nom*, Paris, Puf.
- Latour B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, Éditions La Découverte; trad. it. 1995, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera.
- Lotman J. M., 1964, «Il problema del testo», Nergaard 1995 (a cura di), págs. 85-102.
- Lotman J. M., 1972, *La struttura del testo poetico*, Milano, Mursia.
- Lotman J. M., 1980, *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Roma-Bari, Laterza.
- Lotman J. M., 1984, *Da Rousseau a Tolstoj. Saggi sulla cultura russa*, Bologna, Il Mulino.
- Lotman J. M., 1985, *La Semiosfera*, Venezia, Marsilio.
- Lotman J. M., 1988, «Tejnicheskii progress kak kul'turologicheskaia problema», en *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, n. 22, Tartu, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, págs. 97-116; trad. esp. «El progreso técnico como problema culturalógico», en Lotman 1996, págs. 214-236.
- Lotman J. M., 1990, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, London-New York, I. B. Tauris.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

- Lotman J. M., 1992a, «Tekst i poliglotizm kul'tury», en *Izbrannye stat'i*, tomo I, Tallin, Aleksandra; trad. esp. «El texto y el poliglotismo de la cultura», en Lotman 1996, págs. 83-90.
- Lotman J. M., 1992b, «O dinamike kul'tury», en *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, Tartu Ülikooli Toimetised, núm. 25; trad. esp. «Sobre la dinámica de la cultura», en Lotman 2000, págs. 194-213.
- Lotman J. M., 1992c, «Vmesto zakliucheniia. O roli sluchainyi faktorov v istorii kul'tury», en *Izbrannye stat'i*, t. I, Tallin, Aleksandra, págs. 472-479; trad. esp. «Sobre el papel de los factores casuales en la historia de la cultura», en Lotman 1996, págs. 237-248.
- Lotman J. M., 1993 [1992], *Kul'tura i vzryv*, Moskva, Gnosis; trad. it. 1993, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli.
- Lotman J. M., 1993b, «Peeter Torop conversa con Iuri M. Lotman» (entrevista septiembre 1992), *Discurso. Revista internacional de semiótica i teoría literaria*, 8, pp. 123-137; ahora en *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, 1, Mayo 2003.
- Lotman J. M., 1993c (firmado por Lotman en 1989), «Kul'tura kak sub'ekt i sama-sebe ob'ekt», en *Izbrannye stat'i*, tomo III, Tallin, Aleksandra, págs. 368-375; trad. esp. «La cultura como sujeto y objeto para sí misma», en Lotman 1998b, págs. 140-151.
- Lotman J. M., 1994, *Cercare la strada*, Venezia, Marsilio.
- Lotman J. M., 1996, *La semiosfera. Vol. I. Semiótica de la cultura y del texto*, edición de D. Navarro, Madrid, Cátedra.
- Lotman J. M., 1998, *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiótica delle arti e della rappresentazione*, Bergamo, Moretti&Vitali.
- Lotman J. M., 1998b, *La semiosfera. Vol. II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, edición de D. Navarro, Madrid, Cátedra.
- Lotman J. M., 2000, *La semiosfera. Vol. III. Semiótica de las artes y de la cultura*, edición de D. Navarro, Madrid, Cátedra.
- Lotman J. M., 2001, *Non-memorie*, Novara, Interlinea.
- Lotman J. M., Piatigorski A. M., 1968, «Tekst i funktsiia», *III Letniaia shkola po vtorichnym modeliruiuschim sistemam*, Kääriku, 10-20 maia 1968 g.: tez., Tartu, 1968, págs. 74-88; trad. esp. «El texto y la función», en Lotman 1998b, págs. 163-174.
- Lotman J. M., Uspenskij B. A., 1973, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani (1975).

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

- Lotman M., 2002, «Semiotika kul'tury v tartusko-moskovskoi semioticheskoi shkole», en J. M. Lotman, *Istoriia i tipologiia russkoi kul'tury*, San Peterburgo, Iskusstvo, págs. 5-20; trad. esp. 2005, «La semiótica de la cultura en la Escuela semiótica de Tartu-Moscú», en *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, 5, Mayo 2005.
- Lozano J., 1999, «Cultura y explosión en la obra de Yuri M. Lotman», prólogo a *Cultura y explosión*, Barcelona, Gedisa.
- Marrone G., 2001, *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.
- Marrone G., 2005, *La Cura Ludovico. Sofferenze e beatitudini di un corpo sociale*, Torino, Einaudi.
- Merleau-Ponty M., 1964, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard; trad. it. 1999, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani.
- Nancy J-L., 1990, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur; trad. it. 1995, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio.
- Nancy J-L., 1996, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée; trad. it. 2001, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi.
- Navarro D., 1996, «Al lector: sobre la selección e la traducción», en Lotman 1996, págs. 11-19.
- Nergaard S. (a cura di), 1995, *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani.
- Nietzsche F., 1991, «Su verità e menzogna in senso extramorale», en *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, Milano, Adelphi, págs. 227-244.
- Peirce C. S., 2003, *Opere*, a cura di M. A. Bonfantini, Milano, Bompiani.
- Pezzini I., 1998, *Le passioni del lettore*, Milano, Bompiani.
- Pezzini I., Sedda F., 2004, «Semiosfera», en Cometa M., *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi, págs. 368-379.
- Rastier, F., 2003, *Arts et sciences du texte*, Paris, Puf; tr. it. 2003, *Arti e scienze del testo*, Roma, Meltemi.
- Ricoeur, P., 2005, *Sur la traduction*, Paris, Bayard.
- Ricoeur P., Greimas A. J., 2000, *Tra semiotica ed ermeneutica*, a cura di F. Marschiani, Roma, Meltemi.
- Robertson R., 1992, *Globalization. Social theory and Global Culture*, trad. it. 1999, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Trieste, Asterios.

Francisco Sedda

Imperfectas traducciones

- Robertson R., White K., 2004, «La glocalizzazione rivisitata ed elaborata», en Sedda 2004 (a cura di), págs. 13-41.
- Rosenau J., 2003, *Distant Proximities. Dynamics beyond Globalization*, Princeton, Princeton University Press.
- Sahlins M., 1993, «Addio tristi tropi: l'etnografia nel contesto storico del mondo moderno», ed. or. en 1994, *Assessing Cultural Anthropology*, a cura di R. Borofsky, McGraw-Hill; trad. it. 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, págs. 457-475.
- Sahlins M., 2000, «'Sentimental Pessimism' and Ethnographic Experience. Or, Why Culture is not a Disappearing 'Object'», en *Biographies of Scientific Objects*, edited by L. Daston, Chicago and London, University of Chicago Press, págs. 158-202.
- Said, E. W., 1978, *Orientalism*, New York, Pantheon Books; trad. it. 1999, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli.
- Said E. W., 2002, «Gli intellettuali e l'alterità» (entrevista de G. Leghissa realizada en 1999), en *Aut Aut*, 312 (novembre-dicembre), págs. 88-96.
- Saussure F. de, 1922, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot; tr. it. 1967, *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza.
- Sedda F., 2003, *Tradurre la tradizione. Sardegna: su ballu, i corpi, la cultura*, Roma, Meltemi.
- Sedda F. (a cura di), 2004, *Glocal. Sul presente a venire*, Roma, Sossella.
- Sedda F., 2004, «Riflessioni sul glocal a partire dallo studio semiótico della cultura», en Sedda 2004 (a cura di), págs. 231-251.
- Sedda F., 2005, *Le forme del mondo. Semiotica della cultura ed esistenze glocali*, Tesi di Dottorato en Scienze della Comunicazione, XVII ciclo, Università "La Sapienza" di Roma.
- Tomlinson J., 1999, *Globalization and Culture*, Chichester, Polity Press; trad. it. 2001, *Sentirsi a casa nel mondo. La cultura come bene globale*, Milano, Feltrinelli.
- Torop P., 1995, «Tartuskaia shkola kak shkola», en *Lotmanovski sbornik*, Mosca, Grant, pp. 223-239; trad. esp. 2004, «La Escuela de Tartu como Escuela», en *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, 4, Noviembre 2004.
- Torop P., 1995, *Total'nyj perevod*, Tartu, Tartu University Press; trad. it. *La traduzione totale*, Modena, Guaraldi.
- Uspenskij B. A., 1996, *Linguistica, semiotica, storia della cultura*, Bologna, Il Mulino.

Franciscu Sedda

Imperfectas traducciones

- Valéry P., 1945, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard; tr. it. 1994, *Sguardi sul mondo attuale*, Milano, Adelphi.
- Violi, P., 2000, «Uno sguardo semiotico sul significato», en *VS*, 88/89, Milano, Bompiani, págs. 5-35.
- Wittgenstein L., 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell; trad. it. 1999, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi.

© Franciscu Sedda, 2008-2009. © Mirko Lampis, de la traducción. El *copyright* de los artículos publicados en *Entretextos* pertenece a sus autores, del mismo modo que, en el caso de las traducciones, los derechos de las mismas pertenecen a los traductores. Los artículos pueden ser enlazados o reproducidos electrónicamente para fines docentes e investigadores, sin alteraciones e indicando su procedencia. Se debe citar la dirección electrónica (URL), así como el nombre del autor —y del traductor, dado el caso—, cuando se reproduzca, distribuya o comunique públicamente el contenido de estas páginas, en todo o en parte. En el caso de una reproducción total en internet o en revista impresa, se debe obtener autorización expresa de *Entretextos*, así como del autor —y al traductor, dado el caso— o de quien posea los derechos de autoría o de traducción. Se prohíbe la reproducción total de artículos en formato de libro impreso sin permiso previo por escrito de *Entretextos*.

Cómo citar este documento:

Franciscu Sedda. «Imperfectas traducciones». *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*. Nº 11-12-13 (2008/2009). ISSN 1696-7356. Traducción del italiano al español de Mirko Lampis.

<<http://www.ugr.es/~mcaceres/entretextos/entre11-12/pdf/sedda.pdf>>