



Tópicos del Seminario

ISSN: 1665-1200

ses@siu.buap.mx

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
México

González Ochoa, César

Fronteras de la cultura

Tópicos del Seminario, núm. 17, enero-junio, 2007, pp. 9-44

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59401702>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## Fronteras de la cultura

*César González Ochoa*  
Universidad Nacional Autónoma de México

En la búsqueda de los mecanismos sociales que regulan las nociones de contaminación y pureza, la antropóloga Mary Douglas reconoce el poder que tiene la imagen de la idea de sociedad; esa imagen, dice, tiene la capacidad

para controlar o para excitar a los hombres a la acción. Esta imagen tiene forma, tiene fronteras externas, márgenes, estructura interna. Sus perfiles contienen el poder de recompensar la conformidad y de rechazar los ataques. Hay energía en sus márgenes y en sus áreas no estructuradas.<sup>1</sup>

Lo que en ella se manifiesta es que, además de las fronteras que separan una sociedad o una cultura de las otras, en su estructura interna aparecen también límites, cuya naturaleza tenemos que investigar. Asimismo, la autora reconoce que la cultura tiene un carácter relacional, puesto que está formada por una serie de estructuras relacionadas en donde se incluyen valores, cosmología, formas sociales, en fin, el conocimiento de toda la

---

<sup>1</sup> Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973, p. 155.

experiencia. Finalmente, establece, aunque sin discutirlo, que la sociedad y la cultura son sistemas cuyos componentes son, a su vez, sistemas; tanto una como la otra son algo así como complejos juegos de cajas chinas

en el que cada subsistema posee sus pequeños subsistemas, y así ilimitadamente hasta el punto en que nos interese aplicar el análisis. Creo que la gente realmente piensa que su propio medio social consiste en el hecho de que las demás personas se encuentran juntas o separadas por líneas que deben respetarse.<sup>2</sup>

En estas escuetas líneas están planteados los temas que discutiremos en las páginas siguientes: la cultura como un territorio, rodeada de un espacio externo, separada y unida por fronteras; la cultura como una totalidad formada por elementos que mantienen con ella relaciones de similitud; por último, la presencia de fronteras no sólo entre una cultura y las que la rodean, sino también en el interior de ella misma.

Los estudios antropológicos, sobre todo en la llamada escuela culturalista norteamericana, representada por R. Benedict, M. Mead y R. Linton, herederos del pensamiento de Boas y Malinowski y, por medio de ellos, de Tylor, plantean de manera explícita entender la cultura como sistema. Según Linton, la cultura abarca

todos los esquemas de vida producidos históricamente, explícitos o implícitos, racionales o irracionales, que existen en un determinado momento como guías potenciales del comportamiento humano.<sup>3</sup>

El carácter sistémico se advierte en la presencia de un conjunto de valores compartidos por los miembros del grupo social y que subyacen a los comportamientos observables. De acuerdo con ellos, la cultura se adquiere por aprendizaje; los modelos

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 173 y 187.

<sup>3</sup> Ralph Linton, *Cultura y personalidad*, México, FCE, 1970, p. 45.

culturales son inculcados y sancionados socialmente. De allí que otra característica de la cultura, según el último autor, sea la configuración tanto de lo aprendido como de sus resultados; estos elementos aparecen en todos los integrantes de una sociedad y son transmitidos por ellos.

El carácter sistémico de la cultura fue acentuado por los antropólogos reunidos alrededor de la llamada teoría de las formas culturales. Kroeber y Kluckhohn ven la cultura como un conjunto de

formas de comportamiento, explícitas o implícitas, adquiridas y transmitidas mediante símbolos y que constituye el patrimonio singularizador de los seres humanos, incluida su plasmación en objetos; el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales (históricamente generadas y seleccionadas) y, especialmente, los valores vinculados con ellas. Los sistemas de la cultura pueden considerarse, por una parte, como productos de la acción y, por otra, como elementos condicionantes de la acción futura.<sup>4</sup>

En esta visión se da más importancia al estudio de los modelos, formas, estructura y organización de la cultura que a sus elementos y contenidos. La cultura es creación de individuos y grupos con los cuales interactúa, y el desarrollo cultural se entiende como un proceso histórico integrado por elementos con distintas líneas que confluyen en una configuración histórica que, en un momento determinado, da como resultado una serie de formas relacionadas, un precipitado de la historia de un grupo particular que está presente en las personas y configura su percepción de los acontecimientos, de los demás y de la situación que las rodea; este precipitado es la cultura.

En esta concepción de la cultura destacan dos aspectos: primero, que se adquiere y se transmite por medio de símbolos y,

---

<sup>4</sup> Kroeber y Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers, vol. 47, Cambridge, 1952, p. 186.

segundo, el papel de los modelos, formas y estructuras. El rasgo de ser adquirida y transmitida por símbolos es acentuado por Leslie White, quien dice simplemente que la cultura es “la clase de cosas que depende del simbolizar”, y por ‘simbolizar’ entiende dar sentido a los hechos y captar ese sentido.<sup>5</sup> El lenguaje verbal es la forma más característica del proceso de simbolización, pero es una más entre otras.

Algunos autores sostienen que los productos materiales, los comportamientos observables, los textos literarios, etc., son manifestaciones de la cultura; o sea, concreciones de las virtualidades, pero que por sí mismas no forman parte de la cultura. Goodenough dice que la cultura no es un fenómeno material, puesto que “no consiste de cosas, gente, conducta o emociones, sino que es más bien la organización de esas cosas, su forma de las cosas en la mente del pueblo, su modelo para percibir las, relacionarlas o interpretarlas”.<sup>6</sup> Lo externo y lo observable, lo que la gente dice y hace, sus asuntos y relaciones sociales, todo ello es producto de la cultura en cuanto que las personas la aplican a la tarea de percibir y enfrentar sus circunstancias. Así vista, la cultura sería el conjunto de conceptos y modelos con los que los miembros de una comunidad perciben e interpretan sus experiencias, y estos modelos son aprendidos. Los productos de la cultura proporcionan los datos para el estudio de ésta, pero no son sus elementos; éstos son los modelos, reglas y criterios implícitos en los productos: objetos, conductas y relaciones.

Aquí se halla una definición de cultura que acentúa el carácter sistémico, normativo y virtual; por tanto, de igual manera que se puede conocer el sistema de la lengua a través de los enunciados concretos que producen sus hablantes, sólo a través del examen de los productos culturales se puede llegar a los sistemas

---

<sup>5</sup> Leslie White, “El concepto de cultura”, en T. S. Kahn, *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975, p. 134.

<sup>6</sup> Ward H. Goodenough, “Cultural Anthropology and Linguistics”, en D. H. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*, Nueva York, Harper and Row, 1964, p. 36.

que configuran una cultura particular. En otras palabras, los enunciados verbales, los textos literarios, las obras musicales o pictóricas, los edificios, las ciudades, etc., son manifestaciones de la cultura, son sus concreciones; es decir, el resultado de poner en acción los elementos sistémicos que la configuran, pero ellos mismos no constituyen la cultura. Esto es cierto, sin duda, pero sólo parcialmente, puesto que no podemos dejar fuera de este concepto sus productos, concreciones y manifestaciones.

En Lévi-Strauss está también presente este esquema normativo, ya que entiende la cultura como sistema de reglas; la presencia de reglas es lo que separa lo natural de lo cultural: naturaleza y cultura se distinguen porque la cultura posee un carácter organizado y la presencia de un sistema de reglas institucionales que la determinan y constituyen. Esta oposición se desglosa en tres pares: lo universal de la naturaleza frente a lo particular de la cultura; leyes de funcionamiento absolutas en la primera frente a la relatividad de la esfera de aplicación de las normas, en la segunda; carácter espontáneo en la primera frente a lo regulado, en la segunda. Desde esta perspectiva, describir una cultura es describir sincrónicamente las instituciones y su interrelación funcional, así como poner de manifiesto la dinámica de los procesos de interacción entre el individuo y la sociedad. En otros términos, la descripción de una cultura presupone describir los códigos que determinan las estructuras mentales, determinar los sistemas de símbolos presentes en una colectividad, su estructura y su jerarquía, así como la manera como se articulan en cada sociedad particular.

Benveniste insiste en el carácter regulado de la cultura y en su condición de totalidad formada por múltiples sistemas, así como en el carácter simbólico; para él, la cultura es el medio humano,

todo lo que, más allá del cumplimiento de las funciones biológicas, da a la vida y a la actividad humana forma, sentido y contenido. La cultura es inherente a la sociedad de los hombres, sea el que fuere su nivel de civilización. Consiste en una multitud de nociones y pres-

cripciones, también en prohibiciones específicas; lo que una cultura prohíbe la caracteriza al menos tanto como lo que prescribe. El mundo animal no conoce prohibición alguna. Ahora, este fenómeno humano, la cultura, es un fenómeno enteramente simbólico. La cultura se define como un conjunto muy complejo de representaciones, organizadas por un código de relaciones y valores: tradiciones, religión, leyes, política, ética, artes, todo aquello que, nazca donde nazca, impregnará al hombre en su conciencia más honda, y que dirigirá su comportamiento en todas las formas de su actividad.<sup>7</sup>

Así como se puede reconstituir el sistema de la lengua por medio de los enunciados concretos, también se tiene acceso a los sistemas que configuran una cultura por medio de los productos culturales, de las manifestaciones o concreciones, de los resultados de la puesta en acción de los elementos sistémicos. Por otro lado, en cualquier producto cultural están presentes varios sistemas de la cultura —ningún sistema cultural funciona de manera aislada, todos están interrelacionados y en continuo proceso de transformación—; entre esos sistemas está en primer lugar el de la lengua, pero no es el único. Finalmente, si los sistemas culturales son interdependientes, los cambios en cada uno de ellos tienen repercusión en todos los demás.<sup>8</sup> El conjunto articulado de todos los sistemas de signos de una colectividad particular es el sistema de sistemas que llamamos cultura.

Una de las ideas que se han impuesto en las ciencias humanas es que los fenómenos semióticos, es decir, los patrones humanos de comunicación constituidos por signos, pueden ser entendidos y estudiados de manera más adecuada si se consideran como conglomerados de elementos dispares. Esta idea parte de un rechazo del positivismo, puesto que

---

<sup>7</sup> Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, México, SIGLO XXI, 1978, pp. 31-32.

<sup>8</sup> Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, p. 63 y ss.

la colección positivista de datos, tomada *bona fide* sobre bases empiristas, y analizada sobre las bases de su sustancia material, ha sido remplazada por un acercamiento funcional basado en el análisis de las relaciones. Verlos como sistemas hizo posible hacer hipótesis acerca de cómo operan los diferentes agregados semióticos. El camino se abrió para lograr lo que se ha considerado como la meta de la ciencia moderna: la detección de las leyes que gobiernan la diversidad y complejidad de los fenómenos en lugar del registro y clasificación de estos fenómenos.<sup>9</sup>

Con estas bases, podemos llamar cultura al conjunto articulado de todos los sistemas de signos disponibles para una colectividad particular; es decir, es un sistema cuyos elementos son, a su vez, sistemas. Toda sociedad se caracteriza por los sistemas de signos que utiliza; son éstos los que hacen que los individuos sean parte de una colectividad. Entre estos sistemas de signos están, entre otros, la lengua, los movimientos corporales, la alimentación, los rasgos de parentesco, el vestido, las ceremonias religiosas, la literatura, todos ellos articulados en el sistema mayor de la cultura; la función principal de este amplio sistema de la cultura es proporcionar los medios para comprender el mundo, para actuar en él, para definir el lugar que ocupa esa sociedad particular entre las demás, para especificar el papel del individuo dentro de la colectividad; en suma, modelar el mundo.

La vida humana consciente, esto es, la vida cultural, exige una estructura tanto espacial como temporal; la cultura se organiza en un espacio-tiempo dado y no puede vivir fuera de él. Esta organización se hace bajo la forma de un espacio semiótico, y sólo existe gracias a este espacio. El mundo donde estamos inmersos está sometido a una semiotización, está poblado de objetos que son significantes, pero este espacio semiótico no es homogéneo sino que está formado por una variedad de elementos: sistemas, lenguajes, textos. A pesar de las diferencias entre los componentes,

---

<sup>9</sup> Itamar Even-Zohar, "Polysystem Studies", *Poetics Today. International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication*, vol. 11, núm. 1, 1990, p. 9.



éstos están organizados tanto en el eje temporal (pasado, presente y futuro), como en el espacial, con fronteras definidas. Podemos extender esta metáfora espacial y pensar que el espacio semiótico de la cultura es un espacio que se destaca sobre otro espacio mayor, lo que no es cultura. El espacio semiótico, la esfera de la cultura, estaría, siguiendo la metáfora, como encerrado por una membrana que, como se verá en seguida, no es cerrada sino que permite la entrada de elementos del exterior y la salida de lo que está adentro. Para los propósitos de la exposición, hablaremos primero del plano de las manifestaciones, para describir después el espacio de la cultura.

La cultura se puede considerar desde un doble punto de vista; por un lado, como el conjunto de sistemas de signos disponibles en una determinada colectividad y, por el otro, como el conjunto de las manifestaciones de esos sistemas. Saussure propuso la oposición entre el sistema de la lengua y sus manifestaciones, el habla. Jakobson la expresa por medio de los términos más amplios de código y mensaje, pero la oposición más general que abarca todos los campos culturales es la de Hjelmslev, formada por sistema y proceso. El sistema es una abstracción y no posee una existencia real sino virtual; se manifiesta en los procesos, cuyo modo de existencia es real y material; sólo en éstos puede estar presente la dimensión temporal. Así como en el análisis lingüístico el punto de entrada no es el sistema, por su carácter virtual, sino las manifestaciones, es decir, los procesos, y la meta del análisis es la reconstrucción hipotética del sistema.

Toda cultura, entendida como sistema, se manifiesta de las múltiples maneras mencionadas: ceremonias, poemas, juegos, ritos, templos, comportamientos, etc.; es decir, se actualiza en una cantidad innumerable de procesos. Cada uno de ellos, cada manifestación, tiene un nombre, pero no existe uno común que las englobe; de allí que la semiótica de la cultura utilice el concepto de *texto* para llenar ese hueco; así, desde el plano de la manifestación, la unidad de la cultura es el texto. Aunque generalmente un texto es un conjunto de enunciados

lingüísticos, caracterizado de diversas formas, según la escuela o corriente adoptada, desde el punto de vista semiótico, los textos no sólo pueden expresarse verbalmente sino por medio de otras materias: todo proceso significativo es un texto. De toda la masa de mensajes que circulan en una colectividad, los textos se destacan del fondo de los que no lo son, “muestran rasgos de cierta expresión adicional, significativa en el sistema de cultura dado”.<sup>10</sup>

Un texto es, en primer lugar, cualquier portador de significado; por ello, cosas tan disímiles como una ceremonia o una cafetera o un poema o un edificio son textos; por tanto, esa noción incluye tanto los que poseen una materialidad lingüística como otras. Además, no todos los mensajes verbales son textos, puesto que cada cultura sólo considera aquellos que cumplen los requisitos de ser significantes y de realizar una función dentro de ella. Esto vale para cualquier manifestación: sólo existen los mensajes que son textos, el resto no posee existencia semiótica; por tanto, la cultura también se define como un conjunto organizado de textos.

Para que algo sea un texto debe cumplir dos tipos de condiciones: estructurales y funcionales. Las primeras son: en primer lugar, debe poseer una cierta materialidad de cualquier orden, que lo haga perceptible y que le permita ser transmitido y conservado; en segundo, debe tener una organización interna definida, tener un orden que lo identifique y que pueda reconocerse; y, en tercero, debe ser comprensible. En resumen, un texto cultural se caracteriza por rasgos pragmáticos, sintácticos y semánticos: tiene una cierta materia, cualquiera que sea ésta, debe estar ordenada, ser una disposición organizada de partes, y el conjunto debe poseer un sentido global.

Este enfoque que toma el texto cultural como objeto pone de manifiesto la función al señalar que todo hecho cultural, todo proceso al cual subyacen los sistemas de una cultura, no se define

---

<sup>10</sup> Iuri M. Lotman y A. M. Piatigorski, “El texto y la función”, en *La semiosfera II, Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Madrid, Cátedra/Universitat de Valencia, 1996, p. 164.

sólo por una función sino que en él conviven varias, una de las cuales domina en un momento particular; ese carácter de dominante no es fijo, sino que en el curso de la historia puede variar y desplazarse a otras funciones. La canción popular representa un caso muy claro de polifuncionalidad, porque es posible estudiar en ella la función estética en tensión jerárquica con otras funciones, como la mágica, la ritual o la erótica, así como con funciones prácticas. La función dominante en la canción folklórica está en constante cambio y transformación; lo mismo ocurre en cualquier otro tipo de texto o de actividad social. Funciones en un momento dominantes se convierten en secundarias; otras veces aparecen nuevas funciones, incluso puede darse el caso de que otras desaparezcan completamente.<sup>11</sup> El vestido y la moda son ejemplos: los estilos de vestir rural y urbano tienen también varias funciones: práctica, estética, erótica, mágica, además de indicador de edad, de estado civil, nacionalidad, de religión o de clase social; por esta razón, el vestido siempre es, al mismo tiempo, tanto objeto material como signo.<sup>12</sup> Bogatyrev muestra en su estudio la transición del vestido folklórico eslovaco a las ceremonias cotidianas, a las fiestas y a los ritos, donde se manifiesta un cambio en la jerarquía de funciones, marcado por el debilitamiento de la función práctica y el refuerzo de la función estética asociada con otras.

En términos generales, los textos tienen funciones prácticas asociadas con otras como la estética, la ritual, la erótica, etc.; por tanto, la definición de *texto* debe incluir el rasgo funcional: un texto, además de satisfacer las condiciones estructurales, debe realizar una función en la cultura de que se trate. La función se define “como su papel social, su capacidad de dar servicio a determinadas necesidades de la colectividad que crea el texto. Así,

---

<sup>11</sup> Petr Bogatyrev, “Folk Song from a Functional Point of View”, in I. R. Titunik, *Semiotics of Art. Prague School Contributions*, Cambridge, MIT Press, 1977, p. 30.

<sup>12</sup> Petr Bogatyrev, “Costume as Sign”, in I. R. Titunik, *op. cit.*, p. 13.

pues, la función es una interrelación entre el sistema, su realización y el destinatario-destinador del texto”.<sup>13</sup> Habría que agregar que un texto no sólo satisface necesidades de la comunidad que lo crea, sino también de la comunidad que lo preserva o que lo hace circular; sobre todo, de la que lo usa.

La función es útil para determinar la tipología de los textos, puesto que los rasgos estructurales no pueden hacerlo. Por ejemplo: “todo texto verbal que dentro de los límites de una cultura dada sea capaz de realizar una función estética lo consideramos como literario”.<sup>14</sup> Una carta amorosa o un documento legal pueden estar bien caracterizados en una cultura dada y muy bien articulados desde el punto de vista sintáctico o en sus contenidos; pero si esos documentos se incluyen en una novela, pierden su carácter (su función) para convertirse en elementos de un texto con función literaria. Es cierto que, si se puede diferenciar los textos literarios de otros también contruidos verbalmente es porque en ellos se encuentran elementos que lo permiten y porque la comunidad que los produce y los usa dispone de la habilidad para distinguirlos. Sin embargo, lo que les confiere su diferencia específica no es el tema o cualquier otro aspecto relativo al contenido (la literatura puede hablar de cualquier cosa y tocar todos los temas); por otro lado, en este tipo de textos es evidente la presencia de un cierto orden sintáctico, de marcas que dirigen la atención del lector hacia esa organización, y puede existir en ellos una cierta densidad semántica diferente a la de los textos no literarios. Sin embargo, no es el orden sintáctico ni la densidad semántica lo que los define como literarios. En general, esas condiciones no bastan para situar un texto dentro de una tipología dada, en este caso como pertenecientes a la literatura, puesto que lo que los distingue es la función.

---

<sup>13</sup> Iuri M. Lotman y A. M. Piatigorski, “El texto y la función”, *op. cit.*, p. 163.

<sup>14</sup> Iuri M. Lotman, “Sobre el contenido y la estructura del concepto de literatura artística”, en *La semiosfera 1, Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra/Universitat de Valencia, 1996, p. 164.

Aunque un texto puede tener varias funciones —lo que podría hacer confusa su clasificación o su tipología—, en cada momento de la vida del texto predomina una función. No obstante, este carácter puede no ser reconocido por todos; por ejemplo, el productor de un texto puede asignarlo a una cierta clase funcional, mientras que quien lo lee o lo usa puede interpretarlo de acuerdo con otra, ya que la interpretación hace significantes algunos elementos que podrían no ser para el productor o para la época en que se produjo. Esto quiere decir que la relatividad es otro rasgo importante: un texto funciona dentro de los límites de una cultura, pero no necesariamente conserva su carácter al pasar a otra. Incluso para los integrantes de una misma cultura, un texto sólo lo es en determinado momento y puede dejar de serlo o, al contrario, puede adquirir ese *status*, ser reconocido como tal en un momento posterior a su producción.

Pero el aspecto más importante del texto es su carácter heterogéneo, no ser nunca la realización de un solo sistema de signos. Todo texto, incluso el más simple, es la manifestación de al menos dos sistemas semióticos diferentes; por esto el carácter no lineal aparece como otro rasgo. El texto se presenta no como la realización de un mensaje en un único lenguaje, sino como un complejo dispositivo determinado por varios códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes; es, en resumen, como un generador de información.<sup>15</sup> Al estar formado por elementos de diferente profundidad, la lectura del texto es no homogénea; de allí su polifonía. Por ejemplo, un templo barroco del centro de Europa puede tener una base inicial gótica o hasta románica, y a lo largo de los siglos irse cargando con otros sentidos hasta convertirse, en nuestra lectura, como un complejo aparato de múltiples voces. No sólo por poseer elementos de diferentes épocas y tradiciones, sino por los constantes diálogos intratextuales entre los géneros y otras estruc-

---

<sup>15</sup> Iuri M. Lotman, “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”, en *La semiosfera 1*, op. cit., p. 82.

turas, con un juego interno de recursos semióticos que da por resultado un producto de gran complejidad, lo que se manifiesta con mayor fuerza en los textos artísticos. Es precisamente esta propiedad la que hace del texto un generador de significados y no un mero recipiente pasivo de información colocada en él desde afuera.<sup>16</sup>

El texto es un portador de información; la información contenida en ellos puede ser producida, transmitida o preservada. Los textos que tienen la función principal de transmitir la información o difundirla son los primordialmente informativos; en los artísticos, por el contrario, lo importante es la capacidad de generar nuevas informaciones; por eso todo texto artístico, como el literario, no sólo es reproductivo sino también y, sobre todo, productivo. Además de transmitir información o de generarla, existe una tercera función, la de conservarla; con lo que contribuye a preservar la memoria de la colectividad. Por tanto, la cultura se caracteriza, desde un punto de vista semiótico, como un mecanismo colectivo para el almacenamiento y procesamiento de la información, así como la memoria misma de la colectividad; es decir, es tanto la fijación de la experiencia pasada como el programa para la generación de nuevos textos. Si esa función de preservación no existiera, no habría historia ni ciencias, pues las etapas anteriores aparecerían fragmentadas, y el pasado estaría ante nuestros ojos como un mosaico de elementos sin conexión. Por tal razón, la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva; es decir, un mecanismo colectivo de conservación y transmisión de ciertos textos y para la elaboración de otros nuevos. Por eso, el espacio de la cultura se entiende como una memoria común, como “un espacio dentro de cuyos límites algunos textos comunes pueden conservarse y ser actualizados”.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Iuri M. Lotman, “El texto y el poliglotismo de la cultura”, en *La semiosfera* I, *op. cit.*, p. 86.

<sup>17</sup> Iuri M. Lotman, “La memoria a la luz de la culturología”, en *La semiosfera* I, *op. cit.*, p. 157.

La suma de los contextos en los que un texto se interpreta se encuentra, de alguna manera, incorporado en ese mismo texto y constituye su memoria. Este espacio de significados creados por el texto entra en relación con la tradición, con la memoria cultural, y con ello el texto adquiere vida semiótica. Esa memoria cultural formada por el conjunto de los textos es el lugar donde se conserva el pasado.

Todo texto, además de su función comunicativa, tiene una función productora de sentido e interviene no como envoltente pasivo de un sentido previo, sino como un auténtico generador. Cuando estamos ante un texto, detectamos una correspondencia parcial y relativa con el lenguaje del cual es parte; como es semióticamente no homogéneo, entra en juego con los demás textos, con la tradición, con códigos de otras áreas de la cultura o de otras culturas y el resultado es que, en ese proceso que va del destinador al destinatario, se produce un cambio de sentidos. Esta función no puede ser sino creadora: todo texto es heterogéneo y heteroestructural, porque siempre es manifestación de varios lenguajes a la vez.

Que los textos sean elementos constituyentes de la cultura que los produce tiene consecuencias importantes, pues si una cultura asimila textos de otras, de lugares lejanos o de épocas distantes, la primera se enriquece con las formas y los estilos de éstas. De hecho, un texto es un programa condensado de la totalidad de la cultura a la que pertenece, y por medio de su estudio es posible la construcción hipotética de la cultura en su totalidad. Si los textos no pueden ser pensados fuera de una cultura dada sino como elementos propios de ella, entonces su descripción y explicación tiene como condición el conocimiento de cómo está constituida la cultura en cuestión. Así, ni los sistemas de signos, ni los lenguajes ni los textos funcionan aisladamente, puesto que es todo el conjunto, el sistema total de la cultura el que posee una unidad: ninguno de ellos existe en forma aislada (así como no hay sistemas o textos precisos y funcionalmente unívocos); si en algún momento se piensan o se trabajan por separado, este

hecho está condicionado “por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar”.<sup>18</sup>

Los sistemas de signos sólo pueden funcionar si están inmersos en un *continuum* de formaciones semióticas de diversos tipos y niveles de organización. Cada sistema está en correlación con los demás y ocupa un lugar determinado en la totalidad, pero ni ese lugar ni sus relaciones son fijos, sino que están en continuo cambio en el transcurso del tiempo. Todo lenguaje, dice Lotman, “está inmerso en un espacio semiótico y sólo puede funcionar por la interacción con este espacio. La unidad de semiosis, el más pequeño mecanismo en funcionamiento, no es un lenguaje separado sino el espacio semiótico total de la cultura en cuestión”.<sup>19</sup> Este espacio de la cultura es, al mismo tiempo, resultado y condición para el desarrollo de ésta.

Hablaremos, pues, de la cultura como un sistema cuyos componentes son, a su vez, sistemas. La noción de sistema se ha usado desde mucho tiempo atrás y se ha considerado como un conjunto organizado y jerarquizado de elementos que mantienen entre sí determinadas relaciones, y en el cual la alteración de uno de ellos modifica el conjunto completo. Es ésta la concepción de la lengua propuesta por Saussure y que no fue retomada sino décadas más tarde en otros campos del saber. Existe otra visión del sistema: la tradicional o cartesiana, según la cual es posible conocer los sistemas a través del conocimiento de sus componentes; es decir, su comprensión resulta de su análisis en términos del funcionamiento de sus partes. En el mundo físico, desde Newton se pensaba que todos los fenómenos podían reducirse a las propiedades de sus partes elementales.

---

<sup>18</sup> Iuri M. Lotman, “Acerca de la semiosfera”, en *La semiosfera* 1, *op. cit.*, p. 22.

<sup>19</sup> Iuri M. Lotman, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 29. Esta esfera semiótica de la cultura se denomina ‘semiosfera’ en los escritos de este autor.



Esta visión cartesiana comenzó a cambiar cuando los biólogos pensaron los organismos vivos como sistemas; desde el principio se pensó el organismo como una totalidad integrada cuyas propiedades surgen de las relaciones entre sus partes. También se introdujo la idea de que los seres vivos poseen estructuras dispuestas en niveles; cada nivel forma un todo con respecto a sus partes, al propio tiempo que él mismo es parte de un todo mayor. Es decir, en el mundo vivo se encuentran sistemas dentro de sistemas, ya que los seres vivos son elementos de totalidades mayores, sean ecosistemas, sociedades o culturas.

Los diferentes niveles en los que están estratificados los sistemas poseen grados diferentes de complejidad y en cada uno operan leyes también diferentes. En cada nivel, el fenómeno observado exhibe propiedades que no existen en los niveles inferiores. Lo que la biología de esas primeras décadas mostró es que las propiedades de los organismos vivos son propiedades del todo, que no poseen las partes sino que surgen de las interacciones y de las relaciones entre las partes (esta característica se extendió a todos los sistemas). Tales propiedades desaparecen cuando el sistema se rompe en sus elementos. Así, aunque es posible discernir partes individuales en un sistema, éstas no funcionan aisladamente; por tanto, la naturaleza del sistema es diferente a la de la mera suma de sus elementos componentes.

Sabemos ahora que los sistemas no pueden comprenderse por medio del análisis, como lo asume la visión cartesiana, ya que las propiedades de las partes sólo se entienden dentro de la totalidad que las incluye. La concepción moderna de sistema se concentra no en la búsqueda de unidades elementales, sino en la de los principios básicos de organización. Desde fines de los años treinta estaba presente esta concepción de sistema:

La vida orgánica y sus procesos, la estructura de las unidades, desde el elemento químico más simple a los organismos supraindi-

viduales, su desarrollo y funcionamiento, todo ello se nos aparece como totalidades donde las partes y los procesos individuales dependen de las otras partes y procesos.<sup>20</sup>

Tanto los sistemas sociales y culturales como los organismos vivos son estructuras complejas; en ellas, al aumentar el nivel de complejidad, aparecen ciertas propiedades que son exclusivamente de la totalidad y que no están en las partes. Se llaman propiedades emergentes y son producto de la configuración de relaciones ordenadas características de una clase de sistema; el nombre indica que emergen de la totalidad y no de las partes. Las propiedades de la cultura son de este tipo.

La cultura es, pues, un sistema, pero no es un conjunto universal que contenga todo lo que existe, sino sólo es una porción de una totalidad más amplia que incluye la no cultura, fondo contra el que se destaca. Las esferas de la cultura y de la no cultura no son opuestas sino complementarias; cada una necesita de la otra, cada una existe gracias a ese complemento y al continuo intercambio de información con él. La información circula en los dos sentidos: de la cultura a la no cultura y viceversa; de adentro hacia afuera y de afuera hacia dentro.

Dice Lotman que, desde un punto de vista externo, tanto la cultura como la no cultura aparecen como esferas mutuamente condicionadas e interdependientes, y el mecanismo de la cultura como un sistema que transforma lo externo en interno: el caos en orden, la entropía en información.<sup>21</sup> Este concepto de *entropía* nos permite seguir con el desarrollo histórico del concepto de *sistema*. El punto de inflexión en la construcción del concepto actual fue la noción de *sistema*

---

<sup>20</sup> Ludwig von Bertalanffy, *Perspectivas en la teoría general de los sistemas*, Madrid, Alianza Universidad, 1979, p. 90.

<sup>21</sup> Iuri M. Lotman *et al.*, "Theses on The Semiotic Study of Cultures", in Van der Eng y M. Grygar (eds.), *Structures of Texts and Semiotics of Culture*, La Haya/París, Mouton, p. 2.

*abierto* propuesta por Bertalanffy en los años cuarenta. Su origen fue un dilema entre dos ciencias del siglo XIX: la teoría de la evolución y la termodinámica, una rama de la física.

La segunda ley de la termodinámica expresa la tendencia presente en los fenómenos físicos de ir del orden al desorden:

[...] el hierro se oxida, la madera se pudre, el agua de la bañera se enfría hasta llegar a la temperatura ambiente. La naturaleza parece menos interesada en crear estructuras que en separarlas y mezclar las cosas en una especie de promedio. De hecho, el proceso de desorden y deterioro parece inexorable [...] Dejados a sí mismos, dice la segunda ley, los átomos se mezclan al azar tanto como es posible.<sup>22</sup>

Lo anterior quiere decir que cualquier sistema aislado o cerrado avanza espontáneamente en la dirección de un continuo incremento del desorden. Esta dirección en la evolución de los sistemas físicos se expresa por medio del concepto de *entropía*, que es una cantidad que siempre va en aumento. Desde allí se concluyó que la máquina del mundo estaba sometida a un continuo proceso de degradación, el cual eventualmente la llevaría a su fin. El dilema consistía en que la teoría de la evolución postulaba lo inverso, que el universo vivo evolucionaba siempre del desorden al orden, de estados simples a otros más complejos. Decía Bertalanffy en 1950:

Un sistema cerrado en equilibrio no necesita energía para conservarse, pero tampoco podemos obtener energía de él. Para desempeñar un trabajo, un sistema debe estar en desequilibrio y mantener un estado estable. Así, pues, el carácter de sistema abierto es la condición necesaria para la continua capacidad de trabajo del organismo.<sup>23</sup>

Este autor no pudo resolver el dilema, pero dio un paso decisivo al reconocer los sistemas abiertos y plantear que éstos no

---

<sup>22</sup> M. Michel Waldrop, *Complexity. The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, pp. 32-33.

<sup>23</sup> Ludwig von Bertalanffy, *op. cit.*, p. 116.

podían ser descritos por la termodinámica. Son abiertos porque necesitan alimentarse de materia y energía de su entorno. En ellos, la entropía (el desorden) puede decrecer y hacer inaplicable la segunda ley. Esa posibilidad de disminuir el desorden hacía que los sistemas abiertos evolucionaran hacia estados más complejos y heterogéneos. No obstante, el desarrollo de la teoría sólo fue posible hasta los años setenta con la postulación de la noción de autoorganización y de la de estructura disipativa por Prigogine.

Otro impulso para el estudio de los sistemas fue el de la cibernética, con su concepto fundamental de retroalimentación, por medio del cual los sistemas pueden regularse a sí mismos. Desde el inicio se pensó que la retroalimentación era el mecanismo a través del cual los sistemas se autorregulaban, sean vivos o sociales. Tales circuitos se pensaron como patrones abstractos de relaciones incrustados en los sistemas. Esto permitió distinguir el patrón de organización de un sistema de su estructura física, lo cual tuvo gran repercusión, especialmente para comprender la autoorganización. A partir de allí se comenzó a pensar, en el caso de los organismos vivos, que la comprensión de la vida se inicia con la comprensión del patrón.

Así, las propiedades de una cultura son sistémicas, surgen de las configuraciones de relaciones; esas propiedades son las del patrón o modelo. Por eso cuando un organismo muere, sus elementos pueden seguir presentes pero desaparece la configuración, su patrón de organización. En esta etapa de la exposición surge la necesidad de plantear el problema del patrón en la esfera de la cultura, que evidentemente es un patrón de red.

Una propiedad de este patrón de organización es la no linealidad, un rasgo que se debe a la presencia interna de circuitos de retroalimentación con los cuales se organiza. Una cultura, a los ojos de sus elementos, es la esfera de lo organizado, mientras que la no cultura es también, desde su punto de vista, lo carente de orden y de organización. Ese entorno exterior y no organizado que es complementario de la cultura es producto de la cultura

misma. Los habitantes de afuera son los “bárbaros”, y ésta es una figura producida interiormente. Los griegos, por ejemplo, construyeron a sus propios bárbaros:

En esto, daba lo mismo que esos “bárbaros”, en primer lugar, pudieran poseer una cultura mucho más antigua y, en segundo lugar, desde luego, no representaran un único todo, y formaran una gama cultural que abarcaba desde altísimas civilizaciones de la Antigüedad hasta tribus que se hallaban en un estadio muy primitivo del desarrollo. No obstante, la civilización antigua sólo pudo tomar conciencia de sí misma como un todo cultural después de construir ese, por así decir, mundo “bárbaro” único, cuyo rasgo distintivo fundamental era la ausencia de un lenguaje común con la cultura antigua.<sup>24</sup>

Sin embargo, lo que desde el punto de vista interno de la cultura parece sin orden y organización, tiene su propio orden, ya que la esfera de la no cultura es un espacio de otras culturas. Como entre ambos conjuntos hay un continuo flujo de información, deben existir mecanismos para organizar la información proveniente del exterior, para transformar lo externo en interno. Esa información del exterior es necesaria para la vida de la cultura; es, en general, la fuente de la novedad y de la innovación; la cultura se nutre de su complemento, se alimenta con los elementos de la no cultura (es decir, de otras culturas). Pero, al mismo tiempo, la no cultura también se alimenta por la esfera de lo organizado; incluso podemos decir que es la reserva de ésta, pues cuando un elemento cultural pierde su función o su significado (es decir, se hace obsoleto, se gasta), sale de la esfera de la cultura para permanecer como reserva en el espacio de la no cultura.

La esfera de la cultura es un sistema autoorganizado, se ordena o se organiza ella misma. La autoorganización consiste en la emergencia de nuevas estructuras y formas de comportamiento

---

<sup>24</sup> Iuri M. Lotman, “Acerca de la semiosfera”, en *La semiosfera 1*, op. cit., p. 29.

en los sistemas abiertos fuera del equilibrio, como es el caso de las culturas. La introducción del más simple mecanismo de descripción sirve para aumentar el grado de organización. En el sistema de la lengua, un pequeño grupo de sus elementos funciona como metalenguaje descriptivo; ese grupo, reducido en tamaño y que se ha especializado para la descripción, es la gramática de esa lengua. En otros sistemas, como el de la literatura y de las artes en general, cada época produce obras, las artes poéticas que funcionan como un conjunto de preceptos que dicen cómo son y cómo deben ser las obras en ese momento. En todas las áreas de la esfera de la cultura existen áreas que se convierten en modelos para la organización de otras áreas. Pero la manera más general de introducir orden es por medio de ciertos textos que se convierten ellos mismos en modelos para la producción de otros nuevos; son los metatextos que, además de textos, son programas o conjuntos de instrucciones para la producción de otros textos; este fenómeno ocurre porque esos textos encarnan la visión que tiene la cultura de sí misma. Los manifiestos, las artes poéticas y algunos prólogos son tipos de textos que funcionan como principios organizadores que ordenan ya sea la esfera de la cultura en su totalidad, ya sea alguna de sus áreas.

Aunque ya se ha dicho, hay que destacar que el proceso de organización se realiza internamente, sin ninguna intervención del exterior: las culturas se autoorganizan. Pero tal autoorganización ocurre no de un modo unilateral ya que, al mismo tiempo que existe una tendencia ya sea al orden, a estar organizadas o a la estabilidad, está presente la tendencia opuesta: hacia el cambio, la transformación y la introducción de lo nuevo. Si no existiera esta tendencia contraria, las culturas dedicarían una gran cantidad de energía o de información sólo para la organización y aumentaría considerablemente la redundancia, lo que, en consecuencia, les quitaría capacidad productiva. Para evitarlo, es necesario limitar las fuentes de orden, contener dentro de cierto margen el conjunto de elementos usados para la descripción, y sustituir regularmente los metatextos.

La esfera de la cultura es dinámica, pues allí está presente la transformación, la innovación; la dinámica es producto de la intervención de variados mecanismos. Uno de los principales es la oposición entre lo externo y lo interno; es éste, de hecho, el responsable por la identidad cultural, el que constituye el “nosotros”, el que responde a la pregunta primordial de qué somos o quiénes somos; el “nosotros” se construye en oposición al “ellos”; no se trata sólo de dos grupos separados de personas, sino de dos actitudes diferentes: vinculación y antipatía, confianza y sospecha, seguridad y miedo, colaboración y competencia. La oposición entre “nosotros” y “ellos” se presenta

como la distinción entre estar dentro y estar fuera del grupo; ambas actitudes son inseparables; no puede haber un sentimiento de pertenencia sin el de exclusión y viceversa. Los dos miembros de la oposición se complementan y condicionan mutuamente, y ambos adquieren significado a partir de esa oposición. “Nosotros” y “ellos” sólo pueden entenderse como términos que van juntos, en su conflicto.<sup>25</sup>

Esta oposición es una herramienta para trazar la carta de nuestro mundo, el marco que asigna a los otros sus lugares en ese mapa. Ambos grupos, “nosotros” y “ellos”, derivan sus características y matices emotivos de su mutuo antagonismo, el cual define ambos lados de la oposición; cada lado obtiene su identidad del hecho mismo de estar comprometido en un antagonismo con el otro lado. Lo externo es precisamente “esa oposición imaginaria que el grupo necesita para tener identidad, cohesión, solidaridad interna y seguridad emocional. [...] Si el grupo de afuera no existiera, habría que inventarlo en beneficio de la coherencia e integración del grupo que debe postular un enemigo para fijar y defender sus propios límites y asegurar la cooperación interna”.<sup>26</sup> Somos “nosotros” sólo en la medida en que hay “ellos”,

---

<sup>25</sup> Zigmunt Bauman, *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 44-45.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

grupo de personas que comparte una característica: no son “uno de nosotros”; sin esa línea divisoria entre los dos grupos no se explica nuestra identidad.

La oposición nosotros-ellos es fundamental para el establecimiento de una cultura; es también el primero de los mecanismos de la dinámica; ésta es resultado de la atracción de elementos de una esfera a la otra, a la migración de lo externo hacia el interior y a la expulsión de lo interno. En realidad, no son opuestos sino complementarios; tampoco sus componentes son fijos: un elemento puede ser parte del sistema en un momento dado y en el siguiente dejar de pertenecer a él, o al contrario. Pero también hay otros mecanismos del dinamismo que son internos a la cultura. En primer lugar, el espacio semiótico no está organizado de manera homogénea, no está igualmente ordenado en todas sus áreas. Esta heterogeneidad se define tanto por la diversidad de elementos como de sus funciones. Los lenguajes que lo llenan son variados y se relacionan unos con otros a lo largo del espectro que va desde la mutua y completa capacidad de traducción hasta la total imposibilidad.<sup>27</sup> Ese espacio se organiza de manera dispar, pues incluye formaciones nucleares y formaciones periféricas; esto es particularmente evidente en los lenguajes artísticos, complejos y heterogéneos por naturaleza, que incluyen elementos relativamente independientes desde el punto de vista estructural y funcional.<sup>28</sup> La interacción entre esas formaciones es fuente de dinamismo.

---

<sup>27</sup> Iuri M. Lotman, *Universe of the Mind... op. cit.*, p. 125.

<sup>28</sup> Iuri M. Lotman, “Un modelo dinámico del sistema semiótico”, en *La semiosfera II*, *op. cit.*, p. 76. “El espacio semiótico se caracteriza por la presencia de estructuras nucleares (con frecuencia varias) con una organización manifiesta y de un mundo semiótico más amorfo que tiende hacia la periferia, en el cual están sumergidas las estructuras nucleares”. Iuri M. Lotman, “Acerca de la semiosfera”, en *La semiosfera I*, *op. cit.*, p. 29. Estas formaciones periféricas pueden ser no lenguajes completos sino fragmentos de éstos, incluso textos aislados; al intervenir como ajenos al sistema, esos textos realizan la función de catalizadores en el mecanismo total de la cultura.



Entre los núcleos y las periferias existen también continuos desplazamientos. En ocasiones, el orden del núcleo hace que se ignoren las zonas periféricas puesto que en éstas hay un mayor desorden, al grado que se llegan a considerar como exteriores al sistema. En las formaciones nucleares hay un mayor grado de organización, allí están los lenguajes más desarrollados y con más fuerte estructura, mientras que las periferias están menos sujetas a las normas, incluso los textos allí producidos pueden llegar a impugnar las normas. En las formaciones periféricas pueden acumularse formas que en un principio son subordinadas pero que, posteriormente, pueden volverse dominantes y desplazarse al núcleo. Son ésas las áreas de mayor movilidad; la periferia es el lugar donde surgen los nuevos lenguajes, donde aparecen las vanguardias, porque las normas son más flexibles. El intercambio constante entre el núcleo y la periferia es uno de los mecanismos de la dinámica estructural.<sup>29</sup>

La cultura está en permanente contacto con el mundo exterior y mantiene con él un continuo flujo de intercambio; este flujo determina la dinámica y el ritmo de sus cambios. Los miembros de una cultura dada saben que existen otras culturas diferentes; el orden al que tiende una cultura parece muy frágil y vulnerable, pues es sólo uno entre muchos posibles; no se sabe si es el correcto o el mejor y eso produce incertidumbre. La presión para adaptarnos a las normas va acompañada de esfuerzos por desacreditar o denigrar las normas de otras culturas, que se presentan como ausencia de cultura, como “bárbaros”. De ahí surgen las distinciones entre “nosotros” y “ellos”, entre “aquí” y “allá”, entre “adentro” y “afuera” como las más decisivas que las culturas establecen y promueven; con ellas se trazan los límites del territorio.

El intercambio con el mundo exterior, es decir, con las otras culturas, se realiza por medio de mecanismos que reciben las

---

<sup>29</sup> Iuri M. Lotman, “Un modelo dinámico del sistema semiótico”, en *La semiosfera II*, op. cit., pp. 76-77.

informaciones del exterior bajo la forma de textos. La constante circulación de textos es posible gracias a la asimetría de la estructura semiótica que produce el traslado de tales textos de un sistema de codificación a otro. De la misma manera se produce un intercambio de metatextos y de códigos, que circulan de una región de la cultura a otra.<sup>30</sup> El espacio de la cultura se caracteriza por la asimetría, fuente del desequilibrio. El número de lenguajes de todo el conjunto de la cultura aumenta con el transcurso del tiempo,<sup>31</sup> y el valor y la posición de cada uno de ellos dentro de ese espacio también están sujetos a un proceso de transformación, siempre está en movimiento constante. En este espacio semiótico hay una constante renovación de códigos, de lenguajes sociales o generacionales, o simplemente de la moda. Si cualquier lenguaje, para existir, tiene que estar inmerso en el espacio semiótico y sólo funciona en interacción con él, por tanto, el más pequeño mecanismo, la unidad de semiosis, no es cada lenguaje separado sino el espacio semiótico total; esto es resultado del desarrollo de la cultura, pero es también su condición.

En los sistemas complejos actúan multitud de agentes; la mera riqueza de sus interacciones promueve la organización sin intervenciones externas. Los ejemplos están en todos lados: para satisfacer sus necesidades individuales, las personas se organizan en estructuras económicas por medio de millones de actos individuales de intercambio; las células en un embrión en desarrollo se organizan de manera tal que unas se convierten en células musculares, otras en neuronas, etc.; los pájaros en vuelo se adaptan a las acciones de sus vecinos y se organizan en una bandada. Los organismos se adaptan continuamente unos a otros a través de la evolución y se organizan en ecosistemas delicadamente armonizados. En todos los casos, los agentes, para sobrevivir,

---

<sup>30</sup> Iuri M. Lotman, "Asimetría y diálogo", en *La semiosfera* 1, *op. cit.*, p. 57.

<sup>31</sup> Cada cultura posee sus formas de producir nuevos lenguajes; este hecho lo observamos en nuestra época con la gran cantidad de nuevos lenguajes artísticos.

actúan de manera que sobrepasan su simple individualidad y adquieren propiedades colectivas como la vida o la conciencia.<sup>32</sup>

Se dice que los sistemas complejos son adaptativos porque no sólo responden pasivamente a los acontecimientos sino que asumen un papel activo. También se dice que son disipativos porque son sistemas abiertos que mantienen su coherencia porque envían al exterior lo que ya no tiene función o significado, sea energía, materia o información; para no empobrecer el sistema, lo perdido se compensa por medio de un flujo desde el exterior. Es la causa de que los sistemas estén en continuo cambio y transformación: nunca son los mismos sino siempre otros, en un proceso permanente de autocreación.

Cada sistema consiste en una red de componentes, que también son sistemas y que se afectan mutuamente; cada uno de ellos con muchos agentes que actúan en conjunto y que no están controlados por un centro; no hay un elemento que controle a los demás, sino que los patrones de comportamiento coherente de la totalidad surgen por la interacción, la competencia y la cooperación entre sus partes. Los sistemas humanos, las culturas, son cada vez más complejos ya que se requiere un cierto umbral de complejidad para evolucionar hacia niveles más altos; hay una espiral de cambio que acelera la tasa de complejidad y de incertidumbre. La complejidad crea más complejidad, pues, mientras más diversas, diferenciadas y organizadas son las culturas, más complejas son. Esto tiene como consecuencia que requieran mayores cantidades de energía o de información para mantener su coherencia, diferenciación y organización.

El espacio de la cultura, espacio heterogéneo, con diversidad de elementos y de funciones, es el sistema complejo por excelencia; está formada por estratos que se desarrollan a diversa velocidad, de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios subsistemas con diferentes velo-

---

<sup>32</sup> Un ejemplo evidente es el comportamiento de las masas descrito por Elías Canetti en *Masa y poder*.

ciudades. Muchos de ellos chocan entre sí y modifican su aspecto y su órbita, lo que origina que el espacio esté lleno de fragmentos de variadas estructuras, los cuales conservan la memoria de la totalidad de manera que, aunque entren en otros espacios, pueden reconstituirse.<sup>33</sup>

El hecho de que los lenguajes que lo llenan tengan ritmos diferentes hace que surjan en distintos momentos o que estén vigentes también en momentos diferentes; pero estas disparidades de tiempo y de ritmos no son directamente responsables del carácter heterogéneo, puesto que si imaginamos un modelo de espacio semiótico en el cual todos sus componentes hubieran surgido al mismo tiempo y que funcionaran a ritmos similares, incluso así no se tendría una estructura uniformemente codificada sino un sistema con todos sus atributos. Por ejemplo, si pensamos hipotéticamente en la modernidad como un espacio donde sus componentes funcionaran al mismo ritmo o que hubieran nacido en el mismo momento, no podríamos entenderlo como homogéneo, puesto que entre sus distintas áreas (literatura, economía, política, arquitectura, etc.) no habría equivalencias semánticas sino sólo correspondencias y similitudes, parecidos de familia. En una modernidad así concebida (que de ninguna manera se ajusta a la situación real), también allí los diferentes lenguajes funcionan con sus propias velocidades y en tiempos que no necesariamente coinciden. La modernidad arquitectónica, por ejemplo, puede no ser contemporánea con la modernidad literaria, mientras que con otras áreas puede tener alguna correspondencia temporal. Un corte sincrónico no puede dar una imagen fiel de la modernidad que incluya todas las formas que le pertenecen, sino que requiere tener en cuenta un período histórico relativamente amplio.

Un modelo más acorde con los procesos reales tiene que tomar en cuenta que la modernidad coexiste en el espacio de la

---

<sup>33</sup> Iuri M. Lotman, *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 26 y 159.

cultura con otras estructuras, algunas contemporáneas, otras anteriores, que incluso pueden provenir de la antigüedad. En todas las etapas de desarrollo de una cultura están presentes textos que provienen de lugares o épocas muy lejanas; y no sólo están presentes textos sueltos sino capas culturales completas, que afectan de variadas maneras la imagen de la cultura estudiada. Por tanto, en cualquier momento de la vida de una cultura, en cualquier corte sincrónico, existen simultáneamente diferentes lenguajes en conflicto; algunos textos pueden estar incrustados en otros, de modo que sus códigos subyacentes pueden estar parcial o totalmente ausentes.

Desde este punto de vista es, por lo menos ambiguo, plantear la cuestión de la evolución en cualquiera de los campos de la cultura puesto que, en cada uno, todos sus elementos están correlacionados de forma dinámica y en continua transformación. Todo sistema dinámico está inmerso en un espacio y coexiste con otros sistemas igualmente dinámicos, para usar la metáfora de Lotman, con “meteoros singulares” que son fragmentos de estructuras destruidas. Esto quiere decir que las estructuras no sólo están sometidas a sus propias leyes de desarrollo, sino que también se halla expuesta a colisiones con otras estructuras culturales.<sup>34</sup> Muchos textos pueden morir y después volver a la vida como cuando lo pasado de moda vuelve a ser moderno; otros pueden venir de otras culturas o de otras épocas, incluso muy remotas, y seguir desempeñando un papel como factores vivos en la cultura nuestra. De allí que todo lo contenido en la memoria cultural se considere, directa o indirectamente, como parte de la sincronía de una cultura. La irregularidad de la organización interna del espacio sígnico se determina porque, al ser heterogénea por naturaleza, desarrolla sus regiones con diferente velocidad. Los diversos lenguajes operan en tiempos distintos y con ciclos de diferente magnitud,<sup>35</sup> lo que ocasiona que no haya sincronía en los procesos resultantes.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>35</sup> Iuri Lotman, “Acerca de la semiosfera”, en *La semiosfera 1, op. cit.*, p. 31.

Ante la diversidad de lenguajes que ocupan el espacio de la cultura, la circulación de información supone un sinnúmero de traducciones internas. Es ésta una manifestación de la asimetría de la cultura. La traducción es un mecanismo que consiste en expresar algún contenido de un sistema o de un lenguaje en otro; es la manera de lograr su comprensión. Como los distintos lenguajes no tienen una correspondencia semántica mutua, se requiere la traducción, por lo cual siempre hay generación de información nueva.

La asimetría aparece principalmente entre el centro y la periferia; en el centro están los lenguajes más desarrollados, con mayor organización estructural. En primer lugar está allí, estrictamente regulada, la lengua de la cultura. Este sistema es importante, ya que si ningún lenguaje (incluido el verbal) puede funcionar sin estar inmerso en el espacio general de los signos, ninguna cultura puede existir sin la presencia de la lengua y su núcleo organizador. Además de ésta, el espacio de la cultura está lleno de muchos otros lenguajes, con variadas bases materiales y grados de organización, que pueden tener diferentes niveles de funcionamiento.

Un sistema semiótico llega a su punto de máxima organización cuando es capaz de describirse a sí mismo; es cuando se escriben las gramáticas, cuando se codifican las costumbres y las leyes, cuando se explicitan las normas y las reglas que gobiernan una cultura. Cuando esto ocurre, el conjunto está más organizado, más ordenado, pero debe pagar un precio, ya que pierde potencial de desarrollo dinámico, pues se comienzan a agotar las reservas internas de indeterminación, que son la fuente de la flexibilidad. La autodescripción es la respuesta a la amenaza de pérdida de unidad y definición, debido a que la diversidad cultural puede llevar a la desintegración.

Puesto que la descripción trae consigo un aumento en la medida de organización, la autodescripción de tal o cual sistema semiótico, la creación de una gramática de sí mismo, es un poderoso medio de

autoorganización del sistema. En ese momento de la existencia histórica del sistema semiótico se segrega un sublenguaje (y un subgrupo de textos) que es considerado como metalenguaje para la descripción del sistema por él mismo.<sup>36</sup>

Ese momento en la historia de la lengua española se inició con la publicación de la gramática de Nebrija, su primer metalenguaje descriptivo. También aquí la descripción es una auto-descripción y el metalenguaje no proviene del exterior, sino que es parte del sistema. Sin embargo, a medida que aumenta el nivel de organización, el sistema va perdiendo capacidad productiva hasta llegar al caso extremo en el que el metalenguaje se hace tan rígido que casi deja de estar en relación con los sistemas semióticos que quiere describir. La autodescripción, junto con otros aspectos, configuran la tendencia hacia la uniformidad, la estabilidad, la búsqueda de rasgos que la definan y que aseguren su identidad; pero en todo momento se encuentra simultáneamente la tendencia opuesta hacia la diversidad, hacia el incremento del número de sistemas, hacia el multiculturalismo o poliglotismo. En toda cultura siempre aparecen estas tendencias simultáneas mutuamente opuestas.

Todo individuo, en tanto miembro de una cultura particular, observa en su comportamiento cotidiano lo que prescriben las reglas de esa cultura; ese comportamiento cuenta o tiene validez sólo si se corresponde con dichas reglas; pero si se desvía, entonces no existe o no tiene significado. Las reglas y normas configuran la imagen de su mundo, la cual es percibida por los contemporáneos como la realidad; y lo es en la medida en que se aceptan las reglas y normas vigentes. Sin embargo, esta situación es más compleja, puesto que la relación entre las normas y la imagen real de la vida cotidiana es menos directa, ya que tales normas sólo funcionan estrictamente en el núcleo, mientras que fuera de él tienen un modo de operar más laxo. Muchos fenómenos

---

<sup>36</sup> Iuri Lotman, "Un modelo dinámico del sistema semiótico", en *La semiósfera* II, *op. cit.*, p 68.

culturales pueden no estar encuadrados en esa imagen ideal y, por tanto, desde ese punto de vista no pueden ni siquiera existir. Fuera del estricto ámbito de las reglas o del metalenguaje descriptivo, en el mundo real, aparecen tendencias que no son propias sólo de las periferias sino que pueden estar en todos los niveles del espacio semiótico donde participan en intensos diálogos entre sus elementos.

El espacio de la cultura es al mismo tiempo desigual y unificado, asimétrico y uniforme; formado por estructuras en conflicto, también lo está por el acuerdo. Su autodescripción presupone la aparición de la primera persona gramatical plural, el “nosotros”. Uno de los primeros mecanismos semióticos para conseguir la unificación es la presencia de la frontera, definida como el límite exterior de la forma de la primera persona. Siempre el espacio “nuestro” es armónico, seguro, organizado, etcétera. Al contrario, el espacio otro, el de “ellos”, es territorio hostil y desorganizado. Toda cultura tiene en sus orígenes la división del mundo en espacio propio y espacio ajeno, y esta división binaria puede ser interpretada de acuerdo con una tipología particular; así, una frontera puede dividir el mundo en pueblos agricultores y pueblos nómadas, o separar el mundo de los vivos del de los muertos; puede ser una división política, religiosa o de otros tipos.

En el centro del espacio cultural están situados los sectores que se organizan de manera más rígida y que se establecen como los reguladores; por ese hecho son menos dinámicos y flexibles, incluso incapaces de desarrollo. Pero en las periferias, las relaciones entre los procesos y las normas son más laxas; debido a eso son las zonas de mayor dinamismo semiótico, el campo de tensión donde surgen nuevos lenguajes y los géneros más revolucionarios. Generalmente, en esas áreas nacen las vanguardias, que comienzan como rebelión contra las normas, pero que después se aceptan y se convierten en un fenómeno central al dictar las leyes que dominan todo el espacio cultural.

Los puntos más activos para los procesos de semiotización son las fronteras. Esta noción es ambivalente porque una frontera



es algo que al mismo tiempo separa y une; es el límite de una cultura, pero puede pertenecer al menos a dos culturas. La frontera es un elemento mediador, es el lugar donde lo externo se convierte en interno, es el mecanismo que traduce textos extraños y los convierte en propios. De hecho, la noción más común que tenemos del proceso de la traducción es que es una transformación de textos de una lengua; es decir, de la lengua de una cultura a la lengua de otra; esta idea es sólo un caso particular de la noción más amplia de traducción intercultural.

El sentido común nos lleva a pensar la frontera como un lugar concreto; aunque si el espacio mismo de la cultura es una abstracción, sus límites también son abstractos. La frontera se usa en matemáticas como conjunto de puntos que pertenecen simultáneamente al espacio interior y al espacio exterior; de allí el símil de la frontera semiótica como conjunto de “filtros”, o traductores, por los cuales un texto que proviene del exterior se traduce a otro u otros lenguajes.<sup>37</sup> Estrictamente hablando, la frontera como división entre espacio interno y externo es una simplificación, ya que todo el espacio interior está surcado de límites que no sólo separan una cultura de las otras, sino que también hay fronteras entre los textos y entre los lenguajes de una sola. El espacio interno de cada área, de cada lenguaje, tiene su propio yo semiótico, el cual se realiza con una estructura similar a la del espacio total; por tal motivo, puede decirse que la relación entre el todo de la cultura y sus partes es de autosimilitud. Las diferentes fronteras que atraviesan el espacio semiótico crean un sistema de múltiples niveles; así, cada mensaje que circula en cualquiera de sus áreas debe cruzar fronteras y niveles, debe ser traducido o transformado varias veces y en cada etapa se produce un mensaje nuevo, por lo que el proceso de generación de información crece como una bola de nieve.

Todo límite, toda frontera, tiene una función de filtro; es como la membrana externa de una célula, o la que limita la biosfera en

---

<sup>37</sup> Iuri Lotman, “Acerca de la semiosfera”, en *La semiosfera* 1, *op. cit.*, p. 23.

el planeta, zona que hace posible la vida: sirve para controlar, para filtrar lo de afuera, y esta función se realiza de diferente manera en los distintos niveles. En el nivel más amplio, la frontera de la cultura filtra lo proveniente de otras culturas; las trata como textos en un lenguaje ajeno y los convierte en textos de algún lenguaje propio; con ello da estructura a lo externo. Esta frontera que separa el mundo de la semiosis de la realidad exterior, es penetrable y es constantemente atravesado por incursiones de elementos provenientes de la no cultura, es decir, de otras culturas, que irrumpen y llevan consigo su dinámica; estos elementos transforman el espacio, aunque al mismo tiempo sean transformados según las leyes locales. Al mismo tiempo, el espacio semiótico continuamente expulsa elementos internos y hasta estratos culturales enteros.<sup>38</sup> Al entrar al espacio semiótico, los elementos de las otras culturas dejan de ser externos y encuentran un nombre y un lugar en su nuevo espacio. Pero puede suceder también que la intrusión sea tan enérgica que entre, no un elemento, sino un lenguaje completo y que forme, con el lenguaje en el que irrumpe, una compleja mezcla o lo elimine completamente.

Todos los procesos semióticos que se realizan en las fronteras, en esos lugares donde hay mayor actividad semiótica, están sometidos a constantes invasiones del exterior, y esto trae como consecuencia inevitable una tendencia al multiculturalismo, que se manifiesta en todos los ámbitos y en todos los lenguajes. Como la frontera es parte del espacio de la cultura, es parte del “nosotros” creado internamente; pero no hay un “nosotros” sin haber al mismo tiempo un “ellos”, que es también un producto interno; por tanto, la cultura crea su propia organización interna, pero también su concepción de lo externo y desorganizado. El “nosotros” depende del “ellos” y viceversa, ambos se necesitan para existir; por ello el borde de la cultura, la frontera, es un lugar de incesante diálogo. El diálogo ocurre porque las culturas

---

<sup>38</sup> Iuri M. Lotman, *Cultura y explosión*, op. cit., p. 160.

no están inmersas en un espacio amorfo o salvaje, sino rodeadas por otras culturas, que tienen su propia organización, aunque desde el interior de la primera no lo parezcan. El diálogo es un intercambio constante de información, y se manifiesta, en primer lugar, como la búsqueda de una lengua común.<sup>39</sup> Los conflictos conducen, eventualmente, a la creación de una cultura nueva en la que los componentes pueden participar sobre bases de igualdad.

La frontera es un lugar de una intensa actividad de traducción y, por tanto, de diálogos, que es su mecanismo. La condición para el diálogo es la asimetría, la diferencia entre las estructuras semióticas de los participantes, pues, como dice Lotman, un diálogo sin diferencias es inútil pero, si la diferencia es total, el diálogo es imposible.<sup>40</sup> Otra condición para el diálogo es el interés de los participantes y su capacidad para vencer barreras semióticas y crear situaciones propicias para que pueda darse. Un rasgo del carácter dialógico de las culturas es que el flujo de información aparece siempre ritmado por turnos, por segmentos en los que los participantes se alternan; esto puede verse en situaciones que involucran no sólo individuos sino culturas. Un ejemplo del carácter poroso de las fronteras y de cómo la absorción de textos está ritmada por turnos es la de la cultura de la península italiana en la Europa anterior al Renacimiento.<sup>41</sup>

Con las invasiones de hunos, germanos, vándalos, godos, francos, longobardos, árabes, magyares, normandos, etc., la península itálica perdió todo vestigio de vida civilizada y sólo sobrevivieron de manera aislada ciertos puntos, tales como las fronteras con el territorio franco y con el Languedoc. Durante esos siglos, las fronteras de la península se abrieron para recibir textos, entre otros, la poesía lírica de los trovadores y las reglas del amor cortés, por lo que allí se comenzaron a escribir canciones

---

<sup>39</sup> Iuri M. Lotman, *Universe of...*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>40</sup> Iuri M. Lotman, *Cultura y...*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>41</sup> Iuri Lotman, *Universe of...*, *op. cit.*, p. 166.

y poemas en provenzal; también recibió la poesía épica de las regiones francesas, las formas hispano-árabes a través de Sicilia, y las tradiciones grecobizantinas por la frontera oriental. La absorción y combinación de estos textos dio por resultado un periodo de actividad productora único en la historia que convirtió la península en un caudal que inundó todo el continente: el Renacimiento. A partir de entonces, la frontera se hace transparente en sentido inverso y la cultura de la península asume el papel de emisor: artistas y artesanos se esparcieron por todo el continente europeo, pero no sólo ellos, sino también banqueros, joyeros, cardenales, etcétera. Fue tan poderoso este flujo que abarcó los periodos renacentista y barroco. En épocas posteriores, otras regiones asumieron el papel de hablantes: Francia, que había absorbido todas las corrientes, especialmente la reforma proveniente de Holanda y Alemania, pero también la filosofía empirista y la ciencia newtoniana de Inglaterra, el humanismo italiano, el manierismo y el barroco español, asumió ese papel durante la Ilustración, mientras que Alemania lo hizo en el siglo XIX.

### Referencias

- BAUMAN, Zigmunt (1994). *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- BENVENISTE, Émile (1978). *Problemas de lingüística general*, México: Siglo XXI.
- BERTALANFFY, Ludwig von (1979). *Perspectivas en la teoría general de los sistemas*, Madrid: Alianza Universidad.
- BOGATYREV, Petr (1977). "Folk Song from a Functional Point of View", in I. R. Titunik, *Semiotics of Art. Prague School Contributions*, Cambridge: MIT Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. "Costume as Sign", in I. R. Titunik, *Semiotics of Art. Prague School Contributions*, Cambridge: MIT Press.
- DOUGLAS, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: SIGLO XXI.

- EVEN-ZOHAR, Itamar (1990). "Polysystem Studies", *Poetics Today. International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication*, vol. 11, núm. 1.
- GOODENOUGH, Ward H. (1964). "Cultural Anthropology and Linguistics", in D. H. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*, Nueva York: Harper and Row.
- KROEBER y KLUCKHOHN (1952). *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers, vol. 47, Cambridge.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1970). *Antropología estructural*, Buenos Aires: EUDEBA.
- LINTON, Ralph (1970). *Cultura y personalidad*, México: FCE.
- LOTMAN, Iuri M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Cátedra/Universitat de Valencia.
- \_\_\_\_\_ (1996). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Madrid: Cátedra/Universitat de Valencia.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ et al. (1973). "Theses on the Semiotic Study of Cultures", in Van der Eng y M. Grygar (eds.), *Structure of Texts and Semiotics of Culture*, La Haya/París, Mouton.
- WALDROP, Michel M. (1992). *Complexity. The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Nueva York: Touchstone.
- WHITE, Leslie (1975). "El concepto de cultura", en T. S. Kahn, *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Barcelona: Anagrama.