

Los márgenes, las orillas, los bordes.

Tópicos del Seminario, 29.

Enero-junio 2013, pp. 109-125.

Fronteras naturales/fronteras culturales: nuevos problemas/nuevas teorías

Silvia Barei

Universidad Nacional de Córdoba

En el complejo mundo que habitamos, de libros, ideas, palabras, máquinas que hablan y escriben, y de entornos naturales devastados, el conocimiento realmente empieza desde nuestra perplejidad.

En *Figuras de lo pensable*, Cornelius Castoriadis señala lo que para él constituye una de las cuestiones políticas fundamentales del presente: “¿Podrá sobrevivir la sociedad viéndose amenazado el tipo antropológico que ha sido consustancial a su nacimiento y a su desarrollo?” (1994: 24).

La pregunta, perfilada en el siglo xx, tiene una gran vigencia, pues desde entonces ya se advertía que vivimos en sociedades montadas sobre estructuras de violencia permanente, que las formas de poder no coinciden con la idea que nos hemos formado del progreso, y que la explotación y dominación del hombre se traduce también en el uso abusivo que hacemos de la naturaleza.

El mundo en el que nos movemos es una dimensión construida, creada en relación con nuestra comunidad sociocultural y con nuestro entorno natural mediante interacciones primordiales para la vida individual y social. Por eso, como especie, debemos aceptar nuestra responsabilidad por habernos separado

de la naturaleza y por haber tramado la radical diferenciación entre “ambas culturas”.

Sin embargo, para bien y para mal, desde que el hombre comenzó a fabricar herramientas, buscó emanciparse del mundo natural construyendo un hábitat que le fuera más favorable. Así, cruzó fronteras y erigió otras nuevas.

Al paso de los siglos empezamos a enemistarnos con ese mundo natural, de modo que hoy es necesario repensar cómo nos relacionamos con los ecosistemas.

Todas estas controversias han producido una oleada de pensamiento crítico y también han abierto un espacio para nuevos saberes —por lo tanto, de nuevos lenguajes y nuevos bordes teóricos— interesados en encontrar respuestas a nuestros problemas más acuciantes y proponer soluciones.

En esta búsqueda teórica destacan tres campos en los que la articulación naturaleza/cultura se ha vuelto a pensar con renovados ánimos: la ciencia, la filosofía y el arte, vistos no como ámbitos separados, sino en sus posibilidades de vinculación desde un lugar dialógico fecundo para un pensamiento complejo (Morin, 2004).

Desde este enfoque, los lenguajes filosóficos, de la ciencia y el arte se hermanan, a través de un esfuerzo teórico como el que la semiótica de la cultura (Escuela de Tartu) ha emprendido, para pensarlos de un modo transversal.

La hipótesis central es que tanto los modelos científicos, como los filosóficos y los artísticos, producen e incrementan el conocimiento del mundo y ayudan a construir un modelo de realidad (Lotman, 1995).

Desde la descripción del dinamismo de las culturas y hacia fines de los años ochenta, Lotman piensa que la cultura puede ser representada como una estructura que, inmersa en un mundo externo a ella, atrae ese mundo hacia sí y lo expulsa, reelaborado por su propia lengua.

Este mundo extrasemiótico que una cultura vernácula percibe como caos, también está organizado, sólo que sus leyes son des-

conocidas por esta última. Para Lotman, en el momento en que los textos de esta lengua externa son introducidos en el espacio de una cultura receptora, sobreviene el quiebre de las fronteras, el complejo fenómeno de “la traducción”: la necesidad de decir al otro y, al mismo tiempo, la imposibilidad de hacerlo. De esa misma forma hemos actuado con respecto a nuestras “traducciones/apropiaciones” del mundo del afuera; en este caso, los otros sujetos, las otras culturas, o los entornos naturales.

Lotman murió en 1993, pero la escuela que él fundó ha profundizado sus interrogantes y continuado su senda teórica. Actualmente, Kalevi Kull, uno de los integrantes de la Escuela de Tartu, se pregunta qué diferencias hay entre el espacio físico y el espacio semiótico, porque cualquier objeto puede ser estudiado tanto física como semióticamente. El mismo Kalevi supone que en este doble lugar se insertan los estudios de ecología, cuando afirma que “Hay una ecología que ha sido desarrollada como ciencia natural, de acuerdo con un modelo moderno de la ciencia [...] Y hay una ecología que incluye el sentido y el valor” (2007: 75).

Esta última puede pensarse como una eco-filosofía (Deleuze-Guattari), una bio-semiótica (Sebeok) o una ecología semiótica (Nöth; Kull).

Entre las nociones *semiosfera* y *biosfera*,¹ Kull ubica la *ecosfera*: concepto semiótico que permite estudiar los problemas ambientales fuera de la oposición naturaleza/cultura. Y es aquí donde cobra importancia la noción de frontera: “A nosotros —escribió hace unos años refiriéndome a los estudiosos del discurso— no nos compete estudiar los problemas ambientales,

¹ La cultura, en cuanto totalidad compleja, y los modos de interacción de los textos entre sí y con los contextos, han sido definidos por Lotman conforme la categoría teórica de *semiosfera* (por analogía con el concepto de biosfera introducido por V.I. Vernadski. (1995: 22). Al igual que en la biosfera (“dispuesta sobre nuestro planeta, abarca todo el conjunto de la materia viva”), en la semiosfera domina la idea de *conjunto* y *transformación*, y se entiende como un espacio semiótico fuera del cual la semiosis es imposible.

sino el modo en que los modelos culturales interpretan (traducen/confrontan) el mundo natural” (Barei, 2012).

Si me cito es porque, de algún modo, estas reflexiones son una continuación de ese trabajo cuyos primeros esbozos me condujeron a pensar la posibilidad de articulación entre naturaleza y cultura en clave semiótica.

El nuevo campo que a partir de la década de 1980 comenzó a llamarse *biosemiótica* no se desarrolla desde la semiología saussureana, sino más bien desde la semiótica de Charles Sanders Peirce, quien expuso la idea de que todo el universo “está impregnado de signos”.

Por esos años surgió el trabajo de Thomas Sebeok y de la Escuela de Tartu. Primero Jacob von Uexküll y luego Kalevi Kull, elaboraron la idea de que cualquier entorno biológico o cultural está compuesto de signos, de cuya articulación y significado depende la supervivencia de las especies.

Von Uexküll es quien piensa que la *Imwelt* (mundo interior) de un organismo está adaptada para interpretar la *Umwelt* (mundo-ambiente) de una manera específica y, por lo tanto, genera relaciones complejas entre ellos. De cierto modo, podemos decir que nuestro organismo, particularmente nuestro cerebro, está adaptado o condicionado culturalmente para establecer relaciones y efectuar interpretaciones, interviniendo todo el tiempo de una manera creativa —más que mecánica— en la definición de su esfera ambiental. Como señala Agamben a propósito del concepto de *Umwelt*:

No existe un bosque en cuanto ambiente objetivamente determinado; existe un-bosque-para-la guardia-forestal, un bosque para-el-cazador, un bosque para-el-botánico, un bosque para-el leñador y en fin, un bosque de fábula en el que se pierde Caperucita Roja (2002: 47).

Si un animal identifica a un objeto que se mueve, como su amenaza o como su presa, de esta interpretación dependerá su supervivencia: será un cazador o será un cazado. Asimismo, si un nativo percibe a un extranjero como su amigo o como su ene-

migo, de esta interpretación dependerán las posibles relaciones interculturales e intersubjetivas (culturas en conflicto/culturas empáticas). Pero así como hay leyes del comportamiento y del lenguaje que están internalizadas biológica y culturalmente y permanecen supeditadas al hacer de los sujetos, hay también nuevos acontecimientos que producen nuevas estructuras. Por tal razón, es posible decir que estos acontecimientos constituyen una “reinterpretación” de los sistemas modelizantes primarios, una “colisión de signos” y, en consecuencia, una renovación estructural.

En este sentido, tanto la *Umwelt* como el contexto cultural determinan los límites de la comprensión de lo que se percibe del afuera. El animal podría también comportarse de una manera impredecible —digamos, por ejemplo, que podría intentar aparearse con otro espécimen y provocar un cambio genético; el sujeto que una comunidad ha catalogado como enemigo podría convertirse en una conquista amorosa y transformar las leyes culturales (normas predecibles —una prohibición— y normas nuevas —convertidas en aceptación).

Los especialistas en biosemiótica supusieron, discutiendo el trabajo de la semiótica de la cultura, que el lenguaje humano no es el primer sistema modelizante a través del cual conocemos el mundo (si bien es el sistema humano por excelencia), sino que es el organismo, el cuerpo, los sentidos la constitución psicobiológica, lo que en primera instancia percibe el mundo del afuera —dato crucial para la supervivencia de cualquier animal, desde un protozoo a un primate, incluido el ser humano. Justamente en relación con lo humano, cito a Sebeok:

sólo los homínidos poseen dos repertorios de signos que se sostienen mutuamente, el no verbal o zoosemiótico y otro, sobreimpreso, el verbal o antroposemiótico. Este último es el que los investigadores rusos llaman primario, pero que en verdad es filogenéticamente tanto como ontogenéticamente secundario con respecto al no verbal (2001: 145).

Por su parte, la ecosemiótica considera que los modelos de la semiótica de la cultura pueden ser aplicados al estudio de los sistemas biológicos, ya que las culturas definen su propio entorno o esfera ambiental (Kull, 1998: 26).

Estos teóricos están desarrollando un campo interdisciplinario en el que la semiótica clásica se cruza —hace frontera— con las ciencias de la vida para ocuparse de las “situaciones universales de comunicación que competen a todas las formas de vida” (Pain, 2002: 755). Es decir, se analiza la vida en el marco de una semiótica y una retórica que hacen de lo biológico y lo cultural su punto de encuentro y su zona de conflictos.

(Entre) fronteras naturales/culturales

Para evitar la dicotomía implícita en este subtítulo, pensamos un “entre” o un tercer lugar, un “entre” espacio semiótico/espacio no semiótico. En la distinción entre un adentro y un afuera, hay un tercer elemento: la frontera.

¿Qué es el afuera o el espacio extrasemiótico? Podríamos decir con Bajtín que es “el otro”, lo “ajeno”, el mundo exterior respecto a una semiosfera; “el reino de los elementos caóticos, desordenados”, señala Lotman (1995: 27). Podría pensarse también que en realidad es un espacio “otro” donde se codifican de modo diferente el mundo y los textos. Por lo tanto, lo que importa no es sólo la existencia de uno y otro espacio, de un adentro y un afuera, sino el “hecho mismo de la presencia de una frontera” (1995: 29), es decir, de una zona sometida a leyes de intercambio y traducción.

Las fronteras marcan siempre una tensión recíproca entre el adentro y el afuera. Por ello Lotman tiene clara conciencia de que

Tanto la historia de la autodefinición cultural, la nominación y el trazado de las fronteras del sujeto de la comunicación, como el proceso de construcción de su contraparte —del ‘otro’—, son uno de los problemas fundamentales de la semiótica de la cultura (1995: 74).

La frontera no es —como se piensa usualmente— una zona de exclusiones donde se filtra o limita la penetración de lo externo, ni es tampoco una especie de “tierra de nadie”, sino un umbral en que se negocian procesos de integración, un lugar “bilingüe” que promueve adaptaciones, reelaboraciones y traducciones que reterritorializa un colectivo muy complejo.

¿Qué es esto otro? Sería factible hablar de “otro” cultural, que varía según el tiempo y las sociedades (mujeres, esclavos, indios, gauchos, negros, gays y lesbianas, drogadictos, locos, travestis, exiliados políticos, etc.). En muchos momentos de nuestra historia, las mujeres, los negros y los aborígenes fueron discriminados por su pertenencia a un mundo que se consideraba un “afuera cultural”, incluso inferior, y por sus contactos con lo natural: la tierra, la sangre, los animales, lo indomesticable, la ferocidad, etc.

Hay también un “otro” natural semiotizado negativa o positivamente desde parámetros culturales (los animales, las plantas, los espacios intersticiales o tenebrosos, los bosques, los lagos, las cavernas, el espacio interior o exterior al planeta tierra, etc.).

Si pensamos, por ejemplo, en algunos textos culturales como el mito, el folklore, la narración oral, ciertas fiestas populares, podemos advertir de qué manera el hombre resolvió desde el fondo más oscuro de los tiempos este conflicto. En muchas mitologías hay figuras que articulan esta relación. Hadas, gnomos, *triksters*, faunos, ninfas, sirenas, monstruos de diversa índole, árboles y plantas con forma humana, los cuales constituyen una frontera semiótica que trueca el reino de lo natural en un mundo significante y significado.

Del mismo modo, podemos ejemplificar con textos de la cultura contemporánea en que lo humano, en su naturaleza biológica, está sometido a fuertes intervenciones modelizantes —tanto de carácter natural como artificial— que se explican ya sea por su concreción científica como por su eficacia estético-existencial. Lo “más que humano” (para decirlo con palabras de Nietzsche), o lo post-humano (Santaella, 2004) se ha hecho una realidad:

intervenciones genéticas, implantes biónicos, robots, cirugías, *cyborgs*, y los cuerpos “interfaceados” en el arte, muestran visiones ya sea confortables o apocalípticas de nuevas formas de subjetividad, de esteticidad y de socialidad.

Podríamos decir que se ha producido un nuevo relato que sustituye al mito de la génesis bíblica por el de la intervención fáustica del hombre en su propia naturaleza. Estas nuevas prácticas sobre el mundo biológico imponen:

[...] rupturas asinformantes —de denotación, de connotación y de significación— a partir de las cuales un cierto número de eslabones semióticos [...] son el centro de una *proto-subjetividad* [...] adyacente a las pulsiones instintivas y a un imaginario corporizado (Guattari, 1996: 56-57).

Indudablemente, estas figuras casi contrapuestas (lo animal/lo maquínico/lo humano) son generadoras de semiosis, y la fascinación que ejercen sobre nosotros desde tiempos inmemoriales muestra en varios aspectos la manera en que se han asociado/disociado el mundo de la cultura y el de la naturaleza.

Está claro que es en el campo de la cultura donde se halla la clave para hablar de semiosis: la interpretación de los signos, la capacidad humana de darle significado al mundo y, a través de este significado, de ideologizarlo; en una palabra, de entenderlo en términos políticos.

Es insoslayable que el primer universo de la semiosis radica en el mundo natural, en lo que Bajtín llamaba “lo dado” (1989), que no es algo inerte sino que también puede elaborar interpretaciones.

Los animales y las plantas son capaces de entender determinados signos. Sabemos que si a una planta se le acerca fuego se retrae. ¿Sería posible entonces, estudiar como parte de las *semióticas del miedo* (Lotman, 2008) este comportamiento?

Sabemos que si a un gato le acariciamos la cabeza comenzará a ronronear. ¿Por qué no estudiar como parte de la *semiótica de la afectividad* este comportamiento? (Rosa, 2006).

La mayoría cree que al menos una vez algún animal doméstico lo ha “convencido” de ejecutar determinada acción, como abrir la puerta. En consecuencia, ¿por qué no estudiar estas acciones como parte de las *formas retóricas de la argumentación*?

Sin embargo, y a pesar de que anteriormente señalamos la posibilidad del mundo natural de interpretar signos y más aún, de transformarlos, no puede hacerse una traslación directa al mundo de la cultura. La distancia entre el miedo, la afectividad, los modos de argumentación de animales y plantas con respecto a lo humano, se explican por la “distancia genética” —frontera que aún no terminamos de dilucidar— que nació hace seis millones de años entre simios antropomorfos y *homo erectus*, luego *homo habilis*, *homo ergaster* y finalmente, *homo sapiens*: “Éramos negros, longilíneos, con la cabeza redonda. Respecto de los otros homínidos de la época teníamos el aspecto de jovencitos crecidos un poco rápido. Pero éramos despiertos, organizados y quizá crueles” —relata el antropólogo italiano Franco Capone (2010).

Luego vinieron la palabra, los rituales y la religión, complejos textos culturales que harían sentirnos superiores a otros seres de la naturaleza y, por encima de todo, diferentes. En realidad, la diferencia fundamental radica en lo que el investigador italiano llama “despiertos”: comenzamos a tener un comportamiento creativo, diferente. A decir de Lotman, “cuando apareció el hombre, debe haber parecido un animal loco, y yo supongo que ésta es la razón por la que esta criatura débil pudo sobrevivir y matar animales mucho más grandes. Ellos no eran capaces de predecir su comportamiento” (cit. por Kull, 1999: 124).

Se sabe que nuestro cerebro es mucho más complejo que el de otras especies, de allí se explica también las operaciones más complicadas que cuando el hombre se define como especie puede realizar, comenzando por la posibilidad del lenguaje articulado que engendra nuevos sistemas de relaciones con el entorno. Las otras dos funciones centrales de nuestro cerebro son la constitución de la memoria y, basada en ella, la capacidad de creación

(nuevas ideas, objetos, teorías, imaginarios) que hace que permanentemente cambien los lenguajes de nuestra cultura y cambie además la forma en que nos percibimos a nosotros mismos en relación con un “otro” (sujeto, máquina, naturaleza).

Los lenguajes de la cultura no sólo “hablan” sino se transforman, ya sea porque caen en desuso, porque se modifican sus usos culturales, o porque son susceptibles de ser interpretados de manera distinta. También los lenguajes de la naturaleza cambian. De algún modo se vuelven obsoletos cuando ya no son necesarios para la supervivencia. Podríamos mencionar innumerables ejemplos de esto. Pero no cambian según el mecanismo cultural de las nuevas legibilidades, sino según el mecanismo biológico de los nuevos desafíos del entorno.

Imaginarios corporizados

Suele pensarse que las fronteras son un lugar de diferencias y exclusiones. Hemos dicho que es posible suponerlas también, al modo lotmaniano, como zonas de tránsito, traducción e intercambio de información. Como “entre” o como orilla en la que se semiotiza y se traduce al lenguaje de la propia cultura aquello que viene de un afuera (ya sea cultural o natural).

Si *orilla* tiene un pasado etimológico común con *orden*, tal como señalan Imboden y Filinich en la presentación de este volumen, hay aquí un nuevo orden o más bien un orden “otro” que se abre paso transformando la información y, debido a ello, también modifican los textos de las culturas.

Nuestra pregunta más importante en este dominio puede formularse así: ¿cuál es la relación entre experiencias culturales, organización biológica y manifestaciones del lenguaje?

En el caso de los humanos, hay siempre y desde antes del nacimiento un primer diálogo de los cuerpos con el entorno. Los bioretóricos se ocupan fundamentalmente del cuerpo humano, entendiendo, por ejemplo, que “los significados corporales se construyen según una lógica metafórica [...] ya que lo no verbal

irrumpe continuamente a través de las sinuosas olas del lenguaje” (Flekenstein, 2006: 772).

Me parece conveniente ofrecer aquí un simple ejemplo tomado de una nota periodística. El titular señala lo siguiente: “Piden hasta 10 años de prisión para los miembros de la banda de los disfraces” (*La Voz del Interior*, Córdoba, 2 de noviembre de 2011). Cabe preguntarse: ¿en qué consisten los disfraces de una banda delictiva? En dos tipos de disfraces: unos remitían a la cultura (los ladrones se disfrazaban de bomberos o de oficiales para entrar a las casa), y otros a la naturaleza (se disfrazaban de animales para asustar a la gente y también para robar).

¿Signos del cuerpo o el cuerpo como signo? Signos culturales que corporizan imaginarios diferentes: convencen por la violencia o persuaden por la información equívoca. Es notable que incluso los apodos de los miembros de la banda aluden a esta conexión que hace todo el tiempo la cultura de la vida cotidiana y más específicamente del orden de lo popular, a sobrenombres vinculados con el mundo animal: dos de ellos se mencionan como la *Perra Arias* y el *Ratón Gallardo*.

En el ejemplo expuesto, la noción retórica clave es la mimesis; en los cuerpos disfrazados se lee una narrativa dispuesta para simular una realidad otra. El ardido para delinuir se presenta como la construcción de un orden retórico que pone el acento en la semejanza y la repetición de gestos tanto culturales como naturales. Ahora estamos usando categorías retóricas para explicar un comportamiento social, cuya base es el principio de analogía.

Tal como dice Pain: “At the heart of both semiotics and rhetoric is the notion of resemblance. How close is the sign to the referent (original) and how much does the argument resemble the probable in experience or in authority, or indeed in Nature” (2009: 504). Desde que el hombre es hombre, es decir, desde que una clase de homínidos se bajó de los árboles y comenzó a caminar de manera erguida, la mimesis y su otra forma retórica más compleja, el camuflaje, le sirvió como estrategia de super-

vivencia. Tal vez lo copió primero de algún otro animal, y luego lo perfeccionó mediante su desarrollo cognitivo.

La mimesis, lo que Gabriel Tarde llama “las leyes de la imitación”, constituye para animales y humanos un modo de definir su hacer en relación con su entorno, sea éste natural o social:

The social being, in the degree that is social, is essentially imitative, and the imitation plays a role in society analogous to that of heredity in organic life or of that of vibration among inorganic bodies (s/f.:11).

Si prestáramos atención a este modo de funcionamiento de la mimesis como estrategia cultural, rápidamente encontraríamos diversos textos culturales para ilustrar estos usos.

Otras noticias periodísticas no sólo dan cuenta de una estrategia que el mundo de la cultura tomó de la naturaleza, sino de un estado de nuestra cultura: “Ladrón se disfrazó de madre” (*La Voz del Interior*, 12/07/2012); “Se disfrazó de médico para robar en una gomería” (*La Voz del Interior*, 12/07/2012); “Eran delincuentes comunes los que llevaban uniforme policial” (*Clarín*, 2/08/2012); “El camuflaje los denunció” (*Revista Viva*, 10/06/2012).

Claro está que ya Aristóteles había advertido que las leyes de la imitación son propias del comportamiento humano y, por lo tanto, de sus invenciones imaginarias; desde entonces esta categoría de profusa tradición se discutió ampliamente a lo largo de los siglos hasta encontrar su fórmula inversa: “No es el arte el que imita la naturaleza, sino que ésta imita las formas del arte” (Oscar Wilde). Aunque cualquiera de las dos posiciones puede ser defendida, por ahora no me detendré en ellas —ya que las formas miméticas y de camuflaje requieren una investigación de mayor alcance—, sino en los lugares en los que naturaleza y cultura se traducen.

Este lugar que hace las veces de bisagra se encuentra expuesto en otros textos de la cultura: el mito, la literatura, el cine, la historieta y los videojuegos, por citar sólo algunos. Si la figura del ladrón mostrada en las noticias se puede considerar como

liminar y antiheroica, y si recibe una sanción social negativa, esto no sólo se debe a la acción punible, sino porque el recurso a tretas del mundo natural/animal es considerado inferior a lo humano. El mito heroico permite reflexionar sobre la pervivencia de ciertas retóricas y la transformación de la figura del héroe representado en la literatura actual, a la vez que su aparición en otros textos de la cultura en donde los héroes, pensados desde la técnica (robots, *cyborg*, figuras de lo posthumano), apuestan a una construcción apocalíptica de un futuro en el que el hombre ha destruido la naturaleza, al propio planeta y ha devenido un sujeto moldeado por intervenciones tecnológicas.

Un ejemplo de innegable actualidad está expuesto en la película *Batman, el caballero de la noche asciende*, que juega justamente en ese límite en que lo humano, máquina, héroe y antihéroe se conjuntan. Ni los humanos son humanos en un sentido clásico, ni los héroes/antihéroes lo son en el sentido mítico positivo/negativo.

Entonces el vínculo humano-natural-construido —como aspectos modelizantes— es central en el texto filmico; cuerpos intervenidos por la técnica, submundos y ciudades en altura: alguien en las alcantarillas, otros seres que vuelan.

La figura de la antítesis se deconstruye, ya que las modelizaciones de lo “escondido” desarticulan el *afuera/adentro* y el *arriba/abajo*, y desarrollan en el texto la idea de cómo el sujeto está “envuelto” por el espacio (*Umwelt*), pero no en un sentido pasivo sino que produce en él, historias de distinta índole.

Hay una relación dinámica entre sujeto-espacio-narración. Adentro y abajo parecen no lugares, es decir, lugares en los que no ocurre nada, pero en realidad son “lugares dentro de lugares”, o más bien formas de habitar, concretas y abstractas a la vez. Concretas: tanto el submundo de los excluidos por violencias sociales como el de los ricos autoexcluidos por rechazo a la “realidad”. Abstractas: porque crean relatos, definen historias colectivas desde un *locus* individual que se arma con la retórica del Apocalipsis y la violencia: no hay naturaleza, no hay tejido

social, no hay sentido. El diálogo de los cuerpos con el entorno no hace más que reafirmar el lugar del desplazado, del criminal, del héroe individualista o ausente.

Podemos entender entonces que no sólo el campo del saber complejo, sino el arte en general, el cine, los videojuegos, las series televisivas y también la literatura, han ocupado el lugar para pensar la articulación cultura–naturaleza incorporando en su posibilidad de “desorden creativo” aquellas figuras que el “orden de la cultura”²² ha expulsado de sus sistemas.

Acaso están elaborando una reflexión en clave ético-política que nos permita proponer, más allá del criterio que calcula réditos y beneficios, un proceso de enriquecimiento para nuestras comunidades donde el futuro de la investigación fundamental y del arte puedan volver a conectar territorios existenciales —tanto culturales como naturales— y puedan ser tomados en cuenta por las lógicas multivalentes de una ecología compleja.

En ocasión de una visita del filósofo Giacomo Marramao a la Universidad de Córdoba, le escuchamos decir:

Cuando yo hablé con el biólogo Stephen Jay Gould —el principal investigador post darwiniano del siglo pasado, fallecido a los 61 años, en 2002— le pregunté cuáles eran las principales diferencias entre la perspectiva de Darwin y la suya, a lo que me contestó: la de Darwin es una perspectiva más o menos lineal: hay algunas premisas y luego evolución. Hay, por ejemplo, los primates, y luego evolución; en cambio en la mía, en mi visión, hay un elemento de contingencia.

Es decir, si nosotros planteáramos en un mapa todas las precondiciones necesarias para volver al momento primigenio

²² Desde el punto de vista tipológico, sostenemos que en las culturas prevalecen o se superponen cuatro órdenes retóricos: el mitológico, el artístico, el científico y el orden de la cotidianidad, los cuales por su modo de funcionamiento, constituyen una dimensión fundamental de la cultura con su universo propio y sus modos particulares de expresar las subjetividades colectivas (Barei-Molina, 2008).

de la historia del *homo sapiens*, no lograríamos el resultado esperado. Esto es: si reproducíramos un millón de veces el mismo mapa, con todas las precondiciones relevadas, la convergencia puntual no se produciría nuevamente, pues hay un acontecimiento contingente que siempre escapa a la planificación.

La historia estructura, pero al mismo tiempo demanda que haya un acontecimiento, un algo inesperado. “Por eso la historia está tan estrechamente vinculada a nosotros mismos, a nuestra capacidad de ser enteras, profundamente sujetos” (2012: 45).

Referencias

- AGAMBEM, Giorgio (2002). *Lo abierto, el hombre y el animal*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- BAJIN, Mijail (1989). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BAREI, Silvia (2012). *Culturas en conflicto*. Córdoba: Ferreyra.
- _____ y MOLINA AHUMADA, Pablo (2008). *Pensar la cultura I. Perspectivas retóricas*. Córdoba: Ferreyra/UNC.
- _____ y ARÁN, Pampa (2006). *Texto/Memoria/ Cultura. El pensamiento de Iuri Lotman*. Córdoba: El Espejo.
- _____ y PÉREZ, E. (comp.) (2007). *El orden del mundo y las formas de la metáfora*. Córdoba: UNC [col. “Lecturas del mundo”].
- CAPONE, Franco (autum 2010). “Antenati in galleria”, en *Preistoria. Le origini dell'uomo*. *Revista Focus Extra*, núm. 47. Italia: Gruner/Mondadori.
- CASTORIADIS, Cornelius (1999). *Figuras de lo pensable*. Valencia: Fróñesis.
- FLECKENSTEIN, Kristie (2006). “Bodysigns: a Biorhetoric for change”. En Vandenberg, Peter (ed.). *Relatios, Locatios, Positions. Composition Theory for Writing Teachers*. Urbana/NCTE.

- GUATTARI, Felix (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- KULL, Kalevi (1998). “Semiotic ecology: different natures in the semiosphere”, en *Sign System Studies*, 26:344-371. Estonia: University of Tartu.
- _____ (1999). “Toward biosemiotics with Yuri Lotman”, en *Semiotics*, núm. 127-1/4. Estonia: University of Tartu.
- _____ (2007). “Semiosfera y ecología dual: paradojas de la comunicación”. En MACHADO, Irene (comp.). *Semiotica da cultura e semiosfera*. Brasil: FAPESP.
- _____ (2001). “Towards biosemiotics with Yuri Lotman”, en *Semiotica* 127-1/4, pp. 115-131.
- LOTMAN, Iuri (1995). *La semiosfera I*. Valencia: Frónesis.
- _____ (2000). *La semiosfera III*. Valencia: Frónesis.
- _____ (2001). *The universe of mind*. IB Tauris and Co. New Cork.
- _____ (octubre 2008). “La semiótica del miedo”, en *Revista de Occidente*, núm. 329. Madrid: Fundación Ortega y Gasset.
- LOTMAN, Mihail (2008). “Umwelt and semiosphere”, en *Revista Sygn Sistem Studies*. Estonia: Tartu.
- MARAN, Timo (2007). “Towards an integrated methodology of ecosemiotics: the concept of nature-text”, en *Sign System Studies*, núm. 29.1. Estonia: University of Tartu.
- MARRAMAO, Giacomo (2012). Conferencia Inaugural. II Congreso Internacional de Ecolenguas. UNC/Facultad de lenguas. [CDRom].
- MATURANA y VARELA (2007). *Árbol del conocimiento*. Barcelona: Lumen.
- MORIN, Edgar (2004). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2009). *El método. La humanidad de la humanidad*. Madrid: Cátedra.

- NÖTH, Winfried (2001). “*Ecosemiotics and semiotics of nature*”, en *Sign System Studies*, 29(1). Estonia: University of Tartu.
- PAIN, Stephen (2002). “Biorhetorics: an introduction to applied rhetoric”, en Revista *Sign Systems Studies*, vol. 30-2. Estonia: University of Tartu.
- PERC, Jerzy (2002). “¿En qué medida la semiótica es puente de unión entre la naturaleza y la cultura?”, en MAESTRO, J. (comp.). *Nuevas perspectivas en semiología literaria*. Madrid: Arco.
- ROSA, Nicolás (2006). *Relatos críticos. Cosas, animales, discursos*. Buenos Aires: Arcos.
- SEBEOK, Thomas (2001). *Signs: an introduction to semiotics*. Toronto: University of Toronto Press.
- TARDE, Gabriel (1903). *The Laws of Imitation*. Traducción de E.C. Parsons con introduction de F. Giddings. New York: Henry Holt and Co.
- THAGARD, Paul (2010). *La mente. Introducción a las ciencias cognitivas*. Madrid: Katz.
- VON UESKÜLL, J; (2010). *A foray into the worlds of animals and humans*. Minnesota/London: University of Minnesota.