

[Original]

Semiótica de la cultura y retórica del cuerpo: puentes disciplinares desde/sobre América Latina

ANA INÉS LEUNDA

Centro de Investigación Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba (CIFYH – UNC)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Argentina
✉

Resumen: En este trabajo, reflexionamos sobre la labor de Iuri Lotman y sus postulados sobre una semiótica de la cultura, pues consideramos que resultan válidos para estudiar textos / culturas que reconstruyen la frontera indígena / occidental en América Latina. A su vez, atendemos la posibilidad de incluir al cuerpo como sistema modelizante que participa en la construcción de sentidos junto con la lengua (o idioma) y los textos complejos de las culturas. Para ello, consideramos actuales lecturas de los postulados lotmanianos (fundamentalmente, la de Katya Mandoki y Silvia Barei), que nos permiten hipotetizar sobre una perspectiva retórica para pensar la relación cuerpo/cultura. Con respecto a la frontera indígena/occidental, indagamos textos editados en el contexto del Vº Centenario del llamado «descubrimiento de América» que nos permite reconocer una zona tensiva que construyó de manera dispar los sucesos de 1492, actualizándolos en relación con 1992 y evidenciando la filigrana compleja de la memoria cultural. La pregunta central que nos guía es de qué manera una semiótica de la cultura y sus derivaciones más actuales hacia una retórica del cuerpo pueden servir para reflexionar sobre las tensiones culturales latinoamericanas discutidas en 1992.

Palabras clave: Frontera – Memoria – Texto – Retórica.

[Full Paper]

The Semiotics of Culture and the Rhetoric of the Body: Disciplinary Bridges from/to Latin America

Summary: In this paper we seek to reflect on Yuri Lotman' theory and his ideas on a Semiotics of culture because we believe that they are valid to study texts / indigenous cultures in Latin America. Besides we think about including the body as a modeling system that participates in the construction of meaning together with language as well as the complex texts of cultures. To do this, we consider the current readings of Lotmanianpostulates (mainly the work of Katya Mandoki and Silvia Barei) that allow us to hypothesize about a rhetorical perspective to think about the body / culture relationship. In connection with the indigenous / western border, we studied texts published in the context of the Vº Centenary of the so-called "Discovery of America" that allow us to recognize a tensive scenario on which the events of 1492 were unevenly constructed, updating them in relation to 1992 and highlighting the complex filigree of cultural memory. The central question that guides us is how a semiotics of culture and its latest branches that lead to a rhetoric of the body can serve to reflect on the Latin American cultural tensions discussed in 1992.

Key words: Border – Memory – Text – Rhetoric.

Introducción

La semiótica de la cultura postulada por Iuri Lotman [1922-1993] ha recibido diversos grados de atención en el campo académico de Occidente. En general, la labor de este pensador ha sido estudiada en conexión con el grupo Tartu-Moscú y en relación con la semiótica rusa del siglo XX (el Formalismo, la Escuela de Praga y el círculo de Mijaíl Bajtín).¹ Sin desatender esta filiación epistemológica, nos interesa en esta oportunidad focalizar algunos conceptos que nos permiten trazar puentes disciplinares para pensar la relación cuerpo/cultura en el contexto de América Latina. Específicamente, buscamos reflexionar sobre las maneras como la frontera indígena/occidental fue discutida en el contexto del Vº Centenario del «descubrimiento de América», considerando que la modelización del cuerpo ocupó un relevante lugar.

Para ello, reflexionamos sobre la semiótica lotmaniana y nuevas articulaciones teóricas sobre el cuerpo y la retórica (Mandoki 2006, 2014; Barei 2008, 2014) al tiempo que indagamos una selección de textos que explícitamente buscan participar en el debate por el sentido de la conmemoración: tres ensayos editados en 1992 («La eminente fundación de América» de Edberto Oscar Acevedo, «Raíces ibéricas del continente americano» de Arturo Uslar Pietri y «La sombra de Inacayal» de Osvaldo Bayer) y la novela *Vigilia del Almirante* de Augusto Roa Bastos (1992). Estos textos ya desde una primera lectura evidencian una mirada dispar de la frontera 1492, no solo por la diferencia genérica (ensayo/novela) sino también por el punto de vista desde el cual la frontera es reconstruida, cuestión que sugiere la reflexión en torno a la tensividad de la memoria cultural.

Semiótica de la cultura y América Latina

Partimos de entender con Lotman que una cultura puede pensarse como una «inteligencia colectiva y una memoria colectiva» (1985 (1996):109), es decir, como un texto sumamente complejo que conserva datos previos y los transforma en cada presente, al tiempo que supone siempre un medio semiótico que lo hace funcionar. En diálogo con la noción de biosfera de Vernardski (entendida como una red que vincula el flujo biótico del planeta), Lotman precisa que este «medio semiótico» constituye una semiosfera, conformada por

¹ Pueden consultarse por ejemplo, los estudios de José Amícola (1997) de Pampa Arán y Silvia Barei (2002) Mancuso (2015) entre otros.

el fluir entre-textos y puede ser definida como aquel espacio fuera del cual es imposible lo social. Desde nuestra perspectiva, en 1492 dos semiosferas otrora incomunicadas comenzaban a vincularse de manera intensa ampliando las fronteras de lo decible y pensable.

La gran magnitud de la transformación nos permite pensar que ocurrió una explosión, entendida en términos lotmanianos como una situación intensamente caótica y conflictiva en la que también participó el azar. Lotman dialogó con el físico y químico I. Prigogine para pensar situaciones en las que sistemas informativos otrora inconexos comienzan a involucrarse y, en el presente de la mezcla, no es posible predecir cuál será el resultado final. Sin embargo, en la historia de las culturas se postula que, una vez pasado el momento de profundo desorden el suceso caótico es reconstruido de manera tal que la casualidad es anulada y los hechos se narran según una sucesión de causas y efectos. Aunque cada versión se construye como única posible, lo cierto es que cada presente afecta de manera intensa el modo como los hechos caóticos son reconstruidos. Esta perspectiva resulta para nosotros muy clarificadora del debate 1992 en el que múltiples versiones buscaban legitimar su propio orden de los hechos como el más válido.

En otras palabras, si pensamos 1492 como una explosión, podemos afirmar que no es posible «develar» lo que pasó, sino únicamente dar una versión. El carácter relativista de esta posición (que implica una concepción del tiempo con puntos de bifurcación no predecibles por ningún ojo humano) tiene como contrapartida la responsabilidad de aquel que busca conservar/modificar la memoria cultural. Es decir, al no haber una explicación «verdadera» (en términos absolutos) tampoco es posible escapar al margen de decisión implicado en la emisión de una opinión. Afirma Lotman: «La introducción del factor casual en el mecanismo de la causalidad representa un enorme mérito de I. Prigogine. Ella desautomatiza el cuadro del mundo» (1993 (1998):147). Si el mundo no es automático, el presente y futuro puede (al menos parcialmente) crearse. Los textos del Vº Centenario nos permiten realizar un corte al mismo tiempo diacrónico y sincrónico, pues aunque editados simultáneamente postulan una creación dispar del pasado, evidenciando la potencia política de la memoria cultural.

Iniciamos así nuestro recorrido, advirtiendo el contraste de tres «explicaciones»

de intelectuales² que a pesar de asentarse sobre la conocida metáfora del mestizaje varían de manera significativa.

En primer lugar, recuperamos la versión de Edberto Oscar Acevedo, quien afirma:

Las mujeres españolas eran todavía muy pocas, y en cambio abundaban las nativas. No es de maravillar que el mestizaje racial, en tales circunstancias fuera masivo desde el punto de vista biológico. A ello contribuyeron abusos y violencias, pero sobre todo costumbres sexuales que en las sociedades indígenas fueron muchas veces menos estrictas que en la tradición europea (Acevedo 1992:27).

Como se puede advertir, el mestizaje separa lo biológico de lo cultural aunque en ambos casos la frontera pasada se construye como una zona casi sin tensiones. La jerarquía que subyace a esta visión no se asienta en la diferencia corporal (racial y sexual) sino en el grado de desarrollo cultural que el autor destaca en el contraste. Tal como se advierte al articular esta cita con el resto del ensayo, la falta de relevancia de «los abusos y violencias» se entiende también por la mejoría general que desencadenó el arribo de Colón al continente: los indios eran como «niños o adolescentes merecedores de tutoría» (Acevedo 1992:21) y, en algunos casos, «sin experiencia de vida política o civil de alguna categoría» (*Ibíd.*). En consecuencia, puede deducirse que las indias «con laxas costumbres sexuales» mejoraron su condición «cultural» al vincularse con los «simples flamantes recién llegados que se asentaron en estas playas para arraigar» (*Ibíd.*:26). Así, la manera como se construye el pasado (1492) habilita un modelo de familia que se proyecta hacia la validación de un occidente heterosexual como patrón de conducta que se considera necesariamente mejor que las costumbres indígenas. Ello repercute en una posición conservadora que busca revalidar construcciones cristalizadas en la cultura latinoamericana, que habían ubicado al indígena en un lugar inferior, cuyo conocimiento ya había sido superado por occidente.

Arturo Uslar Pietri, por su parte, también reconoce un «mestizaje sanguíneo, que efectivamente existió. Los españoles fueron sin mujeres y se mezclaron con

² Nos referimos a los ya mencionados Edberto Oscar Acevedo [1936-2015] miembro de número de la Academia Nacional de Historia en Argentina y miembro de número de la Asociación Hispanoamericana de Historia; Arturo Uslar Pietri [1906-2001] escritor, periodista y político venezolano y Osvaldo Bayer [1927], escritor, periodista e historiador argentino.

las indias» (1992:105) que diferencia de «un proceso muy rico y mal conocido y estudiado: el mestizaje cultural» (*Ibíd.*). Esta distinción entre lo biológico y lo cultural lo acerca a Acevedo, sin embargo, se aleja de él al considerar que «el mestizaje cultural» incluyó una fuerte violencia iniciada por «aventureros» (*Ibíd.*) con iniciativa privada, que buscaban mejorar su situación económica y disputaban por ella con la corona. Fueron los descubridores-conquistadores quienes generaron las «guerras que ensangrentaron América» (*Ibíd.*:102). Luego de esa primera etapa, los mestizos comenzaron a unificar estas dos culturas enfrentadas, por ejemplo el Inca Garcilaso «está tan orgulloso de la sangre de su madre como de su condición de cristiano» (*Ibíd.*:107). Desde su visión, esta armonía mestiza sigue su curso y complejidad también en relación con las mujeres negras que incluso en el siglo XIX educaron a los «padres de la patria», como es el caso de Simón Bolívar (*Ibíd.*:106). En el presente (1992) las hostilidades entre España y América han sido superadas: «tenemos las mismas raíces y las mismas condiciones anímicas» (*Ibíd.*:110).

Podemos contrastar así dos visiones del mestizaje cultural: Acevedo focaliza en un proceso de mejoría para América y con pocos casos de violencia y abuso, en cambio Uslar Pietri da cuenta de una violencia gradual que inicia con la colonia y culmina con la creación de los Estados que siguen su propio desarrollo ya independientes de Europa. En el presente, el mestizaje carece de conflictos.

En discusión con estas dos posturas, reconocemos la posición de Osvaldo Bayer que también se basa en la metáfora del mestizaje, pero afirma la violencia como una constante en el vínculo América Latina / Europa.

No es —como se dice— que España y Portugal fertilizaron el continente. Al revés, la naturaleza de Indias mestizó en sus entrañas todo lo que ellos quisieron imponer con falo y pólvora y la cruz del sobrecogimiento. Superada la muerte hispana, el vientre de la mujer indígena transformó la vida y la hizo otra. Los García y los González pasaron a tener la piel y los ojos de los Moctezumas y los Atahualpas, para eterno presente de tiempo del cómitre y del constuprador. Y los desfloradores fueron vencidos y expulsados por sus hijos mestizos. Fue una doble victoria, fue una doble derrota. Y los hijos de la violación pasaron a ser legítimos en el idioma, la religión, las grandezas y las perversidades (Bayer 1992:30).

La violencia se focaliza como constante, incluso en el presente. En el período de conquista y colonización, la irrupción en el cuerpo de las indias/Indias inaugura

un mestizaje cuyo aspecto disfórico es el masculino (el falo, la pólvora y la cruz) y el eufórico es el femenino (cuyo vientre permite la vida a pesar de la imposición y la muerte). En este tercer ejemplo, la independencia no incluye una familia armónica, sino la ambivalencia de aquel criollo que se separa de España y conserva el idioma, la religión y algunas «perversidades». El vínculo presente sigue siendo conflictivo: «una madre patria que saca a puntapiés a sus hijos putativos que se le meten en la frontera, los sudacas» (Bayer 1992:31).

De esta manera, los tres ejemplos evidencian maneras dispares de ordenar los sucesos en causas-consecuencias que desatienden el efecto casual para priorizar modelos de memoria que incluyen la reconsideración de las jerarquías corporales/culturales. La india madre mejora su condición al vincularse al padre de sus hijos mestizos con lo cual se busca conservar un modelo de familia que anuda pautas sexuales y normas culturales en discusión en el presente. América ensangrentada, según la visión del segundo ejemplo, implica una visión tensiva del pasado que, sin embargo, luego se diluye en un mestizaje cultural que invisibiliza al otro pues en el presente la madre patria y sus hijos independientes ya son iguales. En cambio, el tercer caso busca validar positivamente la fuerza vital de la india que a pesar de la violación y la imposición religiosa pudo generar vida y cuyo carácter conflictivo siguió con los siglos perpetuándose en un presente que se debería modificar.

A partir de lo antedicho, consideramos que en 1492 se produjo una explosión semiótico-material de intensa conflictividad y tensión que en 1992 generó la producción de múltiples versiones en mutua oposición. En tal sentido, esta zona tensiva de la cultura comienza a mostrar la potencia política de la memoria cultural. Consideramos necesario, por un lado (apartado 2), revisar la dimensión corporal que subyace en estas discusiones, a partir de la recurrencia del mestizaje (en primer lugar la noción de raza y en segundo la de sexo que subyacen) que en 1992 responden en gran medida a la posibilidad que Occidente tuvo de revisar críticamente sus propios modelos de alteridad/identidad, en fuerte transformación a lo largo del siglo XX. Y, por otro (apartado 3), atender la dimensión retórico-cultural también sugerida por la metáfora cotidiana del mestizaje, para reflexionar sobre los límites y posibilidades de concebir un «cuerpo indígena». Ambos recorridos nos permitirán indagar la novela *Vigilia del Almirante* que complejiza de manera significativa la frontera corporal/cultural que nos convoca (apartado 4).

2. El cuerpo: críticas y exploraciones

A lo largo del siglo XX, la discusión en torno al cuerpo biológico como «objeto» (con órganos y sistemas como el sanguíneo, el respiratorio, etc.) fue cobrando centralidad. Las categorías de raza y sexo (que subyacen a la metáfora del mestizaje) pasan del margen al centro de la escena académica y política. Al respecto, la II Guerra Mundial puede pensarse como un hito que puso en evidencia de manera trágica la relación entre un saber pretendidamente objetivo y el poder que subyace en tal concepción. La «raza» fue discutida por las ciencias humanas (por ejemplo, Lévi-Strauss fue convocado en 1951 por la UNESCO (AAVV 2008) para desarticular el pensamiento racista)³ y en el campo de la biología también se cuestionó tal clasificación; por ejemplo, el biólogo Richard Lewontin (1991) afirma que la relación entre los genes y los rasgos fenotípicos, como el color de la piel o la forma del cabello es inexistente, pues hay mayor diferencia genética entre los miembros de distintas familias que entre miembros de diferentes «razas», lo cual implica el sin sentido de la clasificación.⁴

Por su parte, la noción de sexo, como rasgo «natural», vinculado al binomio masculino/femenino también dio lugar a fuertes transformaciones que articularon el campo académico y la participación política. Recordemos, por ejemplo, el *II sexo* de Simone de Beauvoir a mediados de siglo (1949), texto fundante que abre una discusión que sintetiza Donna Haraway (1991) desde una perspectiva interdisciplinar. Parte de lo biológico para dirigirse a lo sociológico y político, para proponer un «sistema sexo/género» definido como fragmentos de «procesos de modelización convencionales y políticos» (1991 (1995):218). Podríamos afirmar a partir de lo antedicho que el siglo XX implica una reconsideración de los patrones de conocimiento objetivo que habían regido con centralidad hasta el positivismo decimonónico. El carácter «natural» entendido como «inmodificable» se consideró un error y, por lo mismo, muchos estudiosos se distanciaron de las investigaciones de corte biologicista que, además, habían dado lugar a prácticas sexistas y racistas.

³ Entre otros, el postestructuralismo de Foucault en su seminario luego editado en español como *Genealogía del racismo* (1975) profundiza la reflexión sobre la sujeción racista de Occidente.

⁴ El debate está lejos de estar cerrado, puede consultarse la disputa entre el biólogo citado y Pinker (1999).

El debate del Vº Centenario es susceptible de ser leído en relación con el proceso de transformación del siglo XX, que implicó la reflexión crítica de Occidente sobre sí mismo. La posición de Acevedo busca no ser racista y diferencia raza de cultura, sin embargo, la subestimación del indígena se advierte por el «desarrollo cultural». Al mismo tiempo que el mestizaje (metáfora de la familia) implica un fuerte matiz conservador en el que un orden familiar alternativo (una mujer que no es madre, por ejemplo) no entra en la semiosfera de lo pensable. Uslar Pietri es menos conservador y Bayer, focalizándose en el dolor del otro y el enojo propio, toma una posición más crítica.

Es interesante pensar en la fuerza presente que tiene la memoria cultural, construida sobre las condiciones de posibilidad de una semiosfera espacio-temporal. Es decir, los debates sobre la valía de Occidente (como cultura que llegó a América en los barcos europeos) fueron posibles después de que el siglo XX discutiera la concepción de un yo-occidental necesariamente superior a todas las demás culturas del globo. Al respecto es interesante la labor de Todorov en *La conquista de América. El problema del otro* (1982) que puede pensarse como puerta de entrada a un debate que dejaba emerger tensiones de orden académico y político. Al tiempo que *Nosotros y los otros* (del mismo autor, 1989) implica una revisión de Occidente que se repliega sobre sí mismo para reflexionar sobre los modos como los pensadores franceses (siglos XVI-XX) construyeron al otro: no europeo, no blanco y no culto, con diversos matices de inferioridad. En relación con lo antedicho, la conmemoración del Vº Centenario permite advertir la pugna por la definición de una memoria posible y políticamente operativa para el presente de la discusión, en la que el cuerpo del otro racial y sexualmente marcado ocupó un relevante lugar.

Por su parte, numerosos estudiosos latinoamericanos también habían reflexionado de manera crítica con respecto a la oposición indígena/occidental y discutido la noción de mestizaje por considerar que no describía el conflicto de la frontera, al tiempo que la conexión entre ciencias biológicas y humanas fue también considerada errónea. En particular, Antonio Cornejo Polar (1998) discutió el sentido del mestizaje, no solo por concebir que amalgamaba un compuesto heterogéneo, sino también por ser negativo el uso de una metáfora proveniente de la biología. Uno de sus discípulos, Raúl Bueno Chávez al recuperar estos postulados afirmó con respecto al Centenario que nos ocupa:

Seamos realistas otros quinientos años de historia no van a diluir las diferencias culturales y raciales que esa heterogeneidad supone, sino que la van a descomponer en grado e influencia, a diversificar también y a ahondar en ciertos casos. De modo que no cabe confiarle al mestizaje la solución de tensiones y contradicciones de estos pueblos. Argumentar en ese sentido es supeditar a la naturaleza nuestras acciones políticas, y, con ello, postergar históricamente la verdadera integración de América Latina (Bueno Chávez 1994:24).

Si bien sus reflexiones pueden comprenderse en el contexto de un saber que necesitaba especificar su singularidad y fortalecer su fuerza política, consideramos que es posible rever la noción de «naturaleza» que subyace en la cita: ¿es necesariamente un mecanismo que dictamina pautas irrefutables para una sociedad que solo debe «descubrir las»? Resulta sugerente dialogar con Ilya Prigogine para quien concebir la naturaleza solo en relación con sus leyes y no incluir el caos y lo inesperado, implica entenderla como un interlocutor estúpido (pues el científico ya sabe de una vez y para siempre lo que ella le dirá). Por el contrario, para Prigogine la naturaleza es un espacio de exploración que el hombre nunca puede, de una vez y para siempre, predecir. El rasgo de predicción de la materia física y química está sujeto a las condiciones de laboratorio (que permiten separar y medir para obtener ciertos resultados y no otros), pero la naturaleza no opera de ese modo, pues lo regular es la afección entre los sistemas que trazan un futuro que excede cualquier pretensión absoluta de un investigador.

Nos interesa ahondar en esta perspectiva interdisciplinar que entiende la materia como una zona problemática que, por un lado, ubica al sujeto que conoce en un lugar subordinado al mundo cognoscible (ya no más antropocentrado) y, por otro, que insta a construir puentes de saber entre ciencias humanas, sociales y biológicas. Buscamos concebir al cuerpo como texto, cuya materialidad no necesariamente verbal, hace sentido en el contexto de una semiótica cultural. Un gemido, un grito, un ritmo respiratorio son marcas corporales que vale incluir en los procesos de semiotización cultural.

En los últimos años distintos autores han dialogado con la semiótica de la cultura lotmaniana para pensar la relación cuerpo, signo y cultura. Por un lado, la Universidad de Tartu ha desarrollado estudios en torno al carácter semiótico de la biología (por ejemplo, Kalevi Kull 2007), aunque esta línea de trabajo conduce a reflexiones en torno a la vida en términos de curvas estadísticas que

se alejan de nuestro propósito. Por otro, en América Latina, José Enrique Finol apuesta a la noción de corpósfera que es la parte de la semiosfera propuesta por Lotman que abarca «todos los signos, códigos y procesos de significación en los que, de modos diversos, el cuerpo está presente, actúa, significa» (2014:163). Apuesta sin dudas interesante, de la cual elegimos por el momento alejarnos pues desarrolla los aspectos corporales ligados a la fenomenología, en diálogo con Merleau Ponty, que nos lleva a una matriz filosófica no atendida en nuestra labor.

Nos interesa sí dialogar con la propuesta de Katya Mandoki (2006 y 2014), quien incluye al cuerpo como sistema modelizante de la cultura, en línea con la tesis de Thomas Sebeok (1991). Recordemos que este autor en diálogo contrapuntístico con la semiótica de la cultura, consideró que el cuerpo debía ser parte de los estudios semióticos junto con las lenguas y los textos complejos (los científicos o los artísticos). Como afirmó tempranamente Donna Haraway (1991 (1995):218), el problema de esta apuesta investigativa radica en la concepción del cuerpo como una red de células conectadas armónicamente (Sebeok (1991) y 1996), definición que desatiende la dimensión no solo histórica sino política de la corporalidad. Sin embargo, nos resulta interesante advertir que la división entre cuerpo biológico / práctica cultural, legible en los participantes del debate no es garantía de ausencia de racismos y sexismos, que se basan en retóricas de la conservación.

En esta discusión, consideramos que Mandoki actualiza la lectura de Sebeok, de modo muy sugerente para repensar los debates teóricos sobre el cuerpo-biológico de fines del siglo XX. Mandoki afirma que la *estesis* (como materialidad física y química) «permite comprender de manera mucho más concreta a qué nos referimos con la enigmática palabra "sensibilidad": es la condición de receptividad o porosidad, es decir, de membrana de todo ser vivo» (Mandoki 2006:14). Para nuestra labor, este puente teórico sirve para prestar atención a «las consecuencias que su condición de estesis le impone [al sujeto] como ser vulnerable y susceptible al placer y al dolor, apto para la fascinación y la repulsión, siempre en un contexto social» (Mandoki 2006:14).⁵

⁵ La relevancia de la vulnerabilidad del cuerpo en su intrínseca conexión con la conformación de la subjetividad, ha sido desarrollada en el último cuarto del siglo XX por los aportes de la feminista Judith Butler, quien recupera el problema de la materialidad biológica. Sobre los límites de la materialidad del cuerpo, el sexo y el discurso, puede consultarse *Cuerpos que*

Desde nuestra perspectiva, Mandoki nos permite definir un *cuerpo-sensible* que remite a la condición de materialidad porosa, al tiempo que involucra un desborde del sentido, pues implica sentir y significar al mismo tiempo. Años antes la autora ya había señalado que el *sentido*, a partir de su etimología afecta un campo semiótico muy amplio que incluye

(...) lo sensorial, lo sensacional, lo sensitivo, lo sensible, lo sentimental junto con lo sensual. El sentido es, pues, en todos sus significados, la materia prima de la sensibilidad. El sentido se da tanto en los órganos del cuerpo así llamados como en el sentido en tanto significado (Mandoki 1994:79).

El cuerpo así reconsiderado puede ser comprendido como una zona de frontera entre alteridades e identidades de la percepción, la lengua y la cultura, espacio de repetición, experimentación y transformación: querer distinguir de manera tajante lo intelectual de lo sensorial, decimos con Mandoki, es también querer separar «espíritu y materia» que puede ser indicador de «un miedo puritano a la vida» (1994:79).

A continuación, nos interesa reconsiderar al cuerpo-sensible (definido a partir de Mandoki) como parte de los sistemas que modelizan el mundo, en conexión específica con la frontera indígena/occidental convocada por el Vº Centenario.

3. Cuerpo indígena, límite y posibilidad

Partimos de recordar que la noción de *sistema modelizante* aparece tempranamente en el pensamiento de Lotman. Ya en 1967 lo define como «a structure of elements and rules of their combination, existing a state of fixed analogy to the whole sphere of the object of perception, cognition or organization» (1967 (2011):250). La relación entre la esfera de la percepción del objeto y el sistema modelizante implica una operación de «translate» (*Ibid.*:3) implícita: no hay copia sino una traducción. Esta operación de traducción es fundamentalmente paradójica con respecto al mundo o contexto, pues remite y no a la realidad y se evidencia de manera clave en el texto artístico que no necesita afirmar que dirá una verdad (en términos absolutos): “Emphasizing only one of these two inseparable aspects breaks the modelling function of art”

importan en el que reflexiona «sobre las maneras en que opera la hegemonía heterosexual para modelar cuestiones sexuales y políticas» (1993 (2002):14).

(Lotman 1967 (2011):250).

Así, la noción de modelización, aunque embebida de cierto carácter estructural (propio de la primera producción del autor), posee un potencial clave para abordar problemáticas de gran complejidad, como es el caso de América Latina en el que múltiples lenguas naturales (como el guaraní, el quechua, el mapuche y el español, sistemas modelizantes básicos) coexisten en el presente dando cuenta de múltiples maneras de habitar el mundo. La inclusión del cuerpo-sensible como sistema de modelización cultural, evidencia cierto grado de conflictividad al pensar en fronteras interculturales como las que nos ocupan.

Afirmamos esto en diálogo con antropólogos actuales, que han indagado los problemas de «traducir» el término «cuerpo» en culturas no occidentales, como las comunidades indígenas de América (Gutiérrez Estévez y Pitarch 2010). Al estudiar la entrada «cuerpo» en los primeros diccionarios bilingües de la conquista advirtieron ambigüedades, oscilaciones y múltiples contradicciones. Un caso muy interesante es el que ofrece Pedro Pitarch (2010) que estudia el primer diccionario bilingüe español/maya-tzeltal, llevado a cabo por Fray Domingo de Ara en el siglo XVI, en el que el término *bak'etal* se traduce como «cuerpo» o «carnal cosa». Sin embargo, esta aparente transparencia del término comienza a mostrar sus opacidades luego de la investigación:

(...) coincide aproximadamente con el cuerpo humano europeo, pero con algunas excepciones. No comprende los huesos, ni el cabello (junto con el resto del vello corporal), ni las uñas. Esto es porque por estas partes no circula la sangre (Pitarch 2010:178).

En este cuerpo, que el antropólogo traduce como *cuerpo-carne*, no hay distinción de sistemas (respiratorio, digestivo, circulatorio, etc.), sino que prevalece la interrelación entre ellos: en el cuerpo indígena la sangre vital está ligada tanto a la respiración como al alimento en circulación. Los animales también tienen cuerpo-carne que no incluye huesos, picos, pelaje, plumas, garras o uñas.

La complejidad del *cuerpo tzeltal* se adensa aún más, al ser puesto en relación con otro término que es *winkilel* y que está ausente en el diccionario de fray Domingo de Ara. Es una palabra que Pitarch traduce como *cuerpo-presencia* y remite a la apariencia de una persona, incluyendo el cabello, las uñas y los huesos: «es la figura, la forma corporal, el semblante, "la forma de ser", la forma

de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa» (Pitarch 2010:181). El verbo *win* está ligado a la posibilidad de ser percibido por los sentidos, «parece implicar una aparición, algo que no existía antes o más exactamente, que no era perceptible y que de pronto se vuelve presente» (*Ibíd.*). La raíz del término tiene un campo semántico muy amplio y parece derivar de un protomayense precolombino en el que el uso también estaba ligado a la idea de *poder*, en el sentido de:

(...) facultad de hacer cosas, y es comúnmente traducido por rostro, ojo, superficie, cuerpo, uno mismo (la forma reflexiva del pronombre personal), punta o extremo, fachada, envoltura y también máscara. Es decir, algo que es visto y a través del cual se ve o, mejor, sirve para ver (Pitarch 2010:183).

Como se puede advertir, la noción de cuerpo en el caso de comunidades como la maya-tzeltal se despliega en una complejidad tal, que los términos en español están muy lejos de poder dar cuenta. El cuerpo-sensible de raíz occidental al vincularse con los múltiples sentidos del doble cuerpo tzeltal que se vincula con una temporalidad cíclica alternativa, pues el cuerpo es un pliegue, una máscara o envoltura que permite «ver» la existencia en la tierra de un «alma divina» que luego se despliega al morir. La carne del cuerpo es un rasgo animal que no implica superioridad del hombre sino coexistencia en el mundo de los vivos, la apariencia es tan sagrada como la vida que fluye por un cuerpo sin órganos ni sistemas.⁶ No hay palabras en el español que permitan dar cuenta de esa sensibilidad alternativa que nos arrostran los pasados y actuales usuarios de la lengua maya-tzeltal. Podemos reconocer un fuerte espacio de lo indecible y de lo incomprensible. Modelizar un cuerpo indígena desde una voz en español es inevitablemente reconocer nuestra propia ajenidad con respecto a esas culturas. Los participantes del debate en torno al sentido del Vº Centenario también escriben en español y, al hacerlo, dicen y silencian, construyen una alteridad indígena tachada y un cuerpo de imposible decibilidad.

En este punto nos resulta fundamental incluir las reflexiones que Silvia Barei postula a partir de su diálogo con Lotman. Focaliza la dimensión retórica de

⁶ Gilles Deleuze (1988) desarrolla la potencia de «pliegue» como concepto que reconsidera los problemas de la escisión de la «materia» y el «alma» en el periodo Barroco, ello repercute en una problematización del concepto de «cuerpo» como «objeto o res extensa» («anatómico» y «pecaminoso»). Estas reflexiones dialogan con su labor previa «el cuerpo sin órganos» que desarrolló con Felix Guattari (1980).

todo proceso de semiosis cultural, entendiendo que existen mecanismos complejos de construcción del sentido que tienden a reproducirlo a partir de cuatro órdenes retóricos básicos: el arte, la ciencia, la mitología —señalados por Lotman (1977), y la vida cotidiana añadido por Barei (2008)—. Pensar que cada texto es parte de una dimensión retórica de la cultura, implica subrayar la imposibilidad de cualquier acceso a una verdad absoluta. La potencia de la traducción como operación paradójica (ya señalada más arriba) cobra centralidad desde esta perspectiva en clave retórica, pues la dinámica informativa trabaja sobre distintos grados de intraducibilidad (ocupando el arte un lugar central al poder explorar nuevas zonas de decibilidad que no necesitan asumirse como «verdaderas»).

Vale retomar la explicación que Lotman brinda en su último libro (1992) que precisa tanto el carácter constante de la paradoja informativa, como su potencia en el caso de los textos artísticos. Parte de señalar la necesaria tensión que ocurre en la información cuando dos puntos se comunican: si A y B quieren hablar, comparten datos que les permiten iniciar el diálogo (la misma lengua, por ejemplo) y no comparten otros, que son los que hacen rica y valiosa la comunicación. En otras palabras, no habría nada para decir si A y B compartieran todo o fueran exactamente iguales. Esta tensión presente en el orden de la vida cotidiana, se complejiza más en textos como los artísticos, pues convocan múltiples datos que responden a distintos órdenes retóricos. Como veremos en el caso que nos ocupará a continuación, *Vigilia del Almirante* modeliza cuerpos-sensibles en conexión con la vida íntima del protagonista, con los rituales taínos y guaraníes, con la ciencia historiográfica «documentada» con la cual disputa o de la cual se ríe, etc.

En consecuencia, redefinimos el cuerpo-sensible como sistema modelizante que opera junto con las lenguas y las culturas de la cual es parte. Además, en zonas de frontera intercultural el cuerpo-sensible pone en máxima tensión su carácter paradójico y su fuerza no solo retórica, sino también política. Afirmamos esto pues lo indígena/occidental está atravesado por una historia de «diglosia intercultural» que es imposible de ser desatendida en América Latina (no prestarle atención sería de hecho una posición). Con «diglosia intercultural» nos referimos a la ya mencionada concepción de un Occidente culturalmente superior con respecto al indígena, que fue consolidada durante siglos y que se evidencia no solo en los ejemplos de los ensayistas, como Acevedo, sino también en la ajenidad que nos provoca el cuerpo maya tzeltal, al punto que sabemos detalles del proceso de transformación académico europeo, pero

excepcionalmente sobre los procesos de transformación de los saberes de estas culturas. La jerarquía entre culturas también se pone de manifiesto al contrastar los órdenes retóricos ya mencionados, con otras terminologías que también se utilizan para aludir a las comunidades indígenas: arte/artesanía, ciencia/curandería, mito/religión, etc. En ese sentido, también podemos precisar que cada participante del debate realiza una traducción política de la memoria, asentada sobre retóricas del cuerpo que, en el caso de los ensayos, pugnan por su veracidad.

Desde un pacto diferente con el auditorio, el artístico, en el próximo y último apartado, exploraremos la inclusión de esta dimensión retórica y política de los cuerpos y las culturas en *Vigilia del Almirante* de Augusto Roa Bastos.

4. Retórica del cuerpo y política de la memoria en *Vigilia del Almirante*

Como anticipamos, en el contexto de los debates, Roa Bastos elige participar a través de esta «ficción impura o mixta» (1992:11) que, para nosotros, implica la explicitación de las posibilidades del texto artístico, capaz de modelizar articulando datos de disímiles órdenes retóricos. En las palabras liminares (firmadas por las siglas A.R.B) afirma que la novela es el producto de «un mestizo de dos mundos» o «criollo cimarrón» (1992:11) que conllevan un «amor-odio filial» ante el Almirante (1992:12). Partimos, entonces, de reconocer una nueva reminiscencia hacia la metáfora del mestizaje en su potencia conservadora y creadora, que anticipa un mundo novelado doble. Sin embargo, el argumento novelesco no construye una frontera dicotómica, sino más bien una gran cantidad de fragmentos que se asemejan a un caleidoscopio, en el que múltiples trozos de colores se ordenan de manera azarosa según el movimiento de la mano que se elija hacer.

Algunos fragmentos están ligados a las vivencias del protagonista en el ámbito íntimo y familiar o cotidiano y de entre ellas nos interesa destacar su relación con Beatriz, personaje biográfico madre de su hijo Diego con quien nunca se casa. Para el protagonista, el cuerpo de ella era

Agua de la carne y hueso dotada de movimiento de grandes vientos interiores. Se levantaba en las pausas a beber del ánfora. Cruzaba desnuda la habitación con la parsimoniosa ingravidez de una nube en forma de mujer. Después todo su cuerpo reverdecía y llovía a borbotones y los prados verdecían. Toda ella no era sino el flujo desbordado de la creación.

Una mujer verde, un viento marino, espeso de algas, de algos, de gemidos, de risas cantarinas (Roa Bastos 1992:230).

No sería posible simplemente parafrasear esta vivencia sin perder los matices, las sugerencias que emanan de los cruces de sensaciones que articulan el sentir los flujos, disfrutar de los gemidos que devienen risa musical, etc. Las imágenes metafóricas del cuerpo se superponen transformando, abriendo los sentidos a una sensibilidad del placer. La contracara de este reconocimiento es el aspecto humilde del Almirante, que puede advertir sus propios rasgos negativos y exaltar la potencia amorosa de la mujer. Al mismo tiempo, esta fuerza femenina trasciende lo íntimo y alcanza una dimensión política. Reflexiona al respecto el Almirante: «El hombre, dominador de la mujer, es la mitad de la mujer. Es ella la que tendrá finalmente el dominio del mundo. Y será mejor para todos» (Roa Bastos 1992:116).

El orden religioso complejiza esta modelización del cuerpo femenino, pues el Almirante siente junto con el placer intenso, el riesgo del pecado de lujuria. Este mismo contraste deseo/represión (con el constante triunfo del primero sobre el segundo) se problematiza aún más al arribar a las islas del Caribe. Al narrar el primer encuentro con los taínos el protagonista cuenta: «Me acariñaban la barba, se frotaban contra mí, en especial las doncellas que parecían las más candorosas y al mismo tiempo las más desenvueltas e deçididas» (Roa Bastos 1992: 311). El contraste y la tensión aumentan, pues la abstinencia sexual y el miedo a la muerte durante la travesía generan una mayor atracción hacia estas mujeres con la constante amenaza de la culpa por el pecado.

En este sentido, la cercanía de sus cuerpos desnudos y la falta de recato puede leerse en relación con las costumbres sexuales más laxas que señalara Acevedo (citado más arriba); sin embargo, en la novela estas prácticas redundan en una sabiduría femenina similar a la de Beatriz, pero aceptada por las normas de la comunidad que es poligámica. Un solo rey varón con un grupo de esposas-princesas encargadas de los roles diplomáticos entre las comunidades de la zona condensan las posibilidades amorosas y políticas que posee una mujer, esta vez articulada con el modo cotidiano de vivir. «Todo esto le parecía muy extraño al Almirante y renunciaba a entender, aunque envidiaba, fascinado, la lógica de las costumbres indias sobre todo en lo referente al comercio sexual» (Roa Bastos 1992:352).

La crítica hacia el modo de vivir la sexualidad, que contrasta el cristianismo con

la religión taína, se articula también con el orden retórico científico y el uso de las fuentes documentales. La conciencia creadora elige escenificar un documento de 1493 en el que el compañero de Colón, Miguel de Cúneo quien narra la primera violación llevada a cabo por él mismo a una muchacha indígena. Similar al documento, solo que esta vez en tercera persona, un narrador cuenta: «Tomó entonces un látigo y la empezó azotar hasta que se le durmieron los brazos en medio de los aullidos de dolor y de humillación con los que se desgañitaba la muchacha indígena» (Roa Bastos 1992:175). Si la relación Almirante/Beatriz puede leerse como el máximo punto de placer a partir del mutuo «amor físico», este episodio constituye su polo opuesto, pues el vínculo sexual es violencia extrema que el grito traduce en repulsión y desesperación. El gemido gozoso y el canto de la escena de los amantes contrastan con la fuerza de los golpes que buscan obligar y someter. La represión religioso-cultural de Occidente puede leerse como contrapartida del comportamiento perverso en contraste con la modelización de un orden corporal-familiar-político taíno del cual Occidente podría aprender. Así, el orden familiar occidental patriarcal concebido como naturalmente bueno por algunos ensayistas (tanto Acevedo como Uslar Pietri) aparece aquí fuertemente criticado. Al tiempo que la elección del documento ya es parte de la construcción retórica del pasado. La conciencia creadora discute tácitamente con los historiadores que en el contexto del Vº Centenario describen a los marineros, entre ellos a Cúneo, pero omiten la información que conserva este documento aquí escenificado (por ejemplo, puede consultarse Morales Padrón, 1990).

Además de esta fuerte denuncia, la conciencia creadora elige también incluir la dimensión cíclica del cuerpo de las divinidades guaraníes con su forma circular. «Soy [dice el Almirante] ese desconocido, ese peregrino que avanza hacia el comienzo, hacia la enorme antigüedad del mundo último-último-primero» (Roa Bastos 1992:266-267). De esta manera, por momentos el protagonista se vincula a Ñamandú, la divinidad guaraní llamada Padre Último-Último-Primero que:

(...) forma con las tinieblas primigenias su cuerpo y los atributos de su divinidad (...) El sol aún no existía pero Ñamandú hizo que le sirviese de sol la sabiduría contenida en su propia divinidad. Este es el primer acto de creación que se relata en el Génesis guaraní (Roa Bastos 1992:43).

El cuerpo en su dimensión cosmogónica supone la regeneración (también presente en el cuerpo que reverdece de Beatriz) que se articula con una

reflexión del Almirante sobre el viaje que los latinoamericanos aún no habían terminado en 1992: «Cinco siglos son demasiado cortos para saber si hemos llegado» (Roa Bastos 1992:18), con lo cual el cuerpo-mítico se concibe también como políticamente activo, pues es necesario seguir andando y dar «una vuelta completa» (*Ibid.*:19).

De esta manera, podemos advertir la complejidad de sentidos de los cuerpos atravesados por múltiples órdenes retóricos que la novela explora, transforma y reorganiza. El uso de documentos historiográficos se caotiza con la información que la conciencia creadora reconstruye. Este desorden informativo responde a una retórica artística singular que, en el contexto de los debates puede ser leída como pretensión de desordenar cualquier orden lineal de los sucesos, cuestión que redundaba en una crítica a la valoración de occidente como cultura necesariamente superior. Al mismo tiempo, la elección de Beatriz como «paradigma del amor físico» también puede considerarse una humorada, pues para la memoria cultural de 1992, el concubinato del Descubridor era parte de las polémicas. A su vez, la modelización de un cuerpo femenino taíno ubicado en el orden de lo sagrado y sin represiones es también una manera de resignificar una riqueza perdida, pero que vive en las comunidades indígenas del presente (como la guaraní recuperada en la figura del Almirante-Ñamandú).

Finalmente, hemos podido reconocer la complejidad de un retorismo cultural, evidenciado en esta novela que participa del debate desde el espacio de la vida cotidiana-familiar, los mitos-religiones y la ciencia historiográfica pretendidamente verdadera por basarse en la documentación. La conciencia creadora traduce la explosión de 1492 respondiendo a aquella con una novela desordenada y caótica de cuerpos y mundos en máxima tensión.

5. Conclusión

A lo largo del recorrido, hemos podido advertir la fuerza de la semiótica de la cultura lotmaniana para pensar textos latinoamericanos que revisan la frontera cultural indígena/occidental ocurrida en 1492. No solo la definición de una *cultura* como inteligencia y memoria colectiva, sino también y fundamentalmente la relación entre *explosión* y *traducción* que nos permitió definir la conformación de la frontera pasada como un evento en sí mismo caótico, azaroso y no menos trágico, cuya conflictividad implicó también modelos de alteridades/identidades que afectaban el presente (1992) desde el cual se lo conmemoraba.

Acevedo y su división del mestizaje en cultural y biológico a la hora de explicar lo ocurrido nos permitió reconocer que tal dicotomía no implica la ausencia de jerarquías y valoraciones, sino solo una manera de argumentar que, en este caso, sirve para buscar consolidar la superioridad de las leyes culturales y corporales «más estrictas» de los europeos, que ya habrían superado esa etapa evolutiva que vivían los indígenas en 1492.

Uslar Pietri, por su parte, remite a la misma distinción que busca escindir el cuerpo de la cultura para construir una posición diferente. Da cuenta de una violencia inicial ligada a la guerra y de un proyecto individual de cada descubridor-conquistador, que implica un rechazo a la bonhomía del europeo construida por posiciones como la de Acevedo. No obstante ello, la concepción del mestizaje implica la armonía que «enorgullece» al hijo por pertenecer a dos culturas valiosas implica no focalizar en el lugar subordinado de la cultura indígena durante la consolidación de la colonia. Cuestión que redundaba en desatención del carácter de esclavas de las hayas negras que «alimentaron a los niños criollos» hasta el siglo XIX y en una invisibilización de la cultura india y negra que es igualada a la española en 1992.

El mayor contraste se evidencia en el mestizaje que presenta Osvaldo Bayer, que se construye en la tensión emocional de los cuerpos y las culturas intervinientes. No pretende ser imparcial y elige focalizarse en el dolor de las indias violadas que se equiparan a un continente también avasallado por el conquistador. El mestizo conforma una identidad ambivalente que conserva en su cuerpo (ojos del estuprador y piel de Atahualpa) «grandezas y perversidades». Violencia constante que consolidada en el presente y que las metáforas eufemísticas como «la madre patria» no ayudan a transformar.

El cuerpo puede ser así un espacio de visibilización del sentir, cuyo dolor también denuncia las omisiones de las construcciones armonizantes del pasado, que no permiten sanar (si vale la metáfora) heridas todavía abiertas. La reflexión de Mandoki, que incluye al cuerpo en su dimensión sensible (material, no necesariamente verbal y semiótica), sugiere la posibilidad de incluir al cuerpo como sistema modelizante cultural.

La noción de modelización, tempranamente trabajada por Lotman incluyó ya en sus comienzos un potencial clave para nuestra labor, pues nos permitió reconocer, por un lado, un complejo mapa cultural en América, en el que múltiples lenguas (sistema de modelización primario o básico) coexisten en el continente. Al mismo tiempo, el carácter «traductor» de los sistemas

modelizantes que operan en la paradoja de «decir y no decir al mismo tiempo» resultó singularmente válido para comprender el alcance de la complejidad de un cuerpo-sensible no occidental. El doble cuerpo tzeltal arrojó el límite de la palabra para enunciar una sensibilidad indígena que coexiste en la América Latina actual.

Para sortear la fuerte paradoja que implica el cuerpo indígena (que advertimos a partir de la intraducibilidad del doble cuerpo tzeltal) consideramos válido pensarlo en la encrucijada de los cuatro órdenes retóricos señalados por Barei: el orden artístico, el científico, el mitológico y el de la vida cotidiana. Pensar al cuerpo-sensible en su dimensión retórica nos permite enfatizar el carácter construido (modelizante) válido para ser pensado en contextos de frontera como los indígena/occidentales. A la hora de repensar 1992 advertimos el carácter más o menos conservador de la memoria cultural legible en textos cuya retórica buscó construir un modelo de «verdad». Los rasgos más o menos sexistas/racistas nos permiten afirmar también que cada autor tradujo un evento explosivo y, al hacerlo, construyó un texto que es también una traducción política de la memoria cultural.

Por su parte, *Vigilia del Almirante* como parte del orden retórico artístico, cita información que proviene de diversos órdenes retóricos de la cultura, evidenciando un cuerpo-sensible de gran complejidad. Beatriz, la mujer por fuera de los patrones del matrimonio, es un «paradigma de amor físico» cuya potencia en la intimidad lleva al Almirante a reflexionar sobre la superioridad de la mujer por sobre el varón para ejercer el poder. La represión de los conquistadores al ver la desnudez de las indias y sus gestos sin recatos, redundan en la misma dirección, pues la contracara de esa regla errada es la violencia y morbosidad que se traduce en la práctica de la violación. El contraste entre el placer y el dolor da cuenta de una modelización eufórica de la organización poligámica taína que aúna placer sexual sin culpa y acción política de las mujeres de la comunidad. La figura del Almirante-Ñamandú cuyo cuerpo es circular y está hecho con la oscuridad de la sabiduría interna, adquiere un matiz simbólico que condensa la cosmovisión mítica guaraní (cultura presente, a diferencia de los taínos) que aún conservan una sabiduría ancestral valiosa para Occidente.

Finalmente, solo nos resta mencionar que nuestro recorrido ha buscado evidenciar la pertinencia de la semiótica de la cultura lotmaniana para reflexionar sobre la complejidad de las fronteras indígenas/occidentales que se

discutieron en el debate por el sentido del Vº Centenario. La fuerte dinámica que genera la inclusión de 1492 como explosión nos permitió afirmar que en 1992 los participantes del debate realizaron traducciones políticas de la memoria, legibles en la modelización de cuerpos, lenguas y culturas. Aún cuando el retorismo científico del ensayo implicara la pretensión de una versión «verdadera». El contraste con la versión novelada de 1492 nos permite considerar también la potencia retórica de los cuerpos que entrelazan vida sexual íntima, pautas religiosas y míticas y validez documental para su construcción.

Nuestra voz, que se va construyendo a partir de los múltiples textos con los que hemos dialogado tampoco escapa al retorismo científico y a la modelización de un cuerpo indígena necesariamente ajeno, pero que aun asumiendo su inevitable distancia nos permite al menos ampliar nuestro propio, escueto, pero no por eso menos significativo, campo de visión. ■

REFERENCIAS

- AAVV
2008 *El correo de la UNESCO* [en línea], 5, [citado 10 de julio de 2015], disponible en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001627/162711s.pdf>>
- ACEVEDO Edberto Oscar
1992 "La eminente fundación de América", in AAVV, *500 años de Hispanoamérica*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, p. 7-30.
- AMICOLA José
1997 *De la forma a la información. Bajtín y Lotman en el debate con el formalismo ruso*, Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- ARÁN Pampa y BAREI Silvia
2002 *Texto/Memoria/Cultura: El pensamiento de Iuri Lotman*, Córdoba: UNC.
- BAREI Silvia
2008 *Pensar la cultura. Perspectivas retóricas I*, Córdoba: UNC.
2014 "El grito: Des-bordes de vida", en AAVV *Proyecto Prometeo: violencia, desorden y rebeldía*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, p. 167-184.
- BAYER Osvaldo
1992 "La sombra de Inacayal", en AAVV, *El encubrimiento. Opiniones en el V Centenario*, Buenos Aires: Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, p.25-48.

- BEAUVOIR Simone
1949 *Le Deuxième Sexe*, París, Galmimard; (tr. Esp. *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 1998).
- BUENO CHÁVEZ Raúl
1996 "Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina", en MAZZOTTI José Antonio y ZEBALLOS Juan (coord.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Filadelfia: Asociación internacional de Peruanistas, p. 21-36.
- BUTLER Judith
1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Roudledge; (tr. esp.: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires: Paidós, 2002).
- CORNEJO POLAR Antonio
1998 "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24, 47:7-11; republicado en *Iberoamericana* [en línea], 2002, LXVIII, 200:867-870, [citado 11 de noviembre de 2015] disponible en: <<http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/5980/6121>>
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ Manuel y PITARCH Pedro (comps.)
2010 *Retóricas del cuerpo amerindio*, Vervuert: Iberoamericana.
- DELEUZE Gilles
1988 *Le Plí. Leibniz et le baroque*, París: Les éditions de Minuit; (tr. esp.: *El pliegue*, Barcelona: Paidós, 1989).
- DELEUZE Gilles y GUATARI Félix
1980 *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie*, París: Les éditions de Minuit, 1980; (tr. esp. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 2005).
- HARAWAY Donna
1991 *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*, New York: Routledge; (tr. esp.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Valencia: Cátedra, 1995).
- KALEVI KULL
2007 "Biosemiotics and biophysics: the fundamental approaches to the study of life", in BARBIERI Marcello (ed.), *Introduction to biosemiotics: the new biological synthesis*, Berlin: Springer, p. 167-177
- FINOL José Enrique
2014 "Antropo-semiótica y corpósfera: Espacio, límites y fronteras del cuerpo", *Opción*, 74:154-171.
- FOUCAULT Michel
1975 *Il faut défendre la société*, París: Galimard; (tr. esp.: *Genealogía del racismo*, La Plata: Caronte, 1996).
- LEWONTIN Richard
1991 *Biology as Ideology: The doctrine of the DNA*, Canadá: Anansi.

- LOTMAN Iuri
(1967) Тезисы к проблеме "Искусство в ряду моделирующих систем". Труды по знаковым системам (*Sign Systems Studies*) 3: 130–145; (tr.eng.: "The place of art among other modelling systems" en *Sign Systems Studies*, 2011, 39, 2-4:249-270 [citado 11 de noviembre de 2015] disponible en: <http://www.ut.ee/SOSE/sss/pdf/Lotman_392.pdf>).
- 1977 "Mesto kinoiskusstva y mehanizme kul'tury" in *Semeiotiké. Trudy po Znakovym Sistemam*, 8: 138-150; (tr. esp.: "El lugar del arte cinematográfico en el mecanismo de la cultura", en *La semiosfera III* [Navarro ed.] Madrid: Cátedra, 2000, p.123-137).
- 1985 "'Pamiat' v kul'turologicheskom osveshchenii", in *Wiener Slawistischer Almanach*, 16: 5-9; reproducido en I. M. L., *Izbrannye stat'i*, T^oI, Tallin: Aleksandra, 1992: 142-147; (tr.esp.: "La memoria a la luz de la culturología", en *La semiosfera I* [Navarro ed.], Madrid: Cátedra 1996, p. 109-11).
- 1993 "Kul'tura kak sub'ekt i sama-sebe ob'ekt", in LOTMAN Iuri M. *Izbrannye stat'i*, Tallin: Aleksandra; (tr.esp.: "La cultura como objeto y sujeto para sí misma", en *La semiosfera II* [Navarro ed.], Madrid: Cátedra, 1998: 140-151).
- 1992 *Kul'tura i Vzryv* Moscow, Gnosis (tr. esp.: *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999.)
- MANCUSO Hugo
2015 "Genealogía estructuralista de la Escuela de Tartu", *Ad-Versus* [en línea], junio, XII, 28:36-48 [citado 12 de noviembre de 2015], disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro-28/articulos/XII2803.pdf>>
- MANDOKI Katya
1994 *Prosaica. Introducción a la estética de lo cotidiano*, México DF: Grijalbo.
2006 *Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosaica II*, México DF: Siglo XXI.
2014 "Enhebrar burbujas preceptuales: Notas sobre el concepto de semiosferas de Lotman", en BAREI Silvia (org.) *Iuri Lotman in memoriam*, Córdoba: UNC, 123-133.
- MORALES PADRÓN Francisco
1990 *Primeras cartas sobre América (1493-1503). Vº Centenario-Universidad de Sevilla*, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- PINKER
1999 *The blank slate, the noble savage, and the ghost in the machine*, Connecticut: Yale University; (tr. esp.: *La tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma de la máquina*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2005).
- PITARCH Pedro
2010 "El problema de los dos cuerpos tzeltales", en ESTÉVEZ Manuel Gutiérrez y PITARCH Pedro, *Retóricas del cuerpo amerindio*, Vervuert: Iberoamericana.
- SEBEOK Thomas
(1991) "¿En qué sentido el lenguaje es un sistema modelizante primario?", *Ad-Versus*, 2-3, 23-31; republicado en *AdVersus* (en línea), abril 2005, II, 2, (citado 12 de noviembre de 2015), disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro2/articulos/articulo2-Thomas%20Sebeok.htm>>

- 1994 *Signs: An Introduction to Semiotics*, Toronto: University of Toronto Press; (tr. esp.: *Signos, una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996).
- TODOROV Tzvetan
- 1982 *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París: Seuil; (tr. esp.: *La conquista de América. La cuestión del otro*, México: Siglo XXI, 1987).
- 1989 *Nous et les autres*, Paris, Le Seuil, 1989; (tr. esp: *Nosotros y los otros*, México: Siglo XXI editores, 2007).
- ROA BASTOS Augusto
- 1991 "Entre lo temporal y lo eterno", *Anthropos: Boletín de Información y Documentación*, 25: 38-49.
- 1992 *Vigilia del Almirante*. Buenos Aires: Sudamericana.
- USLAR PIETRI Arturo
- 1992 "Historia y cultura en Iberoamérica" in LAPEÑA Concha (org.), *Raíces ibéricas del continente americano*, Madrid: Quinto Centenario, p. 101-111.