

Dos modelos de la globalización. *Una perspectiva semiótica*

Göran Sonesson (Suecia) in *Criterion*, 33, 2002, 107-134. La Habana, Cuba

La globalización, si existe, no puede ser otra cosa que el proceso que hace una sociedad más y más "global" cada día. Pero la "sociedad global", antes de ser otra cosa, es un modelo (o, como vamos a ver, varios modelos bastante diferentes) que hacemos nosotros, que vivimos en una sociedad, con el fin de describir nuestra propia sociedad.

Ese modelo de la sociedad (como todos los modelos) implica una oposición a otras sociedades, más o menos globales, o tal vez nada globales, y que pueden ser diferentes en el *espacio* y/o en el *tiempo*, o incluso solamente desde un punto de vista *ideológico*. En el caso del modelo de la sociedad global hay obviamente una oposición en el tiempo: pensamos que sociedades anteriores eran menos "globales" que la nuestra (como era seguramente la Edad Media pero también la sociedad industrial). En la variante más gloriosa de nuestro modelo, en cambio, no hay oposición en el espacio: la sociedad global engloba todo. Otros tal vez pueden admitir que existen todavía sociedades que son menos globales, al menos por el momento. Por último, puede haber grupos que, viviendo en el mismo espacio y el mismo tiempo, no participan igualmente del modelo: en nuestro caso, por ejemplo, los más pobres y (paradójicamente) los inmigrantes.

Un modelo es un signo (y, más exactamente, un signo relativamente icónico). ¿Significa que la sociedad global no existe? En cierta manera sí. Existen fenómenos y procesos (que no se pueden describir solamente con el término "globalización") que más o menos justifican el modelo. El modelo, por lo tanto, es un *efecto real* de la vida en sociedad. Pero también es una *causa eficaz* en la sociedad: actuamos de cierta manera porque pensamos que vivimos en la sociedad global. Desde ese punto de vista, el modelo de la sociedad global es comparable a muchos otros modelos que hemos desarrollado últimamente: los modelos de la sociedad pos-industrial y pos-modernista, de la sociedad de información, y de la sociedad de imágenes. Es comparable también a modelos que hicieron miembros de otras sociedades, tal como el "Renacimiento", un modelo que ha tenido sus efectos hasta tiempos recientes, pero, como ahora sabemos, correspondía a muy pocos cambios en la vida real de la mayoría de la gente (véanse Burke 1997 ; 1998 ; Nordberg 1993 ; 1996).

Algunos contextos de la globalización

Vamos a empezar por considerar algunas situaciones características de la globalización, y lo vamos a hacer desde un punto de vista local, e incluso personal. En los años 70, cuando iba a París para hacer mis estudios de semiótica, me fascinaba la mezcla de pueblos y culturas que ahí había. En la calle, en los grandes bulevares, en los cursos y seminarios que frecuentaba, se encontraba gente de todas las partes del mundo (o así me parecía). Cada paseo parecía una aventura, una travesía por el mundo entero. También había en París restaurantes que servían todas las cocinas, y tiendas que vendían productos de todos los países. En cambio, en Malmö y Lund donde vivía antes, no solamente no había restaurantes de otros países (con excepción de algunos restaurantes chinos y algunas pizzerías), sino que sobre todo las personas en la calle se veían todas más o menos iguales: todas aburridamente rubias. Ahora Malmö (y, en menor medida, Lund) ha cambiado totalmente: se ve como antes París. Una tercera parte de los habitantes de Malmö son inmigrantes o hijos de inmigrantes, de América Latina, de África y Asia, y de Europa del Este. La ciudad está llena de restaurantes y tiendas que representan todas las culturas inimaginables. Hasta hay por todos lados, como en el París de los años 70, la tienda del árabe de la esquina que nunca parece cerrar, en contra de las costumbres locales. Pero sería iluso imaginarse que estas culturas se mezclan de una manera fundamental: en esencia, cada una forma su ghetto paralelo. Ocupan (en parte) el mismo espacio y tiempo, pero se sitúan en diferentes planos ideológicos.

Mi experiencia de París en los años 70 dependía de un desarrollo del sistema de los bulevares y de las grandes tiendas que hicieron de la gran ciudad francesa (según la expresión de Benjamin) "la capital del siglo XIX". Pero la capital del siglo XX (o al menos de su última parte) se encontraba por otros rumbos:

quizá era Nueva York. De ahí, y de Estados Unidos en general, nos llegaron, durante las últimas décadas del siglo pasado, una serie de modas que muy rápido se volvieron modas de todos los países, al menos dentro de la órbita occidental, en el sentido amplio del término (incluyendo ciertos grupos sociales como las clases medias altas de América Latina, de Asia, etc.). Los estudiantes de arte van seguramente a pensar inmediatamente en el hecho de que los movimientos dentro del arte plástico ya no suelen tener su origen en París sino en Nueva York; pero aquí me gustaría hablar de la Cultura en el sentido más vasto, antropológico, del término. El caso de la comida es, desde el punto de vista de nuestro objetivo actual, el más instructivo, porque comúnmente se trata de platos tradicionales sacados de cierta Cultura que de repente, y a veces por períodos limitados, son difundidos a todas partes del mundo, después de haber sido revisados y corregidos en Estados Unidos. Los franceses siempre han comido sus *croissantes*; pero de repente había tiendas especiales de *croissantes* por el mundo entero, por supuesto con rellenos y otros complementos inimaginables en la Cultura culinaria francesa tradicional —y esas tiendas hasta llegaron a instalarse por todos lados en París. Luego nos llegó la moda de la comida mexicana, esa vez revisada y corregida varias veces: primero por los chicanos de California y Texas, luego por los productores de latería, y finalmente por los "chefs" (que eran yugoslavos, norteamericanos, peruanos, pero nunca mexicanos) de los restaurantes "mexicanos" que se abrieron por todos lados, y que muchas veces se limitan a abrir las latas llegadas de California y a mezclar el contenido con cualquier producto de su propio país. La última moda culinaria es el expreso, tradicional en los países mediterráneos, que ahora se toma en el mundo entero, en cafés especiales. En esos casos recibimos realmente mensajes de otros países: pero únicamente un país, los Estados Unidos, tiene actualmente el poder de poner esos mensajes en circulación, y no lo hace sin deformarlos usando su propio código.

Según parece ahora, la capital del siglo XXI no se encuentra sobre la tierra: se ubica en Internet. En vez de confrontarnos con las culturas ajenas en los bulevares de París, nos topamos con ellas en la red que conecta las computadoras del mundo entero. Puedo intercambiar cartas con Desiderio Navarro en Cuba, así como con otras personas en Australia, en Asia y en Canadá. Puedo visitar páginas web construidas en cualquier parte del mundo. Ciertas partes de Internet tienen ventajas en lo que respecta al potencial de interacción que no se encuentra en el bulevar o en su complemento, el café con vista a la calle: estos últimos son, considerados como sistemas de comunicación (como he dicho en otro artículo, véase Sonesson 1995), *permeables a la vista*, pero a muy pocos otros sentidos (al olfato en parte, lo que no necesariamente es una ventaja, y en parte al oído, pero no al tacto) y raras veces da acceso a un intercambio de palabras. Internet, por supuesto, permite de manera acusada el diálogo, pero da muy poco acceso a los otros sentidos: si muy a menudo es permeable a la vista, no se trata en general a la vista de la persona, al menos no en el *hic et nunc* (con excepción del "girl-cam", el último avatar del exhibicionismo que en otras épocas se podía satisfacer en los bulevares). Tampoco hay que creer que Internet es un terreno culturalmente neutro y auténticamente multicultural. El idioma predominante de Internet es el inglés; su origen está en el Arpanet norteamericano.

Ahora paso a mi última situación característica que concierne, a un primer nivel, a la globalización económica pero que tiene consecuencias también a nivel cultural. Otra vez escojo un punto de vista local (pero ejemplos comparables se pueden encontrar en muchos otros países del mundo). En la larga historia del capitalismo, desde los Medici hasta Rockefeller y más allá, las empresas siempre han sido empresas de ciertos países, aunque han tenido actividades e incluso sucursales en varias partes del mundo. A pesar de tener muy a menudo un poder y una influencia considerables, los empresarios han sentido hasta hace poco la necesidad de identificarse con cierto país. Últimamente, las empresas no sólo tienen recursos económicos más grandes que muchos países, sino que ni siquiera viven las divisiones nacionales como límites pertinentes. Muchas de las grandes empresas suecas que a veces tienen centenares de años de existencia se han unido en los últimos años a empresas de otros países y han trasladado la casa matriz al país donde reside la otra empresa. Incluso Ericsson, que sigue teniendo propietarios suecos, está considerando la posibilidad de mudar su oficina principal a Londres. El caso más interesante concierne a los coches suecos. Parece que en Europa y Estados Unidos los coches de marcas suecas tienen fama de ser más seguros y fiables que los de otras marcas. Pero los automóviles Saab forman parte, desde hace unos años, de la gran empresa norteamericana General Motors, y su división de autobuses y camiones de carga acaba de ser vendida a la Volkswagen. Volvo vendió su división de coches personales a Ford hace

como un año, y la división que fabrica camiones de carga y autobuses acaba de entrar en una unión con Renault que parece dar toda la influencia real a la última empresa. Por lo tanto, ya no existen los coches suecos más que como una significación que puede ser utilizada en la publicidad de empresas que no tienen nada de sueco.

Aquí tocamos el modelo de la sociedad global en el sentido más fuerte del término: cuando no solamente mezcla las culturas preexistentes, sino que redefine lo que es el centro y los límites de las culturas. Pero, antes de ver lo que significa lo que acabo de decir, necesitamos considerar los modelos de segunda generación que la semiótica de la Cultura hace de los modelos culturales.

Elementos de una semiótica de la cultura

Desde que el término "semiótica de la Cultura" fue introducido por un grupo de semióticos soviéticos que se encontraron en Tartu en los años 70, un número apreciable de antropólogos, sociólogos, lingüistas y semióticos se lo han apropiado; pero me parece que, en general, el término ha sido utilizado simplemente para designar lo que, desde hace ya bastante tiempo, se conoce como antropología, etnología, sociología, etcétera, a las que, en el mejor de los casos, se han agregado algunos conceptos e ideas que provenían de la semiótica general. Conceptualmente, esto es indudablemente un procedimiento adecuado, porque, más bien que ciencias sociales o humanas, todas las disciplinas mencionadas pueden con razón ser consideradas "ciencias semióticas", en el sentido de Prieto (1975a, b). Pero la ciencia es una institución, y como las instituciones son notoriamente inertes, no hay mucha esperanza de salir del actual embrollo conceptual con solamente cambiar un término.

Ésta es la razón por la cual propondré dar un significado mucho más específico y más limitado a la noción de semiótica de la cultura. En mi trabajo sobre la semiótica cultural, he aprendido de la Escuela de Tartu dos cosas, que parecen haber sido olvidadas en gran parte por la escuela misma y sus sucesores: que no trata de la Cultura por sí misma, sino del modelo que los miembros de una Cultura hacen de su cultura; y que este modelo mismo tiene más que ver con las relaciones entre las culturas (así como entre las subculturas, las esferas culturales, etcétera) que con la Cultura en su singularidad. La semiótica de la cultura hace modelos de modelos. Por lo tanto, su tarea es estudiar clichés como "la sociedad de información", "la sociedad de imágenes", "la sociedad postindustrial", "el estado postmoderno", "la sociedad global", etc. y preguntarnos lo que estos automodelos significan en realidad: qué fenómenos en la Cultura señalan a su manera retorcida y cómo ellos mismos se vuelven productivos en la historia.

Porque no es cuestión de negar que un modelo de una Cultura se convierte fácilmente en un factor en la Cultura misma; así, por ejemplo, los que insisten en que la Cultura contemporánea es una sociedad de información y/o una aldea global contribuyen ciertamente a transformarla en tal sentido. De hecho, si los sistemas semióticos son puntos de vistas sobre el mundo material, tal como dijo Saussure (1974: 47), entonces la semiótica cultural es un punto de vista sobre esos puntos de vista; y es fácil imaginarse que este punto de vista de segundo nivel pueda contaminar los puntos de vistas a los cuales se aplica. En cuanto a la segunda limitación, si no es demasiado pasado de moda el conservar algunos aspectos de la lección del estructuralismo, se puede considerar que las relaciones entre las culturas definen en parte lo que una Cultura es.

Si se aceptan esas restricciones, uno puede preguntarse cuál es el objeto estudiado por la semiótica cultural. Sin duda, hay que conservar un espacio para la semiótica aplicada, es decir, en este caso, la aplicación de nuestro conocimiento sobre modelos culturales a unas circunstancias sociales e históricas determinadas. En este sentido, he usado la semiótica cultural para estudiar el desarrollo del modernismo en las artes durante el siglo pasado (Sonesson 1992; 1994a, b), así como el ejemplo histórico de la conquista de América (Sonesson 2000b). De la misma manera, podemos aplicar la semiótica de la Cultura al problema de la globalización. Esencialmente, sin embargo, consideraré la semiótica cultural como una disciplina más formal: un estudio de los modelos que posiblemente pueden ser utilizados para concebir las interrelaciones entre culturas – algo que no se puede investigar sin referirse a ejemplos reales, históricos o contemporáneos. Pero esos casos reales son entonces el material, no la meta del estudio.

Aceptada esa definición, sin embargo, la globalización se vuelve el tema por excelencia de la semiótica de la Cultura – así como la conquista aparece como el primer paso hacia la globalización.

El modelo canónico de la cultura

A continuación presentaré el modelo de Tartu en la forma esquemática de dos cuadrados que se superponen en parte y que representan a la Cultura y la Naturaleza, respectivamente; son conectados por diversas flechas que se refieren a la inclusión y la exclusión de los textos y de los no-textos (véanse Figura 1 y Sonesson 1987;.1992; 1993; 1994; 1995; 1996; 1997a, b, c; 1998, 1999a, b, 2000a, b, de próxima publicación). Este esquema es, por supuesto, demasiado sencillo para hacer justicia a la concepción de la Escuela de Tartu, pues, como veremos, toma en cuenta solamente una porción de los ejemplos dados en sus artículos. Por otra parte, es un modelo en un sentido más exacto que el que la Escuela de Tartu parece implicar: es, como veremos en el resto de este ensayo, un signo icónico (basado en una semejanza) y simplificado cuya función es el ser modificado continuamente en la confrontación con nuevos ejemplos del mundo real.

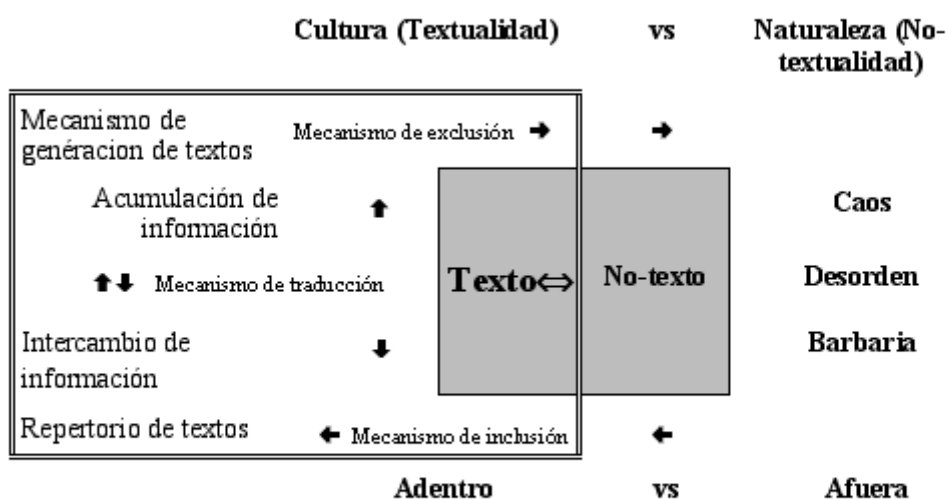


Figura.1. Modelo canónico de la semiótica cultural

Una Cultura se entiende dentro de la semiótica de la cultura, como la Escuela de Tartu lo ha definido, como un mecanismo para producir textos, pero también para excluir o deformar los textos de otras culturas. Aquí debe entenderse el término "texto", como tan a menudo en la semiótica, no únicamente como algo verbal, sino como *obra deducida* (en el sentido de Hjelmslev; véase Sonesson 1998) de todo tipo de *sistemas* semióticos; por otro lado, un "texto" no es para la Escuela de Tartu cada realización de un sistema semiótico, sino solamente una a la que se ha dado especial importancia en la cultura.

Cada Cultura se entiende a sí misma como inmanente y se define a sí misma con relación a algo externo, a una no-cultura. Oposiciones como Naturaleza vs. Cultura, artificial vs. no-artificial, etc. son variantes dadas históricamente de *inclusión* o *exclusión* respectivamente. La Cultura tiene una carga positiva para sí misma: es el cosmos que se enfrenta al caos externo. Durante el paso de la historia, la Cultura, no obstante, incorpora parte de los "no-textos", mientras que otras partes son rechazadas fuera de la Cultura, a lo "no-textual". Los "no-textos" que se asimilan tienen que ser primeramente "traducidos", lo que conduce a menudo a deformaciones, dado que son leídos con los códigos de la Cultura propia. Sin embargo, con el tiempo se puede constituir un código nuevo que también incluya esos "textos" importados. Casos muy obvios de tales "deformaciones" son los *croissants*, los tacos y los cafés expresos

fuera de su cultura de origen. Es demasiado temprano para decir si, en nuestra cultura, vamos a lograr constituir nuestro propio código para interpretar esos "textos" (aunque en el caso de los *croissants* ya sabemos que no resultó).

Lo que la Escuela de Tartu dice sobre la Cultura y la no-cultura se puede trasladar fácilmente a la esfera del arte y a su opuesto. La epopeya heroica del modernismo trata precisamente de cómo unos "tipos de textos" que al principio fueron definidos como "no-textos" paulatinamente se volvieron "legibles" dentro de la Cultura del mundo del arte, en otras palabras: cómo se establecieron códigos para su "lectura". Pero al mismo tiempo que se conquistó parte del terreno de la no-cultura, también se perdió parte del territorio en favor de la no-cultura, o sea: ciertos códigos que antes podían dar origen a textos, dejaron de hacerlo.

Lo que llamaré, en las páginas que siguen, el *modelo canónico*, se construye a partir de una oposición entre la Naturaleza y la Cultura por medio de la cual ambos términos son constituidos, en el sentido clásico del estructuralismo lingüístico, es decir, definiéndose mutuamente en el proceso. No obstante, una asimetría fundamental queda incorporada al modelo: la Naturaleza se define desde el punto de vista de la Cultura, no al contrario. Según el modelo canónico, cada Cultura se concibe a sí misma como orden, opuesto a algo en el exterior, que se considera como caos, desorden, y barbarie, es decir, como Cultura opuesta a la Naturaleza. En este sentido, la Naturaleza incluirá otras culturas, no reconocidas como tales por el modelo cultural. Es fácil ver que esto es verdad en las culturas más tradicionales (o "primitivas") e incluso está codificado en sus lenguajes: una de las lenguas mayances todavía habladas en México, el huasteco, tiene solamente un término ("uinic") para decir "ser humano" y "hablante de la lengua huasteca". De hecho, es bien sabido que los bárbaros eran, para los griegos, los que no podían hablar el lenguaje griego: los que farfullaban, es decir, quienes hacían sonidos que no solamente no eran significativos, sino que incluso carecían de organización; y los aztecas tenían la misma opinión sobre los que no hablaban el náhuatl ("popoloca"). Un ejemplo todavía mejor puede ser el del Imperio Romano: los *limes* no separaron Roma de otros países o culturas, sino de algo que *no era todavía* Roma, es decir, literalmente un "*no man's land*". De hecho, hay muchos ejemplos históricos de culturas que describen a la gente como siendo "mudos", por ejemplo el nombre dado a los alemanes por los eslavos ("nemec"), a los toltecas por los mayas ("nunob"), y a la gente en Veracruz por los aztecas ("nonoualca"). Esta actitud se manifiesta, sin duda, no solamente en el lenguaje verbal, sino también en muchas otras prácticas culturales: así, por ejemplo, personas que venían de culturas que estaban demasiado distantes de la Cultura azteca no eran siquiera consideradas dignas de ser sacrificadas. Los dioses podrían aceptar a un totonaco, pero difícilmente a un español (cf. Todorov 1982: 81ss).

Los lenguajes empleados en la Cultura occidental actual no hacen uso de términos de esta clase, ni somos tan exigentes con quién sacrificamos. Pero sería ingenuo pensar que no hay un mecanismo similar que funciona también en las interrelaciones entre las culturas contemporáneas, así como entre las subculturas y las esferas culturales. Por otra parte, es obvio que el modelo canónico es demasiado simple para explicar todas las interrelaciones que hoy es posible tener con otras culturas. Aquí quisiera mencionar otros dos casos.

Hay dos maneras en las que el modelo de la Cultura de la Escuela de Tartu evoca de una manera curiosa el modelo proxémico que describe cómo las distancias llegan a adquirir significados sociales (Hall 1966): primero, los dos modelos se construyen en relación a un centro, un *origo*, que en un caso es la Cultura propia, y en el otro caso el cuerpo propio, es decir: como el *Lebenswelt* según Husserl (y como el mundo de la vida cotidiana de Bajtín), son "subjetivo-relativos"; y, en segundo lugar, las categorías definidas por ambos modelos atribuyen un significado a los objetos en la medida en que transgreden fronteras, en un caso entre nuestra propia Cultura y otras culturas, y en el otro caso entre diversos espacios que tienen el cuerpo como su centro. Cuando se traspasan los límites entre la Cultura y la No-cultura es cuando un texto se carga de significación: forma parte o no, es traducible o no traducible, valorado o no. De la misma manera, cuando alguien transgrede los límites entre lo que culturalmente se entiende como distancia personal y distancia íntima es cuando se experimenta el significado de la distancia. Tanto en la Escuela de Tartu como en la proxémica se trata de una ruptura de la norma: son diferentes variantes de una retórica social (cf. Sonesson 1995; 1997b). Solamente de esta manera podemos entender que algo,

que es un "texto" de un lado de la barrera cultural, se vuelva un "no-texto" del otro lado de la barrera, y viceversa. La "textualidad" se define con relación a un centro. En este sentido, el modelo es necesariamente asimétrico: La Cultura define la Cultura y *la Naturaleza*, y no viceversa.

La inversión y la extensión del modelo canónico

En algunos casos, sin embargo, una Cultura puede interpretarse a sí misma como situada en el exterior, representando a la Naturaleza y el caos, mientras que otra sociedad desempeña el papel de la Cultura. Para tomar un ejemplo referido en muchos de los artículos de Tartu, Pedro el Grande y otros rusos que intentaban modernizar a Rusia realizaron esa última visión, mientras que los esclavófilos, de manera más clásica, concibieron a Rusia como la Cultura y a los países del Occidente como los "forasteros" (o sea, los de afuera) bárbaros. Otro caso, discutido a menudo en los artículos de Tartu, es (por lo menos en algunos aspectos) Moscú considerado como "la tercera Roma" (que se refiere a Constantinopla que, a su vez, se refiere a la Roma original). Durante mucho tiempo, los latinoamericanos que consideraban a España como la "madre patria" han tomado la misma postura, así como hacen también, más recientemente, los argentinos cuando definen a París de la misma manera (y, correlativamente, se ven a sí mismos como la representación de Francia en América Latina, una isla de Cultura en la Naturaleza). Más generalmente, los países del Tercer Mundo que quieren industrializarse, o los estados de lo que era el bloque soviético que desean integrarse a Europa Occidental, pueden llegar fácilmente a considerar el Occidente como su modelo cultural. Incluso los investigadores que en los años 70 se encontraron en Tartu y buscaron su inspiración en Francia (y en la Rusia pre-soviética, que es otra Cultura en el tiempo) pueden muy bien haber sentido que ellos mismos estaban fuera de la cultura. Durante algo más de medio siglo, los jóvenes en casi todo el mundo han interpretado los Estados Unidos, en este sentido peculiar, como la Cultura. Conocemos este último fenómeno, sobre todo, como la americanización; pero la globalización no es lo mismo que la americanización, aunque seguramente están relacionadas. Las modas culinarias que hemos mencionado arriba tienen un elemento de americanización: pero son algo más, porque lo que los norteamericanos divulgan son "textos" deformados sacados de otras culturas.

Si el modelo cultural es intrínsecamente egocéntrico, entonces la Cultura se hallará siempre donde está el Ego, o sea, el sujeto poseedor del modelo, exactamente como en la proxémica; pero podemos imaginarnos que este mismo ego se proyecta a sí mismo a otra esfera, de modo que haya una Cultura imaginaria que se organiza alrededor del ego proyectado (Figura 2). De hecho, hay razones para creer que no es solamente desde el punto de vista espacial (en términos de una historia causal, concebida como una trayectoria que empieza con el nacimiento, en el sentido de la geografía del tiempo) que el sujeto que tiene el modelo no puede salirse realmente de adentro de su Cultura original. Como he mostrado en otra parte (Sonesson 1998), en los artículos de la Escuela de Tartu aparecen en realidad criterios variados para definir lo que es un texto, y, por lo tanto, lo que es una Cultura (puesto que la textualidad es lo que está en el interior de la cultura), y éstos no siempre dan el mismo resultado. El no-texto es lo que no es posible de entender. Pero, por lo menos, también es lo que no nos preocupamos de entender porque no es familiar y/o porque no le atribuimos ningún valor. La Cultura muy bien puede haber sido externa a Rusia para Pedro el Grande, en términos del valor atribuido, pero, en el sentido de la facilidad de entender, es válido suponer que Rusia seguía siendo más cultural incluso para él.

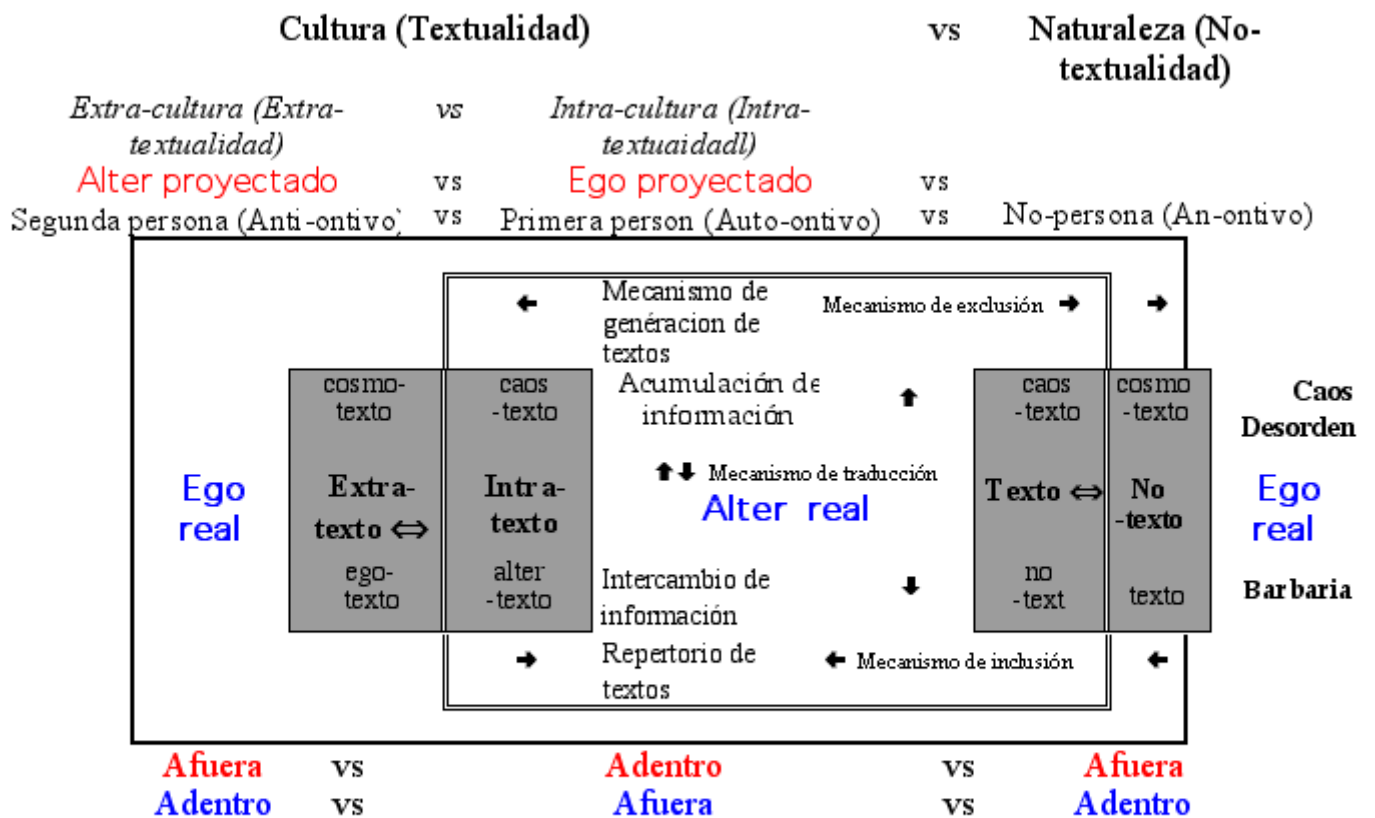


Figura. 2. Modelo canónico extendido e invertido

Si este *modelo canónico invertido* corresponde a lo que Todorov (1989) ha llamado *la regla de Homero*, que estipula que mientras más lejos del hogar está algo, tanto mejor es, el modelo canónico original está más cercano a *la regla de Herodoto*, según la cual mientras más cercano a nosotros vive un vecino, mejor es. Esta manera de concebir los modelos les confiere, seguramente, cierta continuidad, pero la escala sigue empezando a partir de un centro prototípico de la bondad o la maldad.

Hay, sin embargo, otra manera por la cual el modelo canónico puede parecer demasiado sencillo para describir nuestras interrelaciones con otras culturas. Seguramente puede parecer posible que un sujeto, hallándose en una Cultura, conciba otra sociedad, esfera cultural o lo que sea como *una* cultura, sin que ésta sea parte de *su* cultura. Por lo tanto, podemos imaginar un modelo en el cual la Cultura se oponga no solamente a la No-cultura (o a la Naturaleza), sino también a la Extra-cultura. De cierta manera, estos términos se explican por sí mismos. Pero, considerada como extensión del modelo canónico, tal duplicación del término opuesto a la Cultura inmediatamente deviene problemática.

Esta extensión del modelo ha sido integrada sistemáticamente a la versión de la semiótica cultural elaborada por Posner (1989). En su opinión, la distinción entre No-cultura y Extra-cultura puede ser definida por una escala de semiotización, que parte del grado cero de la No-cultura, luego aumenta al llegar a la Extra-cultura y aún más en la Cultura, dentro de la cual alcanza su máximo grado en el Centro (opuesto a la Periferia). Esa solución me parece insatisfactoria por varias razones. Primero, no queda claro lo que es la semiotización. No puede significar que algo se convierte en un signo o deja de serlo, porque eso parece ser una cuestión de todo o nada, ni tal caracterización es suficientemente amplia para contener todo lo que es la Cultura en el modelo de Tartu. Quizás debe ser entendida como un proceso que llama la atención sobre algo (como cuando Lotman (1984a) utiliza este término para describir la manera que usan los decembristas para transformar un comportamiento ordinario en un "texto"; véase Sonesson

1998:104). O quizás el término se utiliza aquí para referirse a la intuición básica de Hjelmslev que constituye la base de la noción de Naturaleza en el modelo de la Escuela de Tartu, es decir, una oposición entre "forma", que es ordenada y que se puede entender, y "substancia" (o más bien "materia"), que carece de organización y no puede ser comprendida. De hecho, como hemos demostrado en otra parte (Sonesson 1998), se han utilizado criterios muy diversos para distinguir textos de no-textos en el modelo de Tartu (tal como significación, orden, facilidad de la interpretación, prominencia, valor, etc.), así que se necesita realmente recurrir a varias escalas. En cualquier caso sigue siendo incomprensible cómo una escala, que es continua, podría llegar a explicar una segmentación en diversos dominios, cuyos límites tienen el poder de cambiar el significado de los artefactos que los cruzan. De hecho, si hay una Extra-cultura y un Centro, así como una No-cultura y una Cultura, también debe haber extra-textos y centro-textos, además de los textos y de los no-textos. Según la acertada expresión de Francis Edeline, "to semiotize is (first) to segmentize". Más bien que una escala continua (o varias escalas), lo que necesitamos son criterios para dividir el dominio de la Cultura y de la No-cultura en segmentos, de manera tal que la Cultura y la Extra-cultura sigan conectadas la una con la otra de manera más íntima que cualquiera de ellas con la No-cultura. Esto se puede hacer atendiendo al paralelo entre las personas y las culturas, sugerido por Peirce y Bajtín, independientemente uno del otro.