

¿Se puede hacer semiótica y no morir de inmanentismo?

**Gonzalo Abril
Complutense de Madrid)**

¿SE PUEDE HACER SEMIÓTICA Y NO MORIR DE INMANENTISMO?

CAN YOU MAKE SEMIOTICS WITHOUT DYING OF ENCLOSURE?

Gonzalo Abril
(Universidad Complutense de Madrid)

I/C - Revista Científica de
Información y Comunicación
2009, 6, pp127-147

<http://dx.doi.org/IC.2009.01.05>

Resumen

El artículo defiende el interés que supone para la crítica cultural y de la comunicación de masas el enfoque semiótico, y por lo tanto para los denominados *estudios culturales*. En opinión de su autor vale la pena mantener y desarrollar la semiótica para el análisis sociocultural, y más precisamente para el análisis de las culturas populares modernas, o masivas, a condición de que se entienda como una metodología transdisciplinar y no constreñida por el principio del inmanentismo.

Abstract

The paper defends the concerns of semiotics to culture and media criticism, and therefore to so called cultural studies. It is worth keeping and developing semiotics for sociocultural analysis and, more precisely, for analysis of modern popular or mass cultures, on condition that it would be understood as a methodology across disciplines, not self sufficient in nature.

Palabras clave

Semiótica / Estudios Culturales / Bajtin / Mestizaje

Keywords

Semiotics / Cultural Studies / Bajtin / Crossbreeding

Sumario

1. Cultura y/o semiosis
2. La herencia de Barthes
3. Cuestiones de sujetos
4. Posiciones, prácticas y universos semánticos
5. Exoinmanentismo
6. La matriz mestiza

Summary

1. *Culture and/or semiosis*
2. *Barthes inheritance*
3. *Subjects questions*
4. *Positions, behaviours and semantic universes*
5. *Exoinmanentism*
6. *Mixed-race matrix*

1. Cultura y/o semiosis

Sé que las siguientes consideraciones pueden parecerles superfluas o demasiado manidas a muchos estudiosos de la comunicación y de la cultura, mis colegas e interlocutores más inmediatos. Volver a suscitar una enésima “apología contra incrédulos” de cierta metodología rebautizada en la era moderna como *sémiologie* por un filólogo ginebrino y como *semiotics* por un filósofo norteamericano, parece en efecto un anacronismo, una cuestión teórica... y además del fin de siglo penúltimo. Una cierta anacronía se revelará, sin duda, en algunas de estas consideraciones. Ahora bien: se trata sobre todo de los anacronismos inherentes a toda cuestión irresuelta, activa y desazonadoramente abierta, como lo es, a mi parecer, el lugar que merece la semiótica en el análisis y la crítica cultural contemporánea, sobre todo en relación a los medios y a los discursos mediáticos. En la medida, en fin, en que, como escribió Borges, la realidad misma es anacrónica. Y que si queremos alcanzar ese “lugar llamado mañana” (Emily Dickinson) de una teoría y una crítica cultural comprensivas y favorables a la democratización de las sociedades, acaso debamos en más de un sentido (metodológico, político, ético) visitar pacientemente el perpetuo no lugar llamado ayer de nuestros presupuestos epistémicos y prácticos.

Este artículo pretende, pues, reformular más que responder a una pregunta múltiple: ¿por qué hacer semiótica?, ¿qué semiótica?, ¿tiene sentido deslindar un campo de la semiótica —o más afinadamente de los que se suelen denominar “sociosemiótica”, “semiótica de la cultura” y “de la cultura

de masas"- dentro del constituido por los, así llamados y siempre imprecisamente definidos, "estudios culturales"?

La semiótica no es una disciplina científica, ni un campo teórico homogéneo, sino que más bien contiene, como señala Demaria (2004: 47), diversidad de métodos y escuelas y ejercita diferentes prácticas analíticas. También en la definición de su objeto más general su punto de partida es negativo, si no crudamente paradójico, puesto que el sentido, del que pretende ocuparse, es indefinible, y aún más, no se trata en modo alguno de un "objeto", sino "del proceso mismo en el que la relación intersubjetiva se objetiva y se expresa": en tanto que práctica metodológica orientada a la indagación del sentido, el que supuestamente persigue es, pues, un saber paradójico y autorreferente, porque su objeto no es tal y las operaciones y efectos del sentido, aún más claramente que en otras "ciencias humanas", están involucradas en sus propios procedimientos epistémicos y discursivos (Abril, 1994: 427).

Mi convicción es que vale la pena mantener y desarrollar la semiótica para el análisis sociocultural, y más precisamente para el análisis de las culturas populares modernas, o masivas, a condición de que se entienda como una metodología transdisciplinar y no constreñida por el principio del inmanentismo. Se trata de una metodología que puede adentrarse en la complejidad de los objetos culturales, incluso por el hecho mismo de albergar perspectivas que, como las de la enunciación y la intersubjetividad, o por situar en su centro un interés indefinible y reactivo a todo objetivismo, como lo es la indagación del sentido, ponen en vilo la idea misma de "objetos culturales", entendidos como "productos", y desplazan la orientación epistemológica, como quería Williams (1992: 208-209), hacia los "procesos". Lo he señalado en otro lugar respecto al modo de interpretar la información y su tratamiento: uno de los obstáculos mayores para interpretar críticamente la sociedad de la información reside en concebir la información sólo como contenido, como objeto, como producto, y no como un proceso múltiple y complejo. La información no es solamente un monto de datos ni su distribución social sólo un reparto cuantitativo entre «poseedores» y «desposeídos»: esa es precisamente la visión alentada por la ideología tecnocrática. El acopio, el reconocimiento, el tratamiento y la comunicación de los datos es inseparable de la construcción de determinados marcos interpretativos (en el orden del conocimiento) y de la disposición de ciertas formas de vida y de relación social (Abril, 2005: 133).

En tal sentido, la idea dinámica, fluyente, de *semiosis*, según la semiótica de Peirce, pone en tela de juicio el funcionalismo socioantropológico de la cultura, y por tanto la idea misma de que la cultura sea un "subsistema" social, o encuentre algún anclaje como nivel funcional dentro de la supuesta arquitectura sistémica de "la sociedad". Contrariamente, la doctrina peirceana del interpretante y la *semiosis* ilimitada suscita la idea de redes textuales y

discursivas (abiertas, multiformes, incompletas, transversas) como un mejor soporte teórico que la idea de “textos culturales” entendidos como objetos o productos. Hemos de tomar en cuenta las aportaciones de los estudios sobre interculturalidad, feministas, subalternos, poscoloniales, *queer*, etc., pero la concepción teórica de la “cultura como proceso de traducción” (Demaria, 2004: 48) formaba parte de la tradición semiótica al tratar con el problema de los límites y las fronteras culturales, y también textuales. En la obra de Bajtin y de su escuela, ésta es, incluso, la cuestión clave. Desde la perspectiva peirceana (cuyos parentescos epistemológicos con la bajtiniana merecen, por cierto, mayor atención), los procesos de traducción equivalen a desplazamientos, movimientos, tránsitos de interpretantes que atraviesan, generan y reproducen diferencias. Y, como también recuerda Demaria, las diferencias culturales pueden asimilarse a categorías enunciativas; dicho más sencillamente: no conciernen tanto a contenidos, significados, tipos de signos, cuanto a usos de signos, posiciones de sujetos, lugares desde donde se dice, se calla o se responde.

Y por último, y no menos importante, aun desde su heterogeneidad metódica y teórica, la semiótica puede reivindicar una tradición y una orientación crítica no del todo exhaustas. Justamente cuando los estudios culturales, a decir del propio S. Hall y de otros muchos de sus practicantes, se resienten de despolitización, de pérdida del horizonte de intervención y de cambio que los impulsó en sus orígenes, cuando no de disolución en un vago posmodernismo multiculturalista.

2. La herencia de Barthes

En el Prólogo a la edición de 1970 de sus *Mitologías*, a la vista del modo en que el gran acontecimiento conocido como “mayo del 68” había complejizado, dividido y sacudido el análisis crítico de la cultura desde la “semiología”, Roland Barthes concluía la necesidad de conjugar dos gestos: “ni denuncia sin su instrumento fino de análisis, ni semiología que no se asuma, finalmente, como una semioclastia” (Barthes, 1980: 7). Podríamos protestar por la orientación a un “momento negativo” que prescribe el étimo *clastia* (“yo rompo”), pero es necesario comprender la exigencia política y moral que impelía el trabajo crítico de Barthes a mediados del pasado siglo: eran los tiempos de la guerra fría, de las grandes insurrecciones anticolonialistas, los años en que se implantaba en la Europa posbélica el que Jesús Ibáñez denominaba “capitalismo de consumo”, y en que a la vez el viejo topo horadaba y oxigenaba ese humus moral y sentimental que daría sustento a las revueltas del 68 en varios lugares del mundo. En aquel escenario las *Mitologías* interpretaban lo insignificante y lo banal de la cultura popular de la época como síntomas de un inconsciente político y moral de la vida aburguesada. Barthes escribe sobre la lucha libre, los detergentes, la comida rápida o el *strip-*

tease con el mismo rigor y fulgor crítico con el que analiza la gran literatura, y descubre que a través de esas expresiones aparentemente triviales de la cultura industrializada se ejercen unos mecanismos de naturalización, de normalización y de producción del consenso en torno al orden dominante que vienen a desempeñar la misma función que los mitos en las mal llamadas culturas primitivas. Ya lo había adelantado Lévi-Strauss: la ideología de las sociedades modernas es el equivalente de los mitos en las sociedades arcaicas. Pero sobre todo: si treinta y tantos años antes, y según el análisis de Kracauer, la obra de Kafka había desvelado “la prohibición de la verdad a los hombres” y el temor ante aquel mundo “sin dioses ni profecías”, desrealizado por la racionalización y el desencantamiento, el mundo moderno del que hablaba Max Weber (Traverso, 1998: 54-55), Barthes en los cincuenta ya no intentaba formular un diagnóstico frente al declive del mito: si finalmente iban a vencer el sentido, y más específicamente el sentido de la realidad ínsito en los grandes relatos sapienciales, o sólo el miedo que su retroceso había depositado en el mundo, como un manto pardusco sobre la arena de una profunda bajamar. Se planteaba más bien, conforme a los hechos que él mismo estaba construyendo teóricamente, que el mito ya había penetrado las estructuras de la vida común y corriente. Pero no, claro está, un mito de la misma estirpe que los extirpados por la modernización, sino el mito “bastardo” producido industrial y mediáticamente para la naturalización fraudulenta del orden, un “lenguaje robado”, un “habla despolitizada” en beneficio exclusivo del acomodo pequeñoburgués a las normas establecidas, al general consenso, a la pérdida de todo horizonte de crítica y de cambio social.

En otras palabras, el gesto teórico y crítico de Barthes desafiaba ya por entonces la misma realidad que hoy se nos obliga a vivir, incluso aún más eficazmente, sin exterioridad posible frente a esa clase de mito, y por tanto, frente a la que las estrategias de la verdad devienen paradójicas, incluso sarcásticas. “Reclamo -escribía Barthes- vivir plenamente la contradicción de mi tiempo, que puede hacer de un sarcasmo la condición de la verdad” (Barthes, 1980: 9). Hoy, para colmo, las estrategias irónicas, como las de la imaginación, pueden propiciar el sometimiento más fácilmente que la emancipación, y el ajuste a la resemantización mercantil y consumista de la ciudadanía política antes que la resistencia democrática. Todo ello pese a la ingenuidad que propugnaba “la imaginación al poder” cuando ya la imaginación mercadotécnica, publicitaria y gerencial estaban reorientando la nueva fase de reproducción del capitalismo, tanto en la dimensión económica como en la política, a una “rearticulación estratégica del imaginario capitalista” (Abril, 2004), que habría de plasmarse en lo que hoy se suele denominar “posfordismo”, o “semicapitalismo” (Berardi, 2003).

En la medida en que somos herederos del mundo de cuyo brote incipiente Barthes fue un observador perspicaz, y en que queramos serlo de la orientación crítica de su trabajo, hemos de superar una visión objetivista

de los discursos y las prácticas sociales como aquella que se conforma con enunciados del tipo de: “la tele miente, o simula”, “los medios dicen x pero connotan y”, etc. Lo que Barthes dejó definitivamente establecido sobre nuestra cultura de masas es que la inteligibilidad misma está ya atravesada por el mito, y la denotación traspasada y precedida por la connotación: como “el sentido segundo” de la conducta, según el análisis de Freud, el sentido segundo del mito (mediático, masivo) es su “sentido propio” (Barthes, 1980:211). Lo aparentemente secundario desde el punto de vista de la significación es lo primario desde el punto de vista del sentido, y una parte fundamental de la eficacia ideológica reside en hacer efectiva esa inversión del significado de lo aparente. Así, la ideología no es una costra de falsa conciencia superpuesta a (el sentido de) la realidad, sino una dimensión semiótica de su propia conformación: bien lo saben los neoconservadores cuando proclaman y reivindican como propio un “sentido común” cuyo contenido político expresable –su “significado común”– son los tópicos ultraderechistas de la homofobia, el anticatalanismo, el confesionalismo, el misoneísmo y, en general, el odio a la democracia. En Marx “la dimensión ideológica está intrínsecamente fijada dentro de la realidad, que la oculta como una característica necesaria de su propia estructura” (Jameson, 2003: 311). La ideología es, pues, a la vez real e imaginaria, o como acota Jameson, real en cuanto imaginaria: su misma imposibilidad de realizarse es lo real en ella. Una concepción que de forma más estrictamente semiótica venía también formulada en la teoría del lenguaje de Nietzsche: “No hay ninguna «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas”, el lenguaje es retórica, y es *doxa* mucho antes de poder servir a una *episteme* (Nietzsche, 2000: 91-92).

3. Cuestiones de sujetos

Puede hablarse de una “tercera fase” de la semiótica, cuya seña de identidad consiste en el interés por la intersubjetividad. En el contexto epistemológico del estructuralismo, como explícitamente formularon sus grandes maestros, y como hemos dado a entender en los anteriores párrafos, el sujeto era antes alguien “hablado por el código” (o por el sistema, la estructura, el discurso...) que el agente genuino de un habla. En la segunda fase de la semiótica, marcada por la lingüística de la enunciación y de la performatividad, se exploraron las expresiones de la “subjetividad en el lenguaje” y las incidencias de un locutor ora próximo a la definición psicológica –un sujeto de estados anímicos y de operaciones cognitivas- ora a la fenomenológica -una instancia intencional o un supuesto apriórico de la unidad enunciativa del texto-. En la que llamamos su tercera

fase, la semiótica adoptó un modelo dialógico del discurso y del texto y, tras censurar la centralidad del sujeto “hablante” y el olvido de la actividad interpretativa y sancionadora del “oyente”, acabó proponiendo la prelación, sea meramente lógica sea trascendental, de la relación interlocutiva. El contexto interlocutivo, la normatividad comunicativa del orden de las competencias, la reciprocidad, aparecían como condiciones formalmente determinantes. También una concepción polifónica y heteroglósica del espacio textual, por la influencia definitiva de los trabajos de Bajtin y su círculo teórico.

Junto a otras consecuencias muy relevantes (por ejemplo, para una teoría de la verdad o de la constitución de la metanormatividad/normalidad social), esta perspectiva sitúa en el primer plano metodológico las cuestiones pragmáticas: en los procesos de sentido, las condiciones prácticas (o, como suele decirse sin mucha precisión, “contextuales”) en el ejercicio de alguna modalidad de interacción social cobran mayor importancia que la aplicación de reglas formales.

El carácter “secundario” de las condiciones lógicas respecto a las condiciones contextuales de la interacción puede explicarse en los términos de la crítica de la denotación formulada hace ya bastantes años por Verón: lo que llamamos “significado denotativo” no es una especie de nivel “primero” - o, por así decirlo, “natural”- que está presente en el lenguaje y “sobre” el cual cabalgarían otros sistemas o niveles de significación (...). Es un caso especial (y particularmente artificial) de producción (y efecto) de sentido, a saber, aquel determinado por una serie de operaciones comunicacionales que tienden a reducir al mínimo (mediante un conjunto de restricciones) la influencia no explícita del “contexto” (Verón, 1971: 262-263).

Este punto de vista tiene especial relevancia para la ubicación teórica de la “ideología”, en el mismo sentido que hemos anotado anteriormente. Pero Verón aporta algo más, pues da a entender que lo ideológico no es sólo un “nivel de significación” o de representación preconstituido, sino que se gestiona y actualiza a través de prácticas comunicativas y discursivas específicas.

Va de suyo que las prácticas discursivas así entendidas han de ser analizadas en contextos institucionales determinados, y por tanto, no sólo como “usos” o “hablas” más o menos contingentes, sino como prácticas sociodiscursivas engranadas en, y a la vez constitutivas de, instituciones sociales determinadas: las instituciones “formales” se caracterizan (...) por establecer restricciones respecto al campo de alternativas potenciales que fijan los principios interactivos convencionales y sus correspondientes procedimientos de conocimiento consensual (que cabría considerar como instituciones “informales” o “metainstituciones”). Es claro, por ejemplo, que en la vista oral de un juicio la institución judicial-procesal restringe el juego de las posiciones enunciativas, prohíbe ciertos actos de habla (como la interrogación del procesado al magistrado...), etc. Suspende, pues, incluso la

vigencia de principios comunicativos generales como la reciprocidad (...) Denominamos voces sociodiscursivas a expresiones de subjetividad que son definibles hipotéticamente a la vez en la estructura-interacción social y en los sistemas-procesos discursivos. La actuación discursiva de un actor exige la adopción alternativa o simultánea de todas o algunas de esas “voces”. Que seguramente se corresponden con ciertos “papeles”, en la acepción psicosocial (Abril, 1995: 46).

La interacción comunicativa es un diálogo social, y precisamente por su carácter constitutivamente dialógico el lenguaje no se compadece de algunas concepciones lógicas firme y comúnmente aceptadas: fenómenos como el de la “repetición” (la parodia, la cita expresa o el estilo directo, por ejemplo), escapan al análisis lógico tradicional: entre los enunciados /la vida es bella/ y /la vida es bella/ no se da una relación lógica de identidad si constituyen intervenciones sucesivas (o si no son positivamente tomados con abstracción) de un diálogo efectivo (Bajtin, 1970: 241).

Toda interacción comunicativa pertenece a algún “género discursivo primario” o “secundario” (Bajtin, 1982). Esta propuesta es decisiva para la teoría de la comunicación de masas, por cuanto los discursos mediáticos “constituyen un campo complejo de interpenetración entre géneros discursivos” primarios y secundarios, orales, escritos y visuales y “este proceso intensivo de redefinición genérica en diferentes niveles y en esferas de la actividad social explica, en parte, los cambios profundos en los mapas culturales y cognitivos de las sociedades contemporáneas” (Alvarado, 1993: 204). La interpretación de los géneros mediáticos como géneros discursivos e interdiscursivos permite, pues, poner a la vista el arraigo de la *semiosis* masiva en una multiplicidad, por cierto siempre difícil de delimitar definitivamente, de prácticas sociales.

En la “translingüística” bajtiniana la voz enunciativa (el “autor”) del texto no es única, indivisa, sino más bien un lugar de encuentro de “voces”, en virtud de cuya pluralidad el texto se abre intertextualmente a otros textos. La multiplicidad de voces del entramado dialógico patentiza la confluencia de “estilos de lenguajes sociales, dialectales, etc. (...) percibidos como posiciones interpretativas, como especies de ideologías lingüísticas” (Bajtin, 1970: 242).

Tal como ponen de manifiesto los análisis bajtinianos del discurso citacional, la polifonía textual no es necesariamente una apacible coexistencia de tales estilos, posiciones e ideologías: la palabra del enunciadador busca unas veces la “convergencia” axiológica con la voz citada (en la estilización, el recurso al “dicho”, etc.); pero otras veces establece una distancia “divergente” (ironía, parodia, etc.) La novela moderna ilustra privilegiadamente esta lujosa y contradictoria dialéctica de la alteridad en el discurso, plagada de consecuencias de orden metodológico y ético-filosófico. Es muy destacable el hecho de que para Bajtin las expresiones

del dialogismo no niegan, sino que más bien presuponen como su otra cara complementaria, el antagonismo de ciertas posiciones interpretativas, ideologías y perspectivas culturales. Asunto de gran importancia a la hora de juzgar críticamente teorías consensualistas de la acción comunicativa como la de Habermas.

En alguna ocasión hemos tratado de trascender una interpretación meramente fenomenológica de Bajtin, para poner de relieve el significado de estrategias discursivas como el discurso indirecto libre (tan sagazmente analizado por Voloshinov, 1992) en el horizonte de la construcción de la hegemonía que configuró la modernidad avanzada y que roturó el sustrato simbólico de la cultura de masas. Observábamos, respecto a la *Madame Bovary* de G. Flaubert, que en el discurso indirecto libre el acercamiento simbólico de la burguesía ilustrada a otros sectores sociales, esencial para el proyecto hegemónico burgués, parece realizarse como un diálogo entre hablas y voces sociales. Las hablas sociales y dialectal-regionales así como los discursos ideológicos subalternos entraron en coloquio con una voz autorial simpatizante, del mismo modo en que las clases subalternas y las fracciones de clases estaban siendo incorporadas en el proceso más amplio, y en sí mismo dialógico, de la hegemonía social (Abril, 2005: 44-47).

Así pues, desde la perspectiva de la heteroglosia y la plurivocalidad bajtiniana, la presencia del sujeto en el discurso adquiere un nuevo significado, tanto epistémico cuanto político: las “marcas de subjetividad” remiten a una red de instancias enunciativas a las que el análisis difícilmente puede poner límite: las “voces” del discurso se superponen como una trama de ecos, de citas o de referencias intertextuales cuya urdimbre última, la dada por los “horizontes socioverbales” bajtinianos, es un proceso, un devenir histórico. La cadena de los sujetos textuales, de los destinatarios y de las interpretaciones es una expresión, en el ámbito de la subjetividad, de la misma *semiosis* ilimitada de que hablaba Peirce (Abril, 1997).

Ahora bien, tales tramas y urdimbres no se expresan solamente en los términos abstractos de una comunidad ilimitada y abierta, como la *community of investigators* en el, así llamado por algunos, “socialismo lógico” de Peirce. Junto a ese perfil abstracto, las hablas y los sujetos sociales remiten a determinadas coines que, entre lo efectivo y lo virtual, a medio camino entre una subjetividad trascendental y una agencia política directa, conforman modalidades del sujeto discursivo como la que Butler identifica tras las expresiones racistas: “el insulto racial es siempre citado desde algún lugar, y, al hablar de él, uno se une a un coro de racistas, produciendo en aquel momento la ocasión lingüística para una relación imaginaria con una comunidad de racistas históricamente transmitida. En este sentido, el discurso racista no se origina en el sujeto, aunque necesite del sujeto para su eficacia” (Butler, 2004:138). El insulto racista funciona como la cita virtual

de un insulto anterior y en ese sentido establece “una comunidad lingüística con una historia de hablantes” (ibid.: 91).

4. Posiciones, prácticas y universos semánticos

En este apartado haremos referencia al que ya hemos presentado como un “mapa teórico” para el análisis textual (Abril, 2007). Responde nuestro planteamiento a la concepción que John B. Thompson caracteriza como “estructural”: la que trata de abordar las relaciones entre formas simbólicas y contextos sociales, de tal modo que los textos sean leídos contextualmente, es decir, interpretándolos en el marco de las instituciones, prácticas, modelos textuales y entornos técnicos en que son objetivados e intercambiados. Es en ese mismo sentido en el que Thompson propugna el “análisis cultural”: el estudio de las formas simbólicas, que son acciones, objetos y expresiones de muy diversos tipos, “en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas” (Thompson, 2002: 203). Y todo ello, añadiremos, tratando de subrayar las relaciones de poder y las formas de constitución, reproducción y disputa de la autoridad discursiva.

Las siguientes observaciones mantendrán una referencia cuando menos implícita a las tres dimensiones que la tradición semiótica y lógica denominan sintaxis, semántica y pragmática, aunque con algunas especificaciones: (1^ª) el texto puede y debe ser entendido como entidad sintáctica, pero siempre en la intercepción de determinaciones semánticas y pragmáticas; (2^ª) todo texto remite a un universo semántico y simbólico complejo, cuya explicación desborda el marco estandarizado de las lingüísticas textuales: además de significados de nivel proposicional o macroestructural, hallaremos un marco de presupuestos culturales y de formas colectivas de organización del sentido que obligan a interrogar los límites y el estatuto de “objetualidad” del texto mismo; y (3^ª) la dimensión pragmática se ha de entender más allá del marco de la “pragmática” disciplinar estándar, que suele restringir su objeto al uso y la comunicación de las expresiones lingüísticas y que suele explicar éstos exclusivamente por sus condiciones lógicas. Veámoslo con mayor detenimiento:

1. En efecto, la sintaxis no representa un mero conjunto de reglas combinatorias ni tampoco un modo particular de orden derivado de su aplicación. El étimo *taxis* remite a organización, disposición táctica, y *sin-taxis* puede presuponer así arreglo táctico, conjunción, distribución y disyunción de las disposiciones de los sujetos que co-enuncian (parte autorial/parte lectora;

remite/destinatario; interpelador/interpelado, etc.), agenciamientos y no sólo regularidades formales. Ni solamente combinación, sino ocasionalmente articulación de posiciones heterogéneas. En todo caso, dispositivos enunciativos (pragmáticos) y significados asociados a posicionamientos (semántico-simbólicos). A este respecto, los comentarios de Deleuze sobre la “topología trascendental” de las teorías estructuralistas clásicas siguen siendo muy pertinentes.

Y cuando Althusser habla de estructura económica, precisa que los verdaderos «sujetos» no son los que vienen a ocupar las plazas, individuos concretos u hombres reales, lo mismo que los verdaderos objetos no son las funciones que ellos tienen y los acontecimientos que ocurren, sino en primer lugar las plazas en un lugar topológico y estructural definido por las relaciones de producción. Cuando Foucault define determinaciones tales como la muerte, el deseo, el trabajo o el juego, no las considera como dimensiones de la existencia humana empírica, sino en primer lugar como la cualificación de plazas o de posiciones que harán mortales o moribundos, o deseosos, o trabajadores, o jugadores a quienes las ocupen (Deleuze, 1984: 572-573).

Frente a la extendida imagen del texto como un objeto bien delimitado, conviene reivindicar el concepto de redes textuales, siempre cambiantes e inacabadas, en que se establecen características relaciones todo-parte, global-local, texto-metatexto, en virtud de complejas operaciones indiciales y procesos de transformación.

2. Cualquier texto remite efectivamente a uno o varios universos de significado, es decir, a un conjunto de representaciones sobre el mundo, la historia o las relaciones sociales, que constituyen conjuntos de categorías (campos conceptuales), imágenes (figuras estéticas, tópicos sentimentales, imaginarios, etc.), y un sinfín de tipificaciones. Pero además, los universos de significado se articulan a un nivel más profundo, el simbólico, que implica ya no sólo la producción y circulación de significados, sino también relación, vínculo y mediación. Un universo simbólico desempeña la función de una estructura profunda para los universos de significado de una sociedad: es el nivel que sustenta sus cosmologías y mitologías, las representaciones compartidas del tiempo y el espacio, los marcos categoriales básicos, los símbolos de la identidad colectiva que rigen las asignaciones del sentido de lo

propio/ajeno. Tal como lo definieron Berger y Luckmann (2003: 123-124), se trata del nivel en que la “legitimación reflexiva de los distintos procesos institucionales alcanza su realización última”. El universo simbólico es “la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales”. Es también el nivel del Gran Otro simbólico en Lacan, la red que estructura la realidad y el sentido de la realidad subjetivo, aun cuando escapa, por definición, al control y a la comprensión del sujeto, puesto que “el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo” (Lacan, 1983: 367).

Es preciso recordar que el método greimasiano ha aportado un valioso instrumento de análisis para la comprensión generativa de las relaciones entre un nivel profundo (“simbólico”, pero también sintáctico, pues se ordena según una “sintaxis fundamental”) y un nivel superficial (“semántico”) de los significados dados en un universo textual o discursivo particular: me refiero al cuadrado semiótico (Greimas, 1973), una pieza metodológica clave de su modelo semionarrativo, acaso desprestigiada por un exceso de logomaquia o de ingenio banal entre algunos epígonos de la Escuela de París. Según entiendo, el conjunto de posiciones derivables, por progresiva oposición, de la categoría semántica de partida (una “estructura elemental de significación”) permite describir el mapa de las actualizaciones, posibles o efectivas, de un núcleo de sentido que fácilmente puede identificarse como una “estructura cultural”: por ejemplo, en un universo semionarrativo determinado, el eje “blanco/negro” puede cifrar el nivel simbólico-posicional determinante de todo el conjunto de categorías, lexicalizadas o no, que conforman un sistema jerarquizado de atributos étnico-raciales: no blanco/no negro son las dos primeras categorías derivables del eje inicial, pero como es sabido, el desarrolló del carré permite reconocer otras conjunciones transversales. Y esta aplicación será metodológicamente legítima en la medida en que describa adecuadamente las relaciones y los contenidos semánticos propuestos en los textos y no “la estructura lógica de la realidad misma”. Jameson imputa este sesgo realista a Greimas, pero sin embargo reconoce el gran valor del cuadrado como instrumento del análisis ideológico:

Este esquema analítico aparentemente estático, organizado en torno a oposiciones binarias más que

dialécticas (...) puede reapropiarse para una crítica historizadora y dialéctica designándolo como el *locus* y el modelo mismo de la clausura ideológica. Mirado así, el rectángulo semiótico se convierte en un instrumento vital para explorar las complicaciones semánticas e ideológicas del texto (...) porque delinea los límites de una conciencia ideológica específica y marca los puntos conceptuales más allá de los cuales no puede llegar esa conciencia y entre los cuales está condenada a oscilar (Jameson, 1989: 38-39).

3. Por lo que se refiere a la dimensión pragmática, nuestro primer supuesto es que se precisa dotar a las relaciones intersubjetivas de un anclaje social más exigente que el que dimana de una pura determinación lógica de las condiciones de interlocución, la que suele proponer la pragmática estándar. El sentido de un texto o enunciado no dimana nunca exclusivamente de una decisión del hablante o enunciadador individual. Su efectividad en tanto que acción social, su “fuerza pragmática” tampoco puede derivarse en exclusiva del “poder soberano” (como dice Butler, 2004) de un enunciadador que produciría un efecto ilocutorio intencionalmente. Ni siquiera de dos o más “coenunciadores” implicados en una acción enunciativa conjunta. El acto discursivo no sólo ocurre “dentro de” o como expresión peculiar de una práctica, sino que es en sí mismo una figura práctica. El performativo “funciona” en la medida en que “saca partido de –y enmascara- las convenciones constitutivas que lo movilizan” (Butler, 2004: 91). La acción discursiva presenta así un cierto componente citacional, que no remite sólo a una “intertextualidad”, al espejeo y recurrencia de unos textos en otros, de la activación de redes e historias textuales, etc., sino también al eco de anteriores acciones: Butler dice que el acto discursivo acumula la fuerza de la autoridad repitiendo o citando prácticas autoritarias anteriores.

En la perspectiva de lo que Fairclough (2001) presenta como una “concepción tridimensional del discurso”, cualquier evento discursivo puede ser tomado simultáneamente como texto, como ejemplo de práctica discursiva y como ejemplo de práctica social. Nosotros entendemos que las prácticas sociales son un marco que determina las condiciones de ejercicio de las prácticas discursivas, en el siguiente sentido: Una práctica discursiva se define por momentos/contextos de emisión, circulación y recepción, que complementan y especifican

como actividad comunicativa las categorías más extensas de producción, distribución y consumo a que se refiere Fairclough. Analizado como práctica discursiva, un texto remite a una clase más amplia de discursos (mediáticos, legales, científicos, didácticos, etc.) con sus característicos géneros, reglas, estrategias y juegos de roles institucionales y contratos comunicativos, las formas de distribución de la autoridad textual, etc. En él pueden reconocerse emplazamientos enunciativos característicos; por ejemplo, en el discurso didáctico el enunciador docente habla desde una determinada autoatribución de competencia y desde la presunción de determinadas ignorancias del enunciatario discente; el primero se arroga el derecho de determinar el saber relevante, e imputa al enunciatario la correspondiente obligación de aceptarlo, etc.

Hay que observar, con Fairclough, que el nivel de las prácticas discursivas es microsociológico: se trata de procesos situados de enunciación, interpretación y acción reflexiva. Así, las prácticas docentes acaecen en marcos de interacción en los que, como es de notoria actualidad, ciertos presupuestos de autoridad discursiva pueden someterse a negociación, contestación o franca impugnación. Por el contrario, el nivel de la práctica social es macrosociológico y concierne a hechos tales como el sistema de enseñanza en tanto que institución socializadora, de reproducción y de control social. O a la edición de libros y la industria cultural. En fin, a una trama compleja de actividades y esferas institucionales: económicas, políticas, tecnológicas y culturales.

Pero habría que completar el marco de las tres señaladas con una cuarta dimensión transversal:

4. Mediante el concepto de matriz de significación aludimos a la estructura que en un contexto de significación particular articula y actualiza los presupuestos semántico-simbólicos, las expectativas de carácter práctico (relativas a las prácticas sociodiscursivas de un contexto cultural determinado) y a ciertos dispositivos posicionales o topológicos de enunciación. Propondremos un ejemplo brevemente glosado: el escritor Wole Soyinka hacía un relato de la primera vez que un jefe tradicional nigeriano presenció un partido de fútbol. A su término, ofreció generosamente a las autoridades coloniales británicas 23 esferas de cuero, para que aquellos jóvenes blancos no tuvieran que seguir disputando y fatigándose por

la posesión de una de ellas. En esta anécdota, que Soyinka contrastaba con el apasionamiento futbolístico de los nigerianos de hoy, está implícita la idea de colisión de dos matrices, derivada de una disparidad práctica y a la vez simbólica: respecto a la definición de la actividad de jugar al fútbol, y juntamente con ello, respecto al marco de categorías que permiten representarse esa actividad, por ejemplo la disparidad entre “juego” vs. “competencia por la apropiación”, o entre el balón como “medio” vs. “fin” del juego. El conocimiento de los comportamientos y del sentido de los textos de otra sociedad requiere que asimilemos esa clase de matrices. Sin ellas no es posible llegar a la que Geertz, (1988) llama “descripción densa” (*thick description*) es decir, una representación que hace suyos los puntos de vista, las categorías y las asignaciones de significado de los miembros de esa sociedad (Abril, 2007: 94).

5. Exoinmanentismo

En su *Diccionario*, texto canónico de la semiótica estructuralista, Greimas y Courtés (1982) ratificaban, en continuidad con Hjelmslev, el principio de inmanencia según el cual debe excluirse todo recurso a hechos extralingüísticos para no perjudicar la “homogeneidad de la descripción”.

Está claro que nuestro enfoque metodológico no es concorde con el inmanentismo de esa tradición, pues defendemos que el sentido de los textos está siempre interceptado por un afuera: por las operaciones de producción y de interpretación socioculturalmente determinadas que los hacen efectivos, además de aparecer representados en ellos bajo las formas enunciativas de los puntos de vista, las focalizaciones, los modos de cualificar acciones, tiempos y espacios, etc.; por la actualización de categorías, representaciones y relaciones simbólicas que cada texto particular lleva a cabo, remitiendo reflexivamente al andamiaje simbólico de la sociedad, pero sin agotar nunca las posibilidades de expresarlo en su (ni como una) totalidad.

Nuestro enfoque puede considerarse, pues, un exoinmanentismo crítico, para el que las prácticas sociales, y por ende las discursivas, representan a la vez un interior y un exterior del texto: una práctica forma parte de una red de relaciones con otras prácticas, no sólo textuales, pero a la vez se inscribe en el texto, se expresa en sus modos de acción ilocutiva y perlocutiva, en el conjunto de las modalidades de la enunciación, en sus estructuras tópicas y categoriales, etc. Correlativamente, el texto y los conjuntos textuales, los tipos, géneros y redes de discursos, definen las prácticas sociodiscursivas y los rasgos específicos de cada una de ellas. Por

retomar el ejemplo anterior: las prácticas pedagógicas y los textos didácticos se definen recíprocamente, porque una práctica pedagógica se caracteriza, entre otras cosas, por la aplicación de determinados textos didácticos y éstos no son tales sino por el hecho de mediar determinadas prácticas de enseñanza.

No defendemos, pues, nada parecido a un “reflejo” objetivista de las prácticas sociales en el texto. Se trata más bien de entenderlo, y de entender los procesos textuales, desde un supuesto teórico que puede formularse así: los textos y los procesos textuales son “índices factoriales”. El concepto de índice factorial ha sido propuesto desde la tradición de la semiótica de Peirce y denota la relación que una acción, acontecimiento o hábito particular mantiene con la totalidad o conjunto de que forma parte; así, un síntoma médico es un índice factorial de la enfermedad, un signo intrínseco que forma parte de ella: entre la ictericia y cierta alteración de las funciones hepáticas se da una homogeneidad ontológica, de tal modo que pueden interpretarse, respectivamente, como la parte y el todo de una misma realidad. Las prácticas sociodiscursivas, los textos e incluso los comportamientos individuales son índices por factorialidad de la totalidad virtual de una cultura. Contar chistes racistas no es sólo una práctica que denota racismo, sino parte constitutiva de la realidad político-cultural a la que se denomina racismo. La indicación todo-parte es reversible: el racismo es una totalidad virtual de las que se pueden inferir deductivamente un conjunto de prácticas, textos y enunciados. Pero cada uno de ellos remite inductivamente a esa totalidad virtual, participando en su constitución. Incluso al nivel del sentido enunciativo, y retomando el ejemplo anterior de Butler, entre el acto discursivo (del sujeto) racista y la comunidad virtual de los racistas se establece indicación factorial. De tal forma que, correlativa a la red de actos, comportamientos y textos, puede postularse la red-comunidad de sujetos implicados en la producción y reproducción de las prácticas de que se trate.

6. La matriz mestiza

Entre las conclusiones de un ensayo ya histórico de Umberto Eco sobre la televisión podían leerse las siguientes:

El problema de la libertad lingüística es también problema de la libertad de conocer la existencia de otras organizaciones del contenido que no correspondan a las nuestras. La libertad lingüística no sólo es libertad de administrar el propio código, sino también libertad de traducir un código a otro código (...) El problema de una futura investigación sobre la

comprensión de los mensajes televisados será el de una comunidad que no se presente ya como el objeto de un test, sino como un sujeto que discute y sitúa bajo la luz sus propias reglas de competencia y de interpretación, descubriendo al mismo tiempo las de los demás (Eco, 1985: 194-195).

Se hace difícil discrepar de tales recomendaciones a la altura de este nuevo siglo que está conociendo la emergencia de una “modernidad-mundo” en las condiciones aciagas de la globalización neoliberal, de la guerra global, de la nueva cruzada y del retroceso generalizado de la cultura democrática. La propuesta de Eco tenía la virtud de proponer un modelo semiótico, una matriz teórico-metodológica común para analizar los discursos mediáticos en particular y las relaciones interculturales en general. Pero a la vez suponía una teoría (pre-bajtiniana) de los códigos lingüístico-culturales como universos demasiado cerrados sobre sí mismos. Hay que dar, creo yo, un paso más: no sólo ya abogar por una semiótica que se interese por los sujetos reflexivos y abiertos al diálogo intercultural. No, en suma, por una semiótica que acepte el marco liberal del multiculturalismo y, por ende, de una más o menos espontánea posibilidad del diálogo igualitario y de las ecuanimes interpretaciones recíprocas entre discursos/ culturas bien delimitados.

Lo que aprendimos de Bajtin es que no hay lenguaje social ni código cultural plenamente homogéneo, autóctono ni determinado por su propia y exclusiva racionalidad. La contaminación, el criollismo de los discursos, lejos de ser una distorsión, una desviación de la *semiosis*, es su manera propia de darse: a fin de cuentas esta concepción trata de hacer justicia, también, a una historicidad de discursos y lenguajes que sólo puede entenderse como conmixción, como interpenetración sucesiva y continua, a lo largo del tiempo, de fragmentos de (otras) lenguas y culturas en la (siempre relativamente) propia.

Se ha señalado como una aportación fundamental de Bajtin esa consideración de los lenguajes -y también de las culturas y de los sujetos- como entidades abiertas con zonas de tangencia, de porosidad y de interpenetración: “la vida cultural y lingüística transcurre, para Bajtin, fundamentalmente en las fronteras entre lo propio y lo ajeno, en el diálogo con lo diverso” (Peñamarín, 1989).

La idea de Eco de una comunidad que “discute y sitúa bajo la luz sus propias reglas de competencia y de interpretación”, por más que dialogante y reflexiva, evocaba demasiado una ideología de la comunidad (lingüística) inmanente como la que suponen las teorías lingüísticas tradicionales. Para nosotros, el gesto de aborrecer la inmanencia metodológica como principio de la lingüística/semiótica debe complementarse con el gesto teórico-ideológico de

repeler el fantasma de la inmanencia política de la comunidad (cfr. Nancy, 2001), el supuesto de que existen o son posibles “comunidades lingüísticas/semióticas inmanentes”. Pues acaso en el principio de inmanencia vengan a coincidir ideológicamente el fantasma comunitario fusional, reaccionario, incesantemente reproducido en las ciencias del lenguaje y de la cultura por efecto de un poderoso prejuicio nacionalista, y el funcionalismo capitalista tal como fue transcrito por Saussure en su teoría del valor, expresamente traducida de la economía política burguesa.

Para terminar: lo que aquí se propone es pensar la semiótica desde la perspectiva de la interacción cultural, y complementariamente, abordar las relaciones interculturales desde una mirada semiótica. Sin ignorar la experiencia de los estudios culturales de los últimos años, tan marcados por la perspectiva “poscolonial”, pero con cierta distancia respecto a lo que de moda teórica puede haber en ella, me gustaría afirmar un principio teórico-metodológico: los lenguajes son siempre multilinguajes, los discursos son siempre interdiscursos, las culturas no son sino inter, trans o neo-culturas, y por todo ello la semiótica del siglo XXI habrá de ser multilingüística, interdiscursiva y transcultural.

Autores como Mijail Bajtin, a quien llegamos a conocer demasiado tardíamente los lectores de habla hispana, abrieron esta línea de investigación. Pero también hace muchos años Fernando Ortiz, en Cuba, o Américo Castro desde el exilio republicano español, señalaron un camino semejante. Un rumbo teórico y metodológico que hoy debe responder a la vez a un objetivo político y moral: al objetivo de la descolonización definitiva de la cultura, a un propósito como el que en los últimos años de su vida Barthes denominó “antirracismo integral” o al que más recientemente ha propuesto Chakrabarty bajo el lema de la “provincialización de Europa”. Yo entiendo que provincializar epistemológicamente a Europa no supone renunciar a las perspectivas de conocimiento teórico, práctico o estético surgidas en Europa —por otra parte, ya en sí mismas múltiples y transculturales, y ya hace mucho mundializadas— sino renunciar más bien a la *panopsis* eurocéntrica y al presupuesto de una superioridad cultural y hermenéutica que no deja de reproducirse desde los más prominentes lugares de enunciación de los discursos públicos.

El “texto mestizo” puede también ser visto como una matriz o paradigma para el análisis textual, y en algunas prácticas artísticas, en algunos nuevos métodos de intervención política y cultural, se perciben hoy día ecos directos de aquellas formas de multitextualidad, de policulturalidad y de polémica oculta que los textos mestizos opusieron a la primera dominación colonial. Precisamente entre autores que reivindican en ocasiones un “paradigma de la frontera” y un pensamiento “poscolonial”, a la vez desdeñoso del etnicismo o del atavismo cultural y de la importación mimética y subyugada de las culturas imperiales. En la época poscolonial,

las identidades ya no encuentran correspondencia con sus delimitaciones tradicionales, ni se puede afirmar la clásica equivalencia entre sujeto, identidad, cultura y comunidad. Y así, continúa Dietz (2003: 45) las identidades se tornan limítrofes y parciales, puntos de sutura en medio de las culturas. Todo esto interpela a las formas dominantes de comunicación, que ya no dan respuesta a las formas emergentes de comunidad, todo esto concierne a la política y al arte, a las estrategias de visibilización, de imaginación y de mirada (Abril, 2007: 240-241).

Como sugiere Sánchez Leyva, es aconsejable seguir la recomendación de Deleuze de “ser extranjero en nuestra propia lengua”, y ejercer el extrañamiento como disposición ética y táctica; uno comienza a comprender las cosas cuando las explica a otros y para ello es preciso hacer un esfuerzo por pensar nuestras evidencias y suspender la familiaridad: “traducir no es cuestionamiento del otro desde la certidumbre y las certezas sino interrogación de nosotros mismos” (Sánchez Leyva, 2007: 351). La traducción es objeto y tarea propia de la semiótica, y la interpelación a sí mismo, el compromiso moral más exigible a cualquier analista de la cultura.

Bibliografía

- Abril, Gonzalo (1994): “Análisis semiótico del discurso”, pp. 427-463, en Delgado, J. M. y Gutiérrez, J. (coords.): Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Madrid: Síntesis.
- - (1995): “La teoría de «actos de habla» en la encrucijada transdisciplinar” Contratexto (Universidad de Lima), n° 8, pp. 41-50.
- - (1997): “En torno al sentido”, pp. 81-89, en Álvarez-Uría, F. (ed.): Jesús Ibáñez, Teoría y Práctica. Madrid: Endymion, 1997.
- - (2004): “Vanguardia consumada. Vanguardia consumida. Notas sobre surrealismo y cultura de masas”, CIC. Cuadernos de Información y Comunicación (UCM), n° 9, pp. 15-39.
- - (2005, 2ª ed.): Teoría general de la información. Datos, relatos y ritos. Madrid: Cátedra.
- - (2007): Análisis crítico de textos visuales. Mirar lo que nos mira. Madrid: Síntesis.
- Alvarado, Ramón (1993): “Los géneros del discurso como marcos de la interacción”, pp. 199-211, en Alvarado, R. y Zavala, L. (comps.): Diálogos y Fronteras. El pensamiento de Bajtin en el mundo contemporáneo. México: Editorial Patria - Nueva Imagen.
- Bajtin (Bakhtine), Mijail (1970): La poétique de Dostoievski. París: Seuil.
- - (1982): Estética de la creación verbal. Méjico: Siglo XXI.
- Barthes, Roland (1980): Mitologías. Madrid: Siglo XXI.
- Berardi, Franco (Bifo) (2003): La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global. Madrid: Traficantes de sueños.

- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (2003): La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith (2004): Lenguaje, poder e identidad. Madrid: Síntesis.
- Deleuze, Gilles (1984): "¿En qué se reconoce el estructuralismo", pp. 567-599, en Châtelet, F. (dir.): Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas, Tomo IV. Madrid: Espasa Calpe.
- Demaria, Cristina (2004): "Teoría, métodos y política: una confrontación entre la semiótica y los *cultural studies*", De Signis, nº 6, pp.43-52.
- Dietz, Gunther (2003): Multiculturalismo, interculturalidad y educación: Una aproximación antropológica. Granada: Universidad de Granada.
- Eco, Umberto (1985): "¿El público perjudica a la televisión?", pp. 172-195, en Moragas, M. de (ed.): Sociología de la comunicación de masas. II. Estructura, funciones y efectos. Barcelona: G. Gili.
- Fairclough, Norman (2001): Discurso e mudança social. Brasília: UNB.
- Geertz, Clifford (1988): La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Greimas, Algirdas J. (1973): En torno al sentido. Ensayos semióticos. Madrid: Fragua.
- - y Courtés, Jean (1982): Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Gredos: Madrid.
- Jameson, Fredric (1989): Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico. Madrid: Visor.
- - (2003): "La posmodernidad y el mercado", en Zizek, S. (comp.): Ideología. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires. FCE.
- Lacan, Jacques (1983): El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El Yo en la Teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica. 1954-1955. Texto establecido por J.-A. Miller. Buenos Aires: Paidós.
- Martín Barbero, Jesús (1992): "El proyecto: producción, composición y usos del melodrama televisivo", pp. 19-37, en Martín Barbero, J. y Muñoz, S. (coords.): Televisión y Melodrama. Bogotá: Tercer Mundo.
- Nancy, Jean-Luc (2001): La comunidad desobrada. Madrid: Arena Libros.
- Nietzsche, Friedrich (2000): Escritos sobre retórica (Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós). Madrid: Trotta.
- Peñamarín, Cristina (1989): "Ironía y violencia", La Balsa de la Medusa, nº 10-11, pp. 23-51.
- Sánchez Leyva, M^a José (2007): "Traducción", pp. 350-352, en Barañano, A., García, J. L., Cátedra, M. y Devillard, M. J. (eds.): Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización. Madrid. Editorial Complutense.
- Thompson, John B. (2002): Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Traverso, Enzo, (1998): Siegfried Krakauer. Itinerario de un intelectual nómada. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim- IVEI.

- Verón, Eliseo (1971): "Hacia una teoría del proceso ideológico", en Verón, E. (ed.): El proceso ideológico. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Voloshinov, Valentin N. (1992): El marxismo y la filosofía del lenguaje. Madrid: Alianza.
- Williams, Raymond (1992): "Tecnologías de la comunicación e instituciones sociales", pp. 182-209, en Williams, R. (ed.): Historia de la comunicación. Vol. 2: De la imprenta a nuestros días. Barcelona: Bosch.