

SIN LÍMITES

FRONTERAS Y CONFINES EN LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA*

JORGE LOZANO

A Sergio Lira, *in memoriam*

Frontera, confín de un Estado. Así reza el *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española. Confín, término o raya que divide las poblaciones, provincias o reinos y señala los límites de cada uno. Y en el *Diccionario de Autoridades* aparece frontera así: la raya y término que parte y divide los reinos, por estar el uno frontero del otro.

Curiosamente, tanto frontera como confín conllevan *término*, cuya raíz “ter-“ significa “atravesar”, “alcanzar una meta que se encuentra más allá”, como nos recuerda Pavel Florensky (2005), ese estudioso del espacio que sostuvo que “es posible representar un espacio sobre una superficie, pero sólo destruyendo la forma de lo representado”.

En *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Emile Benveniste (1983), encontramos referencia a la frontera en el capítulo dedicado a *rex*, rey en latín, de donde provienen *regio* y *región*, y un verbo derivado, *rego*, que encuentra parentesco con *orego*, que se traduce por “extender”. En esa familia, *regio*, más que *región*, equivale a “el punto alcanzado en línea recta”. Dice Benveniste que en la lengua de los augures “*regio*” indica “el punto alcanzado por una línea recta trazada en la tierra o en el cielo”; luego, el “espacio comprendido entre tales rectas trazadas en diferentes sentidos”.

Paralelamente, el adjetivo *rectus* se interpretará como “recto a la manera de esa línea que se traza”. La recta representa la norma; regula es el “instrumento para trazar la recta” que fija la regla. Como oposición, aparece entonces “lo torcido”, “lo curvado”; y como “recto” equivale a “justo”, lo contrario se identificará con “pérfido”, “mentiroso”. Tras esta digresión llegamos a la expresión fundamental *regeres fines*, que significa literalmente “trazar en línea recta las fronteras”.

De esta manera, se sigue la propuesta de considerar la etimología como una retórica (de Isidoro de Sevilla a Cicerón, por ejemplo), más que revelar la verdadera naturaleza de un objeto (*res*), le permite desencadenar y recoger la energía contenida en una palabra, como sostiene Mary Carruthers en *The Craft of Thought* (1998).

En ese bello libro dedicado a la *Machina memorialis*, se nos recuerda, por ejemplo, que limes, siempre referido al surco en la tierra, encuentra parentesco en limo, y refiriéndose al margen de los libros, dice que el margen de la página es el lugar por excelencia en que el lector puede ejercitar y dar espacio a la propia actividad memorística.

Asimismo, “borde”, que tiene sentido de “juego”, “broma”, “diversión” —de ahí también “burdel”—, puede ayudar a explicar las imágenes colocadas en los márgenes de las páginas. No en vano, un término anglonormando para “borde” es *marges*, “margen”. De ahí, piensa Carruthers, las decoraciones marginales que incluyen margaritas (*marguerites*) y perlas (*margeries*), que por cierto pueden ser fabricadas por moluscos. Así, por ejemplo, el caracol, según Varrón, *limax*, en latín, es una criatura que proviene del fango, del limus, una criatura liminal (*limus*, “fango”, *limes*, *limites* y *limen*) asociada al hombre, *homo*, que proviene de la tierra (*humus*).

Limnatis, propia de las ciénagas y las lagunas, es una de las características de Artemisa, según Jean Pierre Vernant (1986). También tiene su lugar Artemisa a orillas del mar, en las zonas costeras, donde se confunden los límites de la tierra y el agua. Se trata de los confines, las zonas limítrofes, las fronteras donde se establece contacto con el Otro —son palabras de Vernant—, donde se codean lo salvaje y lo cultivado: para oponerse, pero a la vez para interpenetrarse. Dejemos hablar al mismo Vernant (1986) de *La muerte en los ojos*: “Cazadora, nodriza, partera y la batalla, Artemisa es siempre la divinidad de los márgenes, con el doble poder de administrar el pasaje necesario entre el salvajismo y la civilización, y delinear estrictamente sus fronteras cuando llega el momento de franquearlas”.

Fronteras, confines, son, en fin, líneas de demarcación y de separación, lugar de contacto y de recíproco intercambio entre ámbitos diferentes. La frontera es siempre inestable, móvil, penetrable, mientras que para algunos el confín, en cuanto establece

un espacio cerrado, es una línea cierta y estable, distinción que no se sostiene por lo que indistintamente cabe hablar como parasinónimos de fronteras y confines.

En la primera mitad del siglo XIX, Karl Haushofer pretendió basar la geopolítica (disciplina justamente tildada de pseudocientífica) en la doctrina de los confines naturales. Y en 1920 [1969] Frederik Turner, en su célebre *The Frontier in American History*, destacó, en cambio, la importancia de la frontera móvil en la construcción de la sociedad americana. “Es a la frontera que el intelecto americano debe sus características más relevantes.”

Si la frontera fuese una línea que separa dos regiones diferentes, podemos sostener que tamaña definición no tiene existencia real fuera del mapa geográfico y, por lo tanto, es una abstracción o, por decirlo con Gregory Bateson (1955 [1976]), una diferencia que hace una diferencia. Bateson se refería al principio debido a Alfred Korzybski (1933 [1958]): “el mapa no es el territorio”. El mapa es una suerte de efecto que marca diferencias, que organiza noticias sobre las diferencias en el “territorio”. El mapa de Korzybski es una metáfora que, reducida a su más extrema simplicidad, permite afirmar que el efecto no es la causa. Bateson se pregunta: “¿Qué aspectos del territorio pasan al mapa?”. Sabemos que el territorio no pasa al mapa, excepto sus fronteras, que son los puntos en que cesa de ser uniforme por comparación con otra matriz de mayor dimensión. Lo que pasa al mapa –concluirá– es la *diferencia*.

La frontera no tiene existencia real, como la identidad, que en palabras de Lévi-Strauss (1987) en *L'identité* “es una especie de hogar virtual al que es indispensable hacer referencia para explicar un cierto número de cosas, pero sin que *tenga jamás una existencia real*” (las itálicas son nuestras).

Un fenomenólogo de la percepción tan notable como Merleau-Ponty (1985), que distinguía entre *espacio geométrico* (“espacialidad homogénea e isotrópica”) y *espacio antropológico*, sostuvo siempre que hay tantos espacios como experiencias espaciales distintas. Por su lado, Arnold van Gennep (1908 [1960]) habla de fase liminal de los *rites de passage*, o de transición, para referirse a la experiencia de separación, margen (o *limen*) y agregación (Victor Turner 1988). Y en una conocida investigación sociolingüística (Linde y Labov 1975) sobre la descripción de apartamentos en Nueva York, se nos habla del “método” *map* y del método *tour*. *Map*: “al lado de la cocina, hay un dormitorio”. *Tour*: “giras a la derecha y entras en el comedor”. Tal tipo de descripción oscila, para De Certeau (1980), entre “ver” (el conocimiento de un orden de los lugares) e “ir” (acciones que se refieren al espacio). O bien presentan un cuadro o un mapa (“hay...”), o bien organizan movimientos (“entras, atraviesas, giras...”).

1. OPOSICIONES SEMIÓTICAS

Una primera oposición semiótica, que permite establecer diferencias significativas a través de la relevancia de las fronteras o confines es dentro / fuera. Universal topológico que permite a la vez establecer correlatos y oposiciones de déicticos personales como nosotros/ellos (recordando siempre que él, singular de ellos, más que la tercera persona es, según Benveniste, la no-persona). Y si “nosotros” son los griegos, ellos son los “bárbaros”.

“Bárbaro” proviene de una onomatopeya “*bar-bar*”, que significaba en griego barbotear, balbucear, barbullar, queriendo significar con ello, la incompreensión, la incapacidad de *logos* (palabra), a los que estaban fuera de la *polis*.

Se sostiene que la palabra “bárbaro” presenta un perfil fonético por la unión de la consonante “b” y de la vocal “a”, en conjunción con una líquida, en este caso, la “r”. Existe un contraste fonético máximo entre la clausura de la oclusiva bilabial “b” y la vocal más abierta “a”. El mismo contraste se encuentra en tantas diversas lenguas del mundo para designar “mamá” y “papá” durante la primera infancia. Es, por lo tanto, posible, establecer una analogía entre el bárbaro y el niño (en latín, *infans*) que balbucea muy rápidamente y de manera incomprensible.

Aparece en la *Iliada* (2. 867) “bárbaro”: “Nastes iba al frente de los Carios, de bárbara lengua”. Cuando Aristóteles en *Política* sostiene que si el hombre es un animal político, quien es por naturaleza *apolis*, o es superior (dios) o es inferior (animal). Así, dentro/fuera, nosotros/ellos, griegos/bárbaros, polis/apolis, civilización/barbarie, comienza a ser una oposición semiótica universal. Se repite constantemente que la Antigüedad creó a los bárbaros, y en *Inventig the Barbarian*, de significativo título, Edith Hall (1991) sostiene, por otra parte, que “la historia de la invención del bárbaro es la historia del conflicto griego con los persas”.

Pero los antiguos griegos también consideraban bárbaros a los egipcios. Los romanos, a los cartagineses y a los griegos. Y las stirpes arias, que habían conquistado la India, aunque eran bárbaras, usaban el término sánscrito *mleccha* (muy próximo al *barbaros* griego) a los habitantes del río Indo. A la vez, los árabes disponían de la palabra *adjami* para referirse, como despreciables extranjeros, a los persas.

El bárbaro es ante todo el persa, con su *hybris* despótica, como Jerjes. En *Los persas* de Esquilo, los bárbaros eran crueles, miedosos, indisciplinados, amantes del lujo y de la desmesura. También existe una femineidad bárbara, como la que representa la *Medea* de Eurípides, dominante, pasional, exacerbada, hechicera, asesina de sus hijos y de su hermano...

El persa, a la vez, representa por sinécdoque a Asia. Como señala en *Historias* Heródoto (I 4), “los persas, en efecto, reivindicaron para sí el Asia y todos los pueblos bárbaros que la habitan y consideran Europa y todo lo griego como algo aparte”.

Así, la secular oposición entre griegos y bárbaros se irá deslizando hacia la diferencia entre Europa y Asia. Cabe recordar que Aristóteles, por ejemplo, en *Política* (7.7.1327b) distinguía entre los pueblos que habitan en las regiones de Europa y los pueblos de Asia, “carentes de coraje, por lo que viven continuamente sometidos y en esclavitud...”. Y en medio *—in medio virtus—* la estirpe de los helenos, que poseen lo mejor de los europeos y de los asiáticos, “tienen las mejores instituciones políticas y la posibilidad de dominar a todos”. Por su parte Hegel, atento lector de la *Iliada*, para acreditar el triunfo de los griegos en las legendarias guerras contra los asiáticos como un principio superior en la historia universal, verá cómo las victorias griegas “han salvado la civilización y restado todo vigor al principio asiático”.

Es necesario también considerar la posición y la mirada del otro (Bajtín, 1982). Frente a la primacía hegeliana del griego, conviene tener en cuenta igualmente, por ejemplo, a los escitas. “Los escitas también evitan a toda costa adoptar costumbres extranjeras, sean del pueblo que sean, pero principalmente griegas, como lo demostraron a propósito de Anacarsis y, más tarde, nuevamente con el caso de Escilas”, relata Heródoto en su libro IV (76).

En el primer caso, el de Anacarsis, se da cuenta de un sabio que, después de haber visitado mucho mundo, regresaba de su residencia de Escitia, cuando navegando a través del Helesponto arribó a Cícico, donde encontró a sus habitantes celebrando una fiesta en honor de la Madre de los dioses (Cíbele). Anacarsis prometió que si llegaba sano y salvo a su patria, le ofrecería un sacrificio ateniéndose al ritual que había visto. Al llegar a Escitia, celebró la fiesta con un timbal en la mano y con imágenes sagradas colgadas en su cuerpo. Pero un escita lo vio e informó al rey Saulio, quien mató a Anacarsis de un flechazo. Y los escitas, dice Heródoto, “aseguran que no lo conocen, debido simplemente a que viajó hasta Grecia y adoptó costumbres extranjeras”.

La historia de Escilas, si bien similar, tiene una diferencia fundamental. Escilas, hijo del rey de los escitas y de una mujer natural de Istria, “y desde luego no de una raza escita, de ahí que su propia madre le enseñara la lengua y la escritura griegas”, heredó el trono, pero no tenía el menor apego por el género de vida escita. Por ejemplo, cuando cambiaba de ciudad se despojaba de los atuendos escitas para tomar vestidos griegos. Se inició en el culto a Dionisio Baquío, se le vio presa del delirio divino y, al final, considerándolo más griego que escita le cortaron la cabeza. Para Hartog (1980)

en *Le miroir de Hérodote*, Dionisio es extranjero, pero además vuelve locos a los que le siguen, a través de la manía.

Según Neal Ascherson (1981) en *El mar negro, cuna de la civilización y la barbarie*, se ha encontrado no hace mucho un anillo de oro cerca de la antigua colonia griega de Istria en la desembocadura del Danubio. En la parte del sello aparecía la imagen de una diosa desconocida mirándose al espejo, con el pelo recogido con una cola de caballo y coronado por una diadema; y un nombre grabado: Skyleo, o lo que es lo mismo, Escila.

Más allá de esta anécdota, queda claro que ambos, Anacarsis y Escila, perecen por haber trasgredido la frontera (Hartog 1980).

Con estos ejemplos queremos señalar el intercambio y el contacto que supone la simple existencia de una frontera por inestable y móvil que sea, que ha promovido, por ejemplo, “la invención del enemigo”, por decirlo con el título del libro del historiador Franco Cardini (2001), con el que se refiere a la confrontación entre Occidente y el Islam, entre una cultura cristiana y occidental y la idea de un Islam visto como Enemigo (“enemigo metafísico”, diría Hanna Arendt). Aunque es la tesis de Cardini, “el Islam ha sido un fiel compañero de Occidente, un antiguo hermano bajo la tienda de Abraham, la misma que acoge también a los judíos”.

Una fecunda disciplina semiótica, la semiótica de la cultura, y más en concreto las investigaciones de Yuri M. Lotman (1996, 1998 y 2000), ha desarrollado su saber hacer con los conceptos de confín y frontera hasta llegar a proponer el término de semiósfera en analogía con el de biosfera, del bioge químico Vladimir Vernadskij (1863-1945).

La biosfera, como se sabe, es la zona de la corteza terrestre que se encuentra en la superficie de nuestro planeta y acoge todo el conjunto de la materia viviente. Dicho con sus palabras, “es una región de la corteza terrestre, ocupada por transformadores que cambian las radiaciones cósmicas en energía terrestre activa, eléctrica, química, térmica, etc.”. Y de modo sorprendente, también la define como “un mecanismo de transformación y traducción”.

En esa precisa línea, Lotman (1999), que indagaba en sus últimos trabajos en la traducción de lo intraducible, como reserva para ulteriores traducciones (traducción intersemiótica, lo llamaba Jakobson [1987] para referirse a la traducción de signos lingüísticos en otro tipo de signos), recurre a las matemáticas, y más en concreto a la

topología, para encontrar una definición de confín que le permita hablar de un conjunto de puntos que pertenecen al mismo tiempo, al espacio interno y al externo.

Si la semiósfera es aquel espacio semiótico fuera del cual no es posible la existencia de la semiosis, el confín, la frontera, es un mecanismo bilingüe que traduce las comunicaciones externas en el lenguaje interno de la semiósfera y viceversa. Sólo con su ayuda la semiósfera puede realizar contactos e intercambios con el espacio extrasistémico o no semiótico. Y permite limitar la penetración y filtrar y transformar lo que es externo en interno. Un modo posible de semiotizar los hechos no semióticos.

Como nos enseña esta disciplina, la cultura no sólo crea una organización interna, sino también su tipo de desorganización externa. Lo que es aplicable a los bárbaros, al enemigo, al Otro o a la moda.

NOTAS

* *deSigniS* agradece al autor la autorización para la publicación de este artículo.

Revisión de las referencias bibliográficas a cargo de Teresa Velázquez.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASCHERSON, N. (1981) *El Mar Negro cuna de la civilización y la barbarie*. Barcelona: Tusquets.
- BAJTÍN, M. (1982) *Estética de la creación verbal*. México: SXXI.
- BATESON, G. (1955) *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé, 1976.
- BENVENISTE, É. (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. I. Economía, parentesco, sociedad. II. Poder, derecho, religión. Madrid: Taurus.
- CARRUTHERS, M. (1998) *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*. Cambridge: Cambridge UP.
- CARDINI, F. (2002) *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Barcelona: Crítica.
- CERTEAU, M. de (1980) *L'Invention du quotidien*. París: Union Générale.
- FLORENSKY, P. (2005) *La perspectiva invertida*. Madrid: Siruela.
- GENNEP, A. van (1908) *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago UP, 1960.
- HALL, E. (1991) *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- HARTOG, F. (1980) *Le miroir d'Hérodote*. París: Gallimard.
- JAKOBSON R. (1987) "On Linguistic Aspects of Translation", en *Language in Literature*, K. Pomorska y S. Rudy (eds.), 428-435. Cambridge (MA): Harvard UP.
- KORZYBSKI, A. (1933) *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Lakeville: The International Non-aristotelian Library, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987) *L'identité: séminaire interdisciplinaire* de C. Lévi-Strauss, J-M. Benoist et alt. París: PUF.

- LINDE, CH. y LABOV, W. (1975) "Spatial Networks as a Site for the Study Language and Thought", en *Language*, 51, 924-939.
- LOTMAN, Y. (1979) *Semiótica de la cultura*. Introducción, selección y notas de J. Lozano. Madrid: Cátedra.
- ____ (1996) "Acerca de la semiósfera" en *La semiósfera. Semiótica de la cultura y del texto*, 21-42. Madrid: Cátedra.
- ____ (1999) *Cultura y Explosión*. Prólogo de J. Lozano. Barcelona: Gedisa.
- ____ (1998) *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la comunicación y del espacio*. Madrid: Cátedra.
- ____ (2000) *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- MERLEAU-PONTY, M. (1985) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- TURNER, F. J. (1920) *The frontier in American History*. Mineola (NY): Dover, 1996.
- TURNER, V. (1988) *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- VERNANT, J-P. (1986) *La muerte en los ojos: figuras del otro en la antigua Grecia*. Barcelona: Gedisa.