

## **Interacción traductiva de los signos; alteridad y diferencia cultural y étnica**

**Susan Petrilli**

### **Resumen**

La propuesta de una semioética de la traducción, con su atención a la comunicación inter y trans-géneros, surge en el contexto de la semiótica global, y se desarrolla hacia la semioética. La semioética de la traducción contribuye a enfatizar la necesidad del humanismo de la alteridad contra el humanismo de la identidad. El Humanismo de la alteridad pone en relieve la alteridad del otro y también mi propia alteridad con respecto a mí misma. En efecto, en una perspectiva de humanismo de alteridad, los derechos del otro (el individuo real y no el otro en abstracto), se reconocen primariamente. Por esto, sugerimos remitirnos al otro, a la lógica de la alteridad y no sólo en términos teóricos, sino prácticos y concretos, seguros de que esta sea la única perspectiva de supervivencia de la semiosis, de la vida misma, de una vida basada en valores como paz, amor, justicia, responsabilidad, acuerdo, libertad, hospitalidad, acogida, escucha, diálogo, diferencia no indiferente.

### **El miedo del otro**

El trabajo de responsabilidad inter-personal es el trabajo del individuo en su singularidad, de la persona que es completamente responsable: responsable como un rehén que tiene que pagar por algo que nunca cometió, por un pasado que nunca fue suyo, que nunca fue su presente (Levinas, 'Entretiens,' en Poirié 1987: 118).

La responsabilidad para los demás tiene una doble orientación: el otro es levantado y cargado a las espaldas de uno, digamos, en una relación asimétrica. La persona de quien tengo que responder es también la persona a quien tengo que responder, dice Levinas. Yo tengo que rendir cuentas a la persona de quien tengo que tener cuenta. Responsabilidad en el rostro de la persona de quien soy responsable: responsable de la cara que cuenta conmigo, para su propia libertad. (Levinas, *Liberté et commandement* 1953 [Libertad y Mandato] en Levinas 1987 b: 15-24).

Levinas dice que la condición de paz y responsabilidad en el rostro del otro, en una relación donde los individuos se entregan en su singularidad, en su diferencia, no-inter-cambiabilidad, no-indiferencia,

preceden a la política y a la lógica. Hemos visto que política y lógica consideran a los individuos como parte de un género y, por lo tanto, iguales. En cambio, la relación de alteridad es pre-política y pre-lógica. La política y la lógica surgen como respuesta a mi responsabilidad hacia el otro en su singularidad, y también porque yo estoy obligado a relacionarme con el otro sin diferenciación, o sea, basándome en un género.

Por consiguiente, la organización política y de la comunidad con sus lógicas, sus leyes, sus distinciones y clasificaciones encuentra su justificación en la responsabilidad hacia el otro. De toda forma la historia nos enseña que esa justificación, la responsabilidad hacia el otro y, por tanto, el sentido político y el orden de la lógica se pueden perder. Esto es particularmente evidente hoy, a pesar de la situación que se define de comunicación global.

La paradoja de la globalización en la fase actual de desarrollo consiste en el hecho de que las relaciones sociales surgen como relaciones entre individuos que están separados entre sí, mutuamente indiferentes el uno al otro. La relación con el otro se sufre como una necesidad para alcanzar los intereses personales. Además, la preocupación exclusiva de la identidad de cada uno, de su propia diferencia indiferente a la diferencia del otro, aumenta el miedo al otro, transitivamente expresado como temer al otro. Según esta lógica, la comunidad no es nada más que el resultado pasivo de los intereses de la identidad, insensibles el uno al otro. Sin embargo, la comunidad, aunque esté organizada, se presenta como identidad compacta a condición de que sus necesidades pidan cohesión y unidad.

La comunidad "egológica", la comunidad de *síes* que constituye la identidad de todos y cada uno de nosotros presenta el mismo tipo de sociabilidad. Nos referimos a la sociabilidad fundada en relaciones de indiferencia mutua entre diferencias e identidades. Esta condición procede de la diferenciación y es, al mismo tiempo evidenciada por la distinción entre el actitud pública y privada en el mismo sujeto individual, por la separación y mutua indiferencia entre papeles, competencias, deberes, lenguajes, entre responsabilidades en el mismo individuo, en el mismo sujeto, separación concebida como modo 'normal' o 'estándar' de adecuarse al sistema social al cual pertenecen los sujetos.

El miedo del otro, temer al otro, es consecuencia de la constitución de la identidad. En el mundo de hoy el miedo al otro, entendido como temer al otro, o sea, el miedo que el sujeto experimenta con respecto al

objeto ha llegado ya a niveles paroxísticos. De toda forma, contrariamente al principio de Hobbes expresado en la sentencia "homo homini lupus", el miedo no es en absoluto un punto de partida, sino el punto de llegada en la constitución de la identidad (Levinas, *'Entretiens'*, en Poiré 1987: 117-120).

Miedo del otro significa miedo que el sujeto tiene 'del otro', como objeto en genitivo: el otro constituye el objeto del miedo. La lógica distingue el *sujeto genitivo* del *objeto genitivo* – el otro sujeto del miedo, en el sentido del otro que tiene miedo. Sujeto y objeto. De toda forma, tenemos que dejar a un lado esta dicotomía propia de la lógica tradicional, si queremos verdaderamente llegar a un tercer sentido que es el del *miedo por el otro*. Según este tercer sentido, miedo del otro significa experimentar el miedo del otro, más precisamente el miedo que el otro experimenta, por tanto, miedo por el otro. En este caso no sólo ya no hacemos distinción entre sujeto y objeto, sino que ya no nos referimos a la identidad de la comunidad. En otras palabras, la relación entre las diferencias ya no implica identificación comunitaria, ni indiferencia entre identidades y diferencias. Por contrario, la relación entre diferencias está basada en una no-indiferencia entre ellas, en la alteridad absoluta, trascendencia con respecto a la identidad. Según esta lógica y desarrollando el pensamiento de Levinas, la expresión 'del otro' puede expresarse con *genitivo ético* (Ponzio 1995, 1996). Este tercer caso de genitivo tendría que ser considerado por la lógica como el tercer sentido que podría permitir quitar todas ambigüedades de la expresión "miedo del otro" que significa: "miedo por el otro".

#### **Humanismo, inter-corporeidad, y detotalización de abstracción conectada al género.**

El pasaje antes citado del texto de Levinas titulado *'Judaism and their Present'* sigue con la constatación de que los acontecimientos tienen que ser auténticos y no todos verdaderos (*dans le vrai*), tienen que envolver más que entender. Amor, arte acciones son más importantes que la teoría. El talento es más apreciable que la sabiduría y la posesión de sí [...](Levinas 1960).

Con la difusión del "biopoder" y la inserción controlada de organismos en el aparato productivo, la comunicación global afirma la idea del individuo como entidad separada y auto-suficiente (Foucault 1977, 1988; Foucault *et alii* 1996). Se vive el cuerpo como una entidad biológica aislada, perteneciente al individuo, como parte de la esfera de posesiones del individuo, cosa que ha llevado hasta la casi total desaparición de

prácticas culturales y de visiones del mundo basadas en la inter-corporalidad, inter-dependencia en la exposición y apertura del cuerpo. Acabamos teniendo residuos momificados que los folkloristas estudian, residuos arqueológicos guardados en museos etnológicos y en la historia de la literatura nacional: que es la expresión de una general situación de "museomificación".

Pensemos en las maneras diferentes de concebir el cuerpo en la cultura popular como teorizado por Bajtin, en las formas variadas del 'realismo grotesco' que no mira al cuerpo y a la realidad corporal en general en sentido individual, aislado del resto de la vida terrenal, y por lo tanto del resto del mundo (Bajtin 1963, 1965). Signos del cuerpo grotesco (sólo las débiles huellas de lo que ha sobrevivido hasta nuestros días) incluyen máscaras rituales de festividades populares de la Edad Media, presentes también en todos los sistemas culturales pre-capitalistas del planeta (por ejemplo entre los Amerindios estudiados por Lévi-Strauss, véase su libro de 1975<sup>1</sup>). Antes del desarrollo del individualismo, asociado al nacimiento de la burguesía, el "realismo grotesco" en la cultura popular de la Edad Media, presentaba el cuerpo como indefinido, que no terminaba con sí mismo, sino que, por contrario, florecía en la simbiosis con los otros cuerpos, en una relación de transformación y renovación que trascendía los límites de la vida individual. Hoy, la comunicación global (que es comunicación y producción global, véanse Petrilli y Ponzio 2005 y Petrilli ed. 2006) refuerza la idea del cuerpo como individual, privado y estático, al ser ésta una concepción funcional para las "tecnologías del s<sup>o</sup>".

Como había anticipado Michel Foucault, la división y la separación entre las ciencias son útiles a las necesidades socio-ideológicas del 'nuevo estándar de cuerpo individualizado' (Bajtin<sup>2</sup>). Esto, pues, es útil para la inserción controlada de organismos en los ciclos reproductivos sociales del sistema de comunicación actual.

Una aproximación al estudio de los signos que sea global y des-totalizadora, tiene que fundarse en la lógica de la alteridad en sus niveles más altos de disponibilidad hacia el otro, disposición para escuchar al otro, apertura al otro, no sólo en términos cuantitativos (el carácter omnicompreensivo de la semiótica global), sino también cualitativamente

---

<sup>1</sup> Para una evaluación por Lévi-Strauss de la obra de Sebeok, véase Lévi-Strauss, 'Avant-Propos,' en Bouissac, Herzfeld, Posner 1986: 3.

<sup>2</sup> Tenemos que destacar aquí importantes obras de los años 70 del filósofo Italiano Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985), ver Bibliografía.

(Petrilli 1990). Toda clase de interpretación semiótica por los estudiosos de los signos, especialmente en un nivel meta-semiótico, no pueden prescindir de una relación dialógica con el otro. El dialogismo es una condición fundamental para una aproximación orientada a la globalidad aunque favorezca primero la apertura a lo local, a lo particular que no está aislado ni cerrado en sí mismo. Así que esta clase de aproximación favorece la tendencia a la des-totalización contra la totalización.

La alteridad fuerza la totalidad a reorganizarse continuamente en un proceso 'al infinito' como ha demostrado en particular Levinas (Levinas 1961, 1982), o relacionado con 'semiosis infinitas', para decirlo con palabras de Peirce. La relación 'al infinito' es mucho más que un proceso cognitivo: más allá de órdenes establecidos, orden simbólico, convención y costumbre, la relación al infinito quiere una relación de participación y responsabilidad. Es ésta una relación hacia la *alteridad absoluta*, hacia lo que es más refractario a la totalidad, hacia el Mismo. La relación al infinito implica una relación a la alteridad del otro, a la alteridad de otra persona, pero no estamos hablando de otro *sí mismo*, otro *alter-ego*, otro Yo perteneciente a la *misma comunidad*, sino como otro ajeno, otro que es ajenidad, extraño, diversidad, diferencia hacia la cual no tiene que ser indiferente, no obstante los esfuerzos para empujarnos hacia lo contrario y las garantías del contrario, ofrecidas por la identidad del yo, del *sí*.

La aproximación de-totalizadora a la vida de los signos que aquí se propone no quiere orientar la semiótica siguiendo algún plan ideológico específico, nuestra atención está más bien orientada hacia la aptitud humana y hacia la singular responsabilidad de que el ser humano está investido por ser un 'animal semiótico'. Como hemos anticipado antes, la expresión "animal semiótico" indica un agente con capacidad de *signos de signos*, de frenar sus acciones y decidir, capaz de meditación, reflexión y crítica creativas.

La semiótica global tiene que basarse en la semiótica cognitiva, pero también tiene que abrirse a esa tercera dimensión más allá de la cuantitativa y teórica, la ética: o mejor, la que nosotros proponemos llamar 'semio-ética'. La semioética está relacionada con nuestra propuesta de una nueva forma de humanismo (Petrilli y Ponzio 2003). En efecto, refiriéndonos a Levinas y también a otros autores mencionados en este escrito, la semioética nos llama a la autenticidad de un compromiso a un nivel práctico, a nivel de acción, más allá de la pura teoría; la semioética nos llama a la participación e implicación con el otro superando los separatismos y los intereses personales para cuidar y amar al otro (véanse

también Levinas, '*Philosophie, Justice et amour*' ['Filosofía, justicia y amor] en Levinas 199, trad al inglés: 103-121). Levinas dice que el arte y el talento tienen mucha más importancia que la sabiduría y el control de sí mismo; más allá de la razón razonable, dice Pierce, la semioética quiere superar el separatismo entre las ciencias y entre los objetos de su investigación y relacionar con las ciencias naturales a las ciencias lógico- matemáticas y con las ciencias humanas.

La semioética no quiere proponer un programa con fines específicos y métodos prácticos, un decálogo, una fórmula para aplicar más o menos rigurosamente o más o menos hipócritamente, la semioética tiene más bien una propensión a la crítica con una peculiar voluntad de destacar redes de signos precisamente donde parece que no haya ninguna. En otras palabras, la semioética quiere revelar y evaluar interconexiones e implicaciones que no se pueden eludir, precisamente donde parece que solo hay separaciones, límites y distancias con sus consiguientes coartadas.

La nueva forma de humanismo que estamos proponiendo puede ser sólo el humanismo de la alteridad, tal como ha demostrado Levinas a lo largo de toda su producción, y más claramente en *Humanisme de l'autre homme* (véase también '*Les droits de l'homme et les droits d'autrui*' [los derechos del hombre y los derechos del otro] 1987 b: 116-125). Nos referimos al hecho de que hoy en día la ideología dominante centra su pretensión de derechos humanos en los derechos de la identidad, quitando de la escena de los derechos humanos a los derechos del otro. Pero si lo que estamos tratando de hacer es proteger la vida en todo el planeta, esa orientación tiene que ser combatida por el humanismo de la alteridad donde los derechos de los demás son los primeros a salvaguardar. Cuando hablamos de otro nos referimos no sólo al otro con respecto a sí mismo, sino a la otra parte de su propio ser, al otro sí-mismo. En efecto, el sí es incline a eliminar, suprimir y segregar la alteridad sacrificándola a la causa de la identidad, pero, en efecto, la identidad obtenida con este sacrificio es una identidad ficticia y, asimismo, los esfuerzos hechos para guardarla acaban por ser inútiles.

La semiótica contribuye al humanismo de la alteridad poniendo en relieve la extensión y la consistencia de la red de signos que juntan a los seres humanos entre sí de manera sincrónica y diacrónica. La progresiva difusión de la comunicación a un nivel planetario hace posible que sea analizado sincrónicamente; pero la comunicación es también objeto de análisis diacrónicos, que nos dejan por lo menos sorprendidos por sus diferencias. En efecto, el destino entero de la especie humana está ligado a

todas las acciones y las decisiones del individuo; asimismo el destino del individuo está dentro del destino de toda la especie humana, desde sus manifestaciones más remotas hasta las más recientes y cercanas, desde su pasado hasta su futuro evolutivo, en términos tanto biológicos como socio-históricos. Esta red de signos afecta a la *semiosfera* construida por la humanidad, una esfera de cultura, sus signos símbolos, artefactos, etc... . Pero la semiótica global nos enseña que esta semio-esfera es parte de una esfera mucho más amplia, la semio-biosfera que compone el hábitat de la humanidad (la matriz de la que nacimos y el palco donde estamos destinados a actuar).

La semiótica tiene el mérito de demostrar que todo lo que es humano comprende signos. Sin embargo, es más: cualquier cosa simplemente viva comprende signos. Y aquí es adonde llegan la semiótica cognitiva y la semiótica global. La semio-ética empuja esta conciencia hacia la ética y más allá; desde una perspectiva semio-ética la petición de responsabilidad no se puede eludir de la manera más radical (la de definir obligaciones y valores). Nuestro *ethos*, más aún, todo el cosmos se encuentran bajo la responsabilidad humana. Esto significa que, para tener una adecuada interpretación de la aptitud del signo humano, debemos tener en cuenta que, si todo lo que es humano comprende signos, entonces todos los signos tienen que ser humanos. Esta tendencia humanística, sin embargo, no significa volver a afirmar una vez más la identidad monológica ni ninguna otra forma de antropocentrismo. Al contrario: se requiere una operación radical de descentralización; en efecto, una verdadera revolución Copernicana. Como diría Welby, el geocentrismo tiene que ser reemplazado, y así será con el heliocentrismo, hasta que no nos aproximemos a la verdadera perspectiva cósmica (Welby 1983). El alcance de esta perspectiva es parte integrante de nuestro último fin, el punto donde la semiótica global y nuestra semioética se intersecan. Por lo que concierne al asunto de la responsabilidad humana y, por consiguiente, al humanismo, tal y como lo hemos entendido hasta ahora, el papel más importante lo desarrolla la lógica de la alteridad. Ahora ha llegado el momento de añadir una nueva visión de la alteridad con respecto a las precedentes dentro de la semiótica global: ya no es sólo el otro *de y por sí mismo*, el prójimo (sea vecino o lejano, en realidad siempre es vecino), sino que el otro se refiere también a los seres vivos distantes en términos genéticos.

### **Signos de diferencia y diferencias de signos.**

'Los signos hacen la diferencia'. 'La diferencia hace los signos': dos sentencias sobre la relación entre signos y diferencia. Pero, contrariamente a lo que se puede pensar inicialmente, esta relación no es ni simétrica ni recíproca. En la primera sentencia, la palabra "diferencia" indica sólo una *condición*, mientras que en el segundo caso indica también un *proceso*. Por consiguiente, las dos afirmaciones 'los signos hacen la diferencia' y 'la diferencia hace los signos' no son de ninguna manera simétricas ni tienen ninguna implicación de reciprocidad, puesto que, como hemos dicho en el primer caso, *Diferencia* indica un estado; en el segundo, un proceso (Ponzio 2003: 195-198). Esta condición queda evidenciada también por el hecho de que en el primer caso 'diferencia' se puede remplazar con la palabra 'identidad', lo cual no puede pasar en el segundo caso.

'Los signos hacen la diferencia' es sinónimo de 'los signos crean identidad'. En efecto, *diferencia* en sentido de estado, condición, se puede llamar *identidad*. Por lo contrario, 'las diferencias hacen los signos' no puede ser representada por la sentencia 'las identidades hacen los signos'. Tanto Peirce como Ferdinand de Saussure habrían rechazado una afirmación parecida, tampoco una afirmación como ésta podría ser aceptable en ningún contexto semiótico digno de tal nombre. Según la interpretación de Peirce, el signo "*stat pro aliquo*" y se comprende en términos de *interpretación*. Esta concepción pone en relieve el hecho de que el signo se compone de diferencias.

'Diferencia' aquí se puede interpretar por lo menos en dos maneras distintas: 1) 'diferencia' en el sentido de que *difiere de* otros signos: por ejemplo, en nivel semántico, una palabra difiere de sus sinónimos en un preciso estado de la lengua; pensemos en el ejemplo de lengua inglesa propuesto por Saussure con la diferencia entre *mutton* y *sheep*; o, si nos referimos a los sinónimos Franceses, pensemos en la diferencia entre *redouter*, *craindre*, *avoir peur*. En nivel fonológico, pensemos en la relación binaria entre aspectos opuestos y distintivos como *d* y *t* ; *b* y *p*; 2)'Diferencia' en sentido de *diferir*, *reenviar*: el signo es algo que se remonta a algo más. El signo se refiere o se remonta a otro signo que actúa como interpretante. En este caso, pues, el signo no es meramente un hecho estático de relaciones preestablecidas, sino un proceso de reenvío, concretamente un proceso de remisión según Peirce, de un interpretante a otro.

Antes que Jaques Derrida cambiara la "e" con una "a" en la palabra francesa *différance*, para indicar el proceso de diferir, Peirce ya había transmitido el sentido dinámico de diferencia, o sea, de remisión entre los



signos con esta idea de *semiosis infinita*. Remisión entre signo e interpretante se explica en los *términos dialógicos de pregunta y respuesta*: el interpretante responde al signo, es una respuesta a él, una respuesta al signo que se presenta como pregunta. Esto establece límites definidos a la interpretación en una relación dialógica que es abierta, pero al mismo tiempo cerrada o limitada por la irreductible alteridad de sus condiciones.

El signo se opone a la identidad, es refractario a la diferencia como condición y, en cambio, florece en la remisión, en los infinitos reenvíos. Además, según la primera afirmación, 'los signos hacen la diferencia' como 'los signos hacen la identidad', los signos pueden irónicamente hacer la diferencia en términos de estado, identidad.

De todas formas, es importante repetir que los signos, en cambio, se dirigen a la diferencia en sentido de cambio, reenvío, abertura dialógica y alteridad. La diferencia que hace los signos es la *alteridad*; la diferencia, vista bajo esta luz, abre el signo a ilimitadas semiosis y distingue el signo de la señal, o sea, de la univocidad, del monologismo, de la naturaleza estática del señal.

Los signos que marcan la diferencia son los que quedan reducidos a la condición de señal, signos que han perdido su capacidad de reenvío. Con lo cual podemos hablar de un uso restrictivo del signo al servicio de la diferencia como identidad, signo cerrado en sí mismo, utilizado para hacer y evidenciar diferencias e identidades tal y como las entendemos.

*Nuestro fin es criticar las concepciones que utilizan signos para hacer diferencias, para marcar diferencias dentro del mismo mundo de los signos.* La referencia aquí es al mundo de los signos humanos, a las culturas, a la esfera de la antroposemiosis. Si nos preguntamos *dónde* los signos hacen diferencia refiriéndonos al mundo de los signos, o sea, a la entera semio-biosfera (Sebeok), la respuesta es que esta clase de fenómenos sólo se produce en la cultura humana, en la antroposemiosis; sólo en ésta esfera los signos se utilizan *para hacer diferencia* en sentido de identidades individuales, sociales y nacionales. Esto es posible gracias a la capacidad propia del ser humano llamada *metasemiosis*, que hace del ser humano un animal singular, o sea, un *animal semiótico*. Pero, como ya hemos dicho, este uso del signo es restrictivo como reduce los signo a nivel de señales. Utilizar los signos para hacer diferencias, para establecer identidades en la esfera de la antroposemiosis, significa utilizarlos abusivamente, de una manera aberrante con respecto a toda la semiosis en general; en efecto, este uso de los signos para hacer diferencias interrumpe el proceso de reenvíos y pone los signos en una relación de diferencia estática, vista

como identidad y no como proceso abierto, o movimiento dialógico, participación, conexión, intercorporalidad, alteridad.

*La diferencia como identidad se refiere a la diferencia indiferente, tipo de diferencia propia de funciones y papeles requeridos por el 'mundo cerrado del discurso' (Marcuse), que contempla la posibilidad de alternativas pero excluye diferencias en sentido de alteridad.*

*Diferencia como alteridad es la diferencia no-indiferente (Levinas 1961 y 1974), diferencia como conexión y participación dialógica con otras diferencias. Diferencia en sentido de alteridad no significa ser de otra manera, que es característica de la alternativa, sino que tiene más bien el sentido de otra cosa que ser (Levinas 1974): al ser alteridad, la diferencia se interpreta como reenvío más allá de la identidad del ser, sea individual o colectiva.*

Las culturas pueden utilizar los signos por lo menos en dos maneras diferentes: para establecer diferencias con respecto a otras culturas, para establecer identidades, o sea, para definir la identidad de una cultura y yuxtaponerla a las demás, o como medio de respuesta a signos, ya sean éstos propios o de otros, en una interrelación dialógica, en procesos de infinitos reenvíos, donde un signo *se refiere o reenvía a otro signo* como el signo interpretado o el signo interpretante. En este caso, las culturas 'condecoran' sus signos con la aptitud a la *entonación interrogativa* y a la *comprensión reactiva* (Bajtín). Dado que ellos son signos, estos signos interrogan a otros interpretantes, a su vez signos, y llegamos a tener una pregunta en un diálogo. Este pensamiento nos ofrece la *única posibilidad de huir tanto del relativismo como del dogmatismo*, al estar estos dos caracterizados por el fracaso de considerar al otro como vencido y excluido.

El universo del signo, hoy en día, está caracterizado por la comunicación global, que quiere nivelar, homologar, igualar y borrar las diferencias. Este proceso lleva inevitablemente a la frustración de identidades y diferencias que necesitarán, cada vez más, afirmarse y prevalecer sobre otras identidades y otras diferencias, en la voluntad de afirmar su separación de las demás, su propia diferencia-identidad que, en cambio, el sistema social quiere eliminar. Así que la mutua indiferencia entre las diferencias se vuelve de inmediato en hostilidad y conflicto con el diferente, el extranjero, el extraño.

¿En cuáles signos podemos encontrar las diferencias, ya que los signos han entrado en el sistema de comunicación global y circulan en el

mercado mundial (ligado a la comunicación global)? y ¿De quién es la vocación de cancelar las diferencias?

Paradójicamente, las diferencias sólo se pueden encontrar en el pasado: los signos de diferencia son los que recibimos del pasado: el presente los borra. Lo que puede unificar y diferenciar y, por consiguiente, identificar, es el pasado común: diferencias de religiones, lenguas, reparto territorial, orígenes, genealogía, raíces, sangre, color de la piel, etc. La identidad trata de afirmarse a sí misma para poder constituir diferencia, ya sea en nombre de la historia, o por algunas características naturales: pruebas de un pasado cultural, una tradición, costumbres, monumentos, idiomas y dialectos, religión, grupo étnico. Más concretamente, iglesias, museos, ruinas, las partes históricas de las ciudades son los únicos elementos característicos, los elementos de identificación, en el espacio urbano, que en otro caso resultaría anónimo e indistinto con respecto a los demás espacios urbanos en el mundo actual de la comunicación global. Hoy los signos de identidad están fijados entre *indiferencia* y *diferencia momificada*.

Con tal definición de identidades, podemos distinguir, para variar los grados de abyección (abarcando todos los espacios desde el odio hasta la denominada "tolerancia"), lo que, en cambio, se ha vuelto permeable en sentido de territorio nacional, espacio urbano, barrios, entornos, lugar de trabajo, vida diaria. La conexión con la identidad está provocada por diferencias religiosas, étnicas, lingüísticas, pasado cultural, etc.

Pero la identidad basada en los signos de un pasado común se hace más fuerte en la voluntad de defenderla, y se alarga más extensivamente en términos de espacio cuanto más la contradicen las ideologías de la comunicación global, no obstante y más allá de las diferencias y de sus confines. La identidad así descrita toma fuerza cuando se identifica en una Nación, en un Estado o en Confederaciones de Naciones y Estados, como la Unión Europea o los Estados Unidos de América. En las bases de un pasado cultural común, la identidad va a excluir al emigrante de sus confines, el denominado "extra-comunitario" que está obligado a pedir hospitalidad a países más desarrollados para huir de los desastres provocados en su propio país por el desarrollo mismo.

Asimismo, los signos de *comunidad cerrada*, de *comunidad de la identidad*, los signos de la 'pequeña experiencia', pueden ser superados por los de la 'gran experiencia' (Bajtín) que florece en los procesos dinámicos y dialógicos de los reenvíos. Gracias a estos procesos, los signos van a formar parte de la *comunidad abierta*, y participan con esa comunidad en una

relación de 'interconexión con el otro' (Levinas 1974), relación de conexión e irrevocable responsabilidad hacia el otro, relación de diferencia no-indiferente (también Ponzio 2002).

Lo que une a cada uno y a todos nosotros es la alteridad de cada uno de nosotros que no se puede reducir a una diferencia perteneciente a ningún tipo de comunidad. Esta condición de no-pertenencia, de ser mutuamente extraños, nos une en una relación de no-indiferencia del uno hacia el otro.

La comunicación global vuelve obsoletos los signos de la diferencia, hace posible que el uso aberrante de los signos vuelva anacrónica e ilusoria la diferencia cada vez más. *El sistema contemporáneo de reproducción social es el último aspecto social donde los signos se emplean para hacer la diferencia.* Pero precisamente este mismo sistema al mismo tiempo está haciendo imposible el empleo de los signos en este sentido, o sea, el de hacer y marcar las diferencias.

Paradójicamente, la reproducción social contemporánea, aunque ponga en peligro la vida de todo el planeta en la presente situación de comunicación global, al mismo tiempo, y a pesar de su misma naturaleza, se mueve hacia un sistema social que puede ofrecernos la única posibilidad de salvación planetaria, si no es demasiado tarde. Estamos hablando ahora, de un sistema social donde los signos están abiertos a la alteridad y florecen en un proceso de reenvíos en armonía con la naturaleza del universo semiótico en su totalidad (des-totalizada) : la vida. Sin embargo hemos visto que los signos de la antropo-semiosis, a diferencia del resto del universo semiótico, están dotados de la capacidad semiótica propia de los seres humanos, o sea, de la capacidad de metasemiosis, que implica capacidad de creatividad, crítica y responsabilidad. La nueva comunidad humana que estamos pronosticando está caracterizada por una interconexión planetaria sin comunidad, una comunidad que no significa una comunidad cerrada. Por el contrario, una comunidad hecha de signos diferentes, pero no signos de diferencia, que hagan diferencia, sin signos de cerrada identidad, sin propiedad, sin territorios, sin posesiones, sin igualdad o desigualdad, sin raíces u orígenes, sin barreras o cadenas, sin pertenencias: una sociedad comunitaria real, la comunidad abierta, para citar a Charles Morris (1901-1979) (Morris 1948). Como doctrina de comunicación inter-géneros y trans-géneros, en nuestro caso específico, como doctrina de comunicación intercultural y trans-étnica, la semioética de la traducción quiere contribuir a esta transformación.

## Bibliografía

- Bakhtin, Mikhail (1963). *Problemy poetiki Dostoevskogo*. Moscow: Sovetskij pisatel'. C. Emerson (Trad al Inglés y ed.), *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- (1965). *Tvorchestvo Fransua Rable*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. H. Iswolsky (trad.), K. Pomorska (ed.), *Rabelais and His World*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology, 1968.
- Levinas, Emmanuel
- 'Liberté et commandement', en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58, pp. "36-41: trad. al inglés en Lévinas 1987a, pp. 15-23.
- (1960). 'Judaïsme et temps présent'. *L'Arche* 44: 32-36, en Levinas, *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel, pp. 269-278. trad al inglés. 'Judaism and the Present', en: *The Levinas Reader*. Seán Hand (ed.). Oxford: Basil Blackwell 1989, pag. 252-259.
- (1961). *Totalité et infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, 1971; trad al inglés. *Totality and Infinity*, por A. Lingis, J. Wild (introd.). Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 1991.
- (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Nijhoff; trad al Inglés. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, por A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press 2000.
- (1987b). *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana; trad al Inglés. *Outside the Subject*, por M. B. Smith. London: The Athlone Press 1993.
- (1995). *Ethics and Infinity*, R. A. Cohen (trad.). Pittsburgh: Pennsylvania, Duquesne University Press.
- (1998). *Of God who Comes to Mind*. W. Hamacher y D. E. Walberly (trad.). Stanford: Stanford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1975). *La voie des masques*, 2 vols. Genève: Skira.
- Morris, Charles (1948). *The Open Self*. New York: Prentice-Hall.
- Petrilli, Susan (1990). 'The Detotalising Method, Human Sciences and the Dialogic of Values en Mikhail Bakhtin,' *Social Semiotics*, Special Issue 2/2, 98-113.
- (ed.) (2006). *Communication and its Bases*. Madison: Atwood.
- Petrilli, Susan y Augusto Ponzio (2003). *Semioetica*. Rome: Meltemi.
- (2005). *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs*. Toronto: Toronto University Press.
- Poirié, François (1987). *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*. Lyon: La Manufacture.
- Ponzio, Augusto (1995). *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.

- (1996). *Subjectivité et alterité dans la philosophie de Emmanuel Lévinas*. Paris: l'Harmattan.
- (2002). *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, Guerra*. Milan: Mimesis.
- Welby, Victoria (1983 [1903]). *What is Meaning?* Amsterdam: John Benjamins.

**Susan Petrilli** es Profesora de Semiótica en el Departamento de Prácticas Lingüísticas y Análisis de Textos en la Universidad de Bari , Italia. Investiga y escribe sobre las Teorías de los signos, sujeto, significado, lenguaje, comunicación, ideología, traducción y literatura. Autora de muchas obras y artículos, traductora del Francés o del Italiano al Inglés y del Inglés al Italiano, ha publicado varias colecciones de libros. Gracias a su empeño, ha contribuido a difundir ideas de personajes como Victoria Welby, Charles S. Peirce, Charles Morris, Thomas A. Sebeok, Giorgio Fano, Gérard Deledalle, Ferruccio Rossi-Landi.

Ha traducido al Italiano también una colección de Historias de dreamtime de los Aborígenes de Australia, *Athantor. Mondo* (1995).

Volúmenes colectivos editados por S. Petrilli incluyen tres publicaciones de la serie *Atanor* (1999, 2000, 2001) dedicados a la teoría y a la práctica de la traducción. *Signs and Light. Illuminating Paths in the Semiotic Web* para la revista internacional *Semiótica* (2001), otro volumen de *Atanor* dedicado a *Nero*(2003) y una reciente publicación titulada *Lavoro immateriale* (2003-2004); más recientemente ha editado los volúmenes *Translation Translation* (2003); *Linguaggi* (2003); *Logica, dialogica, ideologica. I segni tra funzionalità ed eccedenza* (2003); *Ideology, Dialogue and Logic in Semioethic Perspective* (2004); *Communication and Its Semiotic Bases* (2006). Sus mayores monografías incluyen: *Significs, semiotica, significazione* (1988), *Materia segnica e interpretazione* (1995), *Che cosa significa significare?* (1996), *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio* (1998), *Teoria dei segni e del linguaggio* (1998, 2001).

Co-autora también (con Augusto Ponzio) de : *Signs of Research on Signs* (1998), *Fuori campo. I segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza* (1999), *Philosophy of Language, Art and Answerability in Mikhail Bakhtin* (2000), *Il sentire della comunicazione globale* (2000), *Thomas Sebeok and the Signs of Life* (2001), *I segni e la vita. La semiotica globale di*

*Thomas A. Sebeok* (2002), *Semioetica*, (2003), *Views in Literary Semiotics* (2003).

(Con T. A. Sebeok y A. Ponzio), *L'io semiotico* (2001); (con M. Danesi y A. Ponzio) *Semiotica globale. Il corpo nel segno* (2004); (con A. Ponzio y J. Ponzio) *Reasoning with Levinas* (2005).

Sus monografías más recientes son: *Percorsi della semiotica* (2005); (con J. Deely y A. Ponzio) *The Semiotic Animal* (2005); (con A. Ponzio) *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs* (2005). (Con J. Deely y A. Ponzio) *The Semiotic Animal* (2005); (con A. Ponzio) *La raffigurazione letteraria* (2006); (con C. Caputo y A. Ponzio) *Tesi per il futuro anteriore della semiotica* (2006); (con M.A. Bonfantini y A. Ponzio) *I dialoghi semiotici* (2006).