



NOTAS PARA UNA SEMIÓTICA INTERCULTURAL

por Miquel Rodrigo Alsina¹

Resumo: Na epistemologia clássica se considerava que o mundo da cientificidade era o mundo do objeto e o mundo da subjetividade era o mundo da filosofia. Ambos domínios estavam legitimados em seus âmbitos, mas eram mutuamente excludentes. Na atualidade eles começam a transgredir os limites, as disciplinas descobrem que suas fronteiras são brandas e que seus objetos de estudo não são de sua propriedade exclusiva.

Abstract: En la epistemología clásica se consideraba que el mundo de la cientificidad era el mundo del objeto y el mundo de la subjetividad era el mundo de la filosofía. Ambos dominios estaban legitimados en sus ámbitos, pero eran mutuamente excluyentes. En la actualidad se empiezan a transgredir los límites, las disciplinas descubren que sus fronteras son blandas y que sus objetos de estudio no son de su exclusiva propiedad.

""Senhor...se não restam mais humanos, que ao menos restem robôs-Ao menos a sombra do homem!""

Karel Capel, R.U.R. (Rossum's Universal Robots), 1920

Todo objeto de estudio nace no sólo por la necesidad social de su existencia sino además porque hay un clima intelectual favorable a su desarrollo. Por esto quisiera, en primer lugar, mencionar que un cierto cambio epistemológico ha creado las condiciones idóneas para el mejor desarrollo de una semiótica intercultural. En este contexto, a continuación, cabría preguntarse cómo podría la semiótica aproximarse a la interculturalidad. Esto nos obligará a plantear qué características tiene la comunicación intercultural. Por último, haré una crítica a un cierto giro cultural que podemos detectar como una tendencia en distintos discursos actuales.

¹ Miquel Rodrigo Alsina é professor da Universidad Autónoma de Barcelona - UAB.





La apertura de la ciencia a la cultura

La ciencia, al igual que la cultura, son procesos constructores de procesos sociales y construidos por procesos sociales (Fried Schnitman 1994:17). Por ello, la prevalencia de una teoría en el tiempo depende no sólo de su validez empírica sino de múltiples procesos sociales, entre los que tienen una importancia primordial los climas de opinión intelectual (Rodrigo 1995:33), que en ocasiones son, por qué vamos a negarlo, una cierta “moda” o, como señalan Bourdieu y Wacquant (2000), fruto del imperialismo de la agenda intelectual norteamericana.

En la epistemología clásica se consideraba que el mundo de la científicidad era el mundo del objeto y el mundo de la subjetividad era el mundo de la filosofía. Ambos dominios estaban legitimados en sus ámbitos, pero eran mutuamente excluyentes. En la actualidad se empiezan a transgredir los límites, las disciplinas descubren que sus fronteras son blandas y que sus objetos de estudio no son de su exclusiva propiedad. En este contexto, la semiótica puede sentirse muy a su aire porque, como apunta Urrutia (2000:82), “la semiótica no corresponde (...) a lo que suele considerarse una disciplina escolar. Entiendo aquí disciplina como ciencia ordenada, por mor o no de la didáctica, con una metodología fija de trabajo. Por su propia naturaleza es interdisciplinar, extradisciplinar o, me gusta más, indisciplinada”. Lo que parece claro es que se produce una apertura hacia diferentes aproximaciones semióticas, que da lugar a un eclecticismo metodológico. Como apunta Urrutia (2000:82): “El eclecticismo no es acientífico, sino todo lo contrario. Es un compromiso con el ser heterogéneo. La ciencia no tiene por qué ser claustrofóbica. La ciencia actual parte del concepto de provisionalidad”.

En cualquier caso, un elemento clave de la epistemología actual es la aparición del sujeto. Esto se da a un doble nivel. Surge el sujeto en el objeto de estudio. Como señala Morin (1994a:6, “...en el siglo XX, hemos asistido a la invasión de la científicidad clásica en las ciencias humanas y sociales. Se ha expulsado al sujeto de la psicología y se lo ha reemplazado por estímulos, respuestas, comportamientos. Se ha expulsado al sujeto de la historia, se han eliminado las decisiones, las personalidades, para sólo ver determinismo sociales. Se ha expulsado al sujeto de la antropología, para ver sólo estructuras, y también se lo ha expulsado de la sociología.” En la actualidad, la vida cotidiana, tal y como la perciben los actores sociales, se ha convertido en un objeto de estudio privilegiado. Pero también aparece el sujeto como autor de la investigación. Se constata que la ciencia es una obra realizada por seres humanos. “Análisis etnográficos de comunidades científicas, que ven a los grupos científicos como tribus con vocabularios, rituales y prácticas sociales propios van en la misma dirección. Estos estudios muestran que, aun cuando dejemos de lado influencias obvias e importantes para los emprendimientos científicos (tales como las





fuentes de financiación, las regulaciones gubernamentales, las posibilidades comerciales, la opinión pública), hay un conjunto de factores culturales menos visibles pero no menos constitutivos de las indagaciones científicas.” (Fried Schnitman 1994: 18-19).

Con la aparición de los sujetos se empieza a señalar la pluralidad de las concepciones de la realidad. Se llega a afirmar que "nunca hay una descripción 'correcta' y 'verdadera' de la realidad, sino muchas muy diferentes, según los criterios en los que se base el observador para la selección de sus informaciones, qué distinciones y valoraciones efectúa y desde qué perspectiva, con qué interés y con qué objetivos contempla su tema" (Simon 1994: 133). En este sentido, como apunta Urrutia (2000:33), "la verdad es, por lo tanto, verdad para alguien, en algún lugar, en un momento definible." Un fantasma recorre el mundo de la posmodernidad, es el fantasma la incertidumbre. No sólo se hace necesario resemantizar algunos conceptos cuyo significado es cada día más difuso, sino que además se ha producido una pérdida de la significatividad de la información. Pero es precisamente en esta situación donde la semiótica puede desarrollar toda su potencialidad descriptiva y explicativa. Como afirma Urrutia (2000:84), "la semiótica se desenvuelve sobre la inestable estabilidad comunicativa. Sobre la incertidumbre. Sobre la seguridad de que nuestra visión del mundo no es del todo segura, no tiene por qué serlo y no puede serlo".

Algunos autores ven, en esta situación de incertidumbre, un síntoma de la crisis de los tiempos actuales y manifiestan una gran angustia ante la falta de certezas incuestionadas. Así, Berger y Luckmann (1997:80) señalan: "El pluralismo moderno socava ese 'conocimiento' dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados. Pueden ser objetos de múltiples interpretaciones, y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ya ser aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada". En mi opinión, estos autores sostienen una postura un tanto apocalíptica. Hay que tener en cuenta que es precisamente esta situación la que nos va a permitir aproximarnos a un pensamiento complejo, imprescindible para la comunicación intercultural. Ante una situación de mayor incertidumbre, será necesaria una mayor información o, mejor dicho, un mayor conocimiento, un pensamiento más complejo. Es mejor hablar de mayor conocimiento porque, de hecho, la sobreinformación puede producir el efecto de ocultación. Sería lo que se conoce como el "blackout polvareda", que sintéticamente se podría definir como "decir mucho para esconderlo todo". En este contexto creo que a la semiótica le corresponde un papel importante. Como señala Urrutia (2000:83), la semiótica "pretende interpretar los discursos del mundo en su composición y en su complejidad, no determinar simplemente sus componentes."





Este fantasma de la incertidumbre también nos conduce a una nueva conciencia de nuestra ignorancia, que nos hace replantearnos nuestras visiones de la realidad. El poder preguntarse sobre el propio pensamiento constituye un pensamiento potencialmente relativista y autocognoscitivo. Esto conduce a la complejidad. Admitir esta complejidad, no eliminar las antinomias, es cuestionar el principio de simplificación en la construcción del conocimiento. Supone rehusar la reducción de una situación compleja a un discurso lineal, a una simplificación abstracta.

Semprini (1997: 59-60) establece las siguientes características de una epistemología multicultural:

- 1)** La realidad es una construcción. La realidad social no tiene existencia con independencia de los actores y las teorías que les dan forma, y del lenguaje que permite conceptualizarla y comunicarla. Toda objetividad es una objetividad a partir de una versión, más o menos eficaz, de la realidad.
- 2)** Las interpretaciones son subjetivas. Si la realidad no tiene objetividad, se reduce a una serie de enunciados cuyo sentido y status referencial están sometidos a las condiciones de la enunciación, a la identidad y a las posiciones de los sujetos de la enunciación (enunciador y enunciatario). La interpretación es, pues, en esencia un acto individual. Pero, aun siendo colectiva, está enraizada en las competencias de recepción que orientan la interpretación.
- 3)** Los valores son relativos. Por todo esto, la verdad no puede ser más que relativa, enraizada en una historia personal o en convenciones colectivas. Esto obliga a relativizar todo juicio de valor. Desde esta perspectiva se hace una defensa implacable del relativismo (Geertz 1995).
- 4)** El conocimiento es un hecho político. Si las categorías y los valores sociales son el resultado de una actividad social, es necesario ver las relaciones concretas a que dan lugar, las relaciones de fuerza, los intereses de los grupos que defienden determinadas categorías y valores, y cómo se marginalizan a otros grupos.

A pesar de todo lo dicho, no creo que se pueda afirmar que estamos ante el fin de los paradigmas; por el contrario, nos encontramos con paradigmas concurrentes. La situación actual es más bien pluriparadigmática. Se produce la coexistencia de teorías alternativas que no son necesariamente complementarias, que pueden ser incluso contradictorias. Por esto son tan importantes las disciplinas que sean capaces de articular aproximaciones distintas a los objetos de estudio. En este sentido, Urrutia (2000:83) defiende “la





importancia renovada de la semiótica, pero no de una semiótica cerrada y de metodología estricta, sino de una semiótica abierta, capaz de articular metodologías diversas.”

Todo lo dicho no resta valor a las teorías y los paradigmas clásicos, yo diría que simplemente les resta su valor absolutista, omnicomprensivo. Aunque se habla de un nuevo paradigma, el paradigma de la complejidad, no hay que pensar en una revolución científica kuhniana. Para Morin (1994b:440), "el pensamiento complejo no es el pensamiento omnisciente. Por el contrario, es el pensamiento que sabe que siempre es local, ubicado en un tiempo y en un momento. El pensamiento complejo no es un pensamiento completo...". Como afirma Morin (1997:143), "para mí, la complejidad es el desafío, no la respuesta. Estoy a la búsqueda de una posibilidad de pensar trascendiendo la complicación (...), trascendiendo las incertidumbres y las contradicciones. (...) En segundo lugar, la simplificación es necesaria, pero debe ser relativizada. Es decir, que yo acepto la reducción consciente de que es reducción, y no la reducción arrogante que cree poseer la verdad simple, por detrás de la aparente multiplicidad y complejidad de las cosas."

Por mi parte considero que el estudio de la interculturalidad tiene, en esta nueva propuesta epistemológica, el caldo de cultivo adecuado para su desarrollo potencial; y a la semiótica, la disciplina o indisciplina que mejor se puede aproximar a dicho objeto de estudio. Como afirma Urrutia (2000:80), "lo que distingue a la semiótica es que cree en la heterogeneidad de los objetos textuales y en el valor que, en esa heterogeneidad, cobra cada especificidad. La semiótica considera que todo texto (...) es producto de una conjunción de componentes de muy distinta procedencia”.

Hacia una semiótica intercultural

Seguramente, si pretendiéramos buscar los orígenes de la comunicación intercultural deberíamos profundizar, desde la historia de la comunicación, en los albores de la humanidad. Es decir que, en cierto sentido, la comunicación intercultural ha sido un reto permanente en la historia de las sociedades; quizás el nuevo reto que se nos presenta en este nuevo milenio es que la comunicación intercultural sea más eficaz que en el pasado (Rodrigo 1997).

La comunicación intercultural no es un fenómeno de fácil concreción, básicamente porque entran en liza conceptos tan complejos como comunicación y cultura. En la historia de las teorías de la comunicación ha habido un cambio y se ha pasado de conceptuar la comunicación sobre todo como un proceso de transmisión de información, a definirlo más bien como un proceso de construcción de sentido (Rodrigo1996). En esta línea, Hernández





Sacristán (1999:17-1) defiende la concepción de la comunicación como actividad interpretativa: “Comunicar no puede entenderse como “transmitir” al otro mi pensamiento, imponerle de alguna forma mi pensar, sino como un acto que estimula la capacidad interpretativa del otro (...). El acto interpretativo debe contar –y cuenta de hecho- tanto con lo que se dice como con lo que no se dice, tanto con lo dicho como con el contexto en el que se dice y quien lo dice.” Si nos situamos en la comunicación cara a cara, podríamos pensar que las variables contextuales son más fácilmente controlables. Pero, como afirma Urrutia (2000:47), “...cuando el tiempo y el lugar de recepción no son los de emisión. El emisor sólo puede suponer el contexto de recepción y no le es posible prever todas las variables.” Históricamente los estudios de comunicación intercultural se han situado con preferencia en el área de la comunicación interpersonal (Rodrigo 1999: 19-32). Por ejemplo, Hernández Sacristán (1999), al plantearse el estudio de la interacción comunicativa humana desde la pragmática contrastativa o intercultural, no tiene en cuenta la comunicación de masas (aunque sí la comunicación en el ciberespacio). Sin embargo, la interacción social no se produce sólo en el cara a cara. Además, en la comunicación de masas también se produce comunicación intercultural. Esta idea podría defenderse con la siguiente argumentación. Para empezar la clásica diferenciación entre comunicación interpersonal y comunicación de masas debería repensarse o, como mínimo, hay que recordar las imbricaciones que ambas tienen en los procesos comunicativos cotidianos. No voy a entrar en las consecuencias de las nuevas tecnologías de la comunicación, en los conceptos tradicionales de comunicación, porque nos llevaría demasiado lejos (Rodrigo 2000b), pero baste apuntar cómo las dimensiones de espacio y tiempo de las interacciones comunicativas se han visto alteradas, como lo fueron con la comunicación de masas, en la era de la información actual. Así se produce lo que Castells (1997) denomina el espacio de flujos (Castells 1997:445) y el tiempo atemporal (Castells 1997:467). En cualquier caso, lo que está claro es que los medios de comunicación de masas dan lugar a nuevos tipos de interacción social (Thompson 1998:115-159). Si aceptamos la propuesta de definición de comunicación como práctica interpretativa, creo que nos estaremos aproximando a una idea de comunicación intercultural en la que tienen cabida muy fácilmente las distintas formas de comunicación.

Como afirma García Canclini (1999:79), “la interculturalidad se produce hoy más a través de comunicaciones mediáticas que por movimientos migratorios.” De hecho, la interculturalidad es uno de los aspectos de la globalización, si la entendemos como la circulación de productos mediáticos creados en culturas distintas de las de recepción. Es en esta apropiación de los productos mediáticos (Thompson 1998:230-235) por personas de distintas culturas donde se produce la relación intercultural. Aquí es precisamente cuando se plantea el segundo gran problema. ¿Cuándo nos encontramos de culturas





distintas? En algunos casos es fácilmente reconocible, pero en otros se nos pueden ofrecer dudas. Sobre todo porque, en la actualidad, se ha producido una explosión del diferencialismo cultural.

Del giro lingüístico al giro culturalista

Si el señor Sigma (Eco 1976) volviera a París, 17 años después, seguramente vería una ciudad cambiada porque, obviamente, la ciudad ha cambiado, pero también porque su mirada ha cambiado notablemente. Es muy posible que, en lugar de fijarse en signos verbales, gráficos, cromáticos, auditivos, etc., se fijara en las distintas lenguas que oye mientras pasea, en los rótulos de los restaurantes étnicos, en la world music que oye por la calle, etc. En los años 70 y 80, seguramente por el conocido como giro lingüístico, la semiótica cobró un impulso muy importante como disciplina dentro de las ciencias humanas. Baste recordar que la Asociación Española de Semiótica se fundó en 1983. Este giro lingüístico, que ayudó indudablemente en los inicios modernos de la semiótica, tuvo una gran incidencia en la filosofía del conocimiento y en muchos ámbitos del saber. Por ejemplo, al glosar dicho giro lingüístico en los estudios de periodismo, Chillón (1998:73) afirma: “No existe una sola realidad objetiva externa a los individuos, sino múltiples realidades subjetivas, innumerables experiencias. Y estas realidades subjetivas múltiples e inevitables adquieren sentido para cada uno y son comunicables para los demás en la medida en que son verbalizadas: engastadas en palabras y vertebradas en enunciados lingüísticos. Los límites del mundo de cada cual son definidos primordialmente por los límites del lenguaje con el que, en el que cada cual aprehende, vive el mundo, su mundo” (las cursivas son del original).

Por otro lado, también es cierto que el fulgurante desarrollo de la semiótica levantó algunas suspicacias. Seguramente algunos recordarán la acusación de imperialismo que se le hacía a la semiótica. En 1977, Eco (Pancorbo 1977:39) ya apuntaba: “A la semiótica se le acusa hoy de ser una disciplina imperialista, que quiere ocuparse de todo...”. Afortunadamente esta acusación ya hace tiempo que ha sido desestimada.

Lo que quizás se puede apreciar en la actualidad es un nuevo giro; pero, en esta ocasión, se trataría de un giro cultural. Por ejemplo, en el ámbito de la comunicación, como afirma Chillón (1998:74), la comunicación es “el acto de poner en común las experiencias particulares mediante enunciados, con el fin de establecer acuerdos intersubjetivos sobre el “mundo de todos”, el conjunto de mapas que conforman la cartografía que por convención cultural llamamos “realidad”. Y la cultura, la paulatina decantación de esos enunciados lingüísticos e icónicos, que en la medida en que son colectivamente asumidos van formando un humus, un sedimento común para uso consciente e inconsciente de





todos. Tal sedimento es la tradición cultural que empapa a los individuos de modo inevitable, lo sepan o no, lo quieran o no” (las cursivas son del original). Esta relación entre comunicación y cultura parece evidente. Recordemos que Geertz (1989: 20) ya proponía concebir la cultura como una urdimbre de creación de sentido.

Pero hay que advertir que nunca como hasta ahora se ha pretendido explicar tantas realidades a partir de una matriz cultural. Por ejemplo, cuando Huntington (1997) plantea su hipótesis del choque de civilizaciones, está utilizando el concepto de civilización o de cultura como un instrumento de poder. Para este autor, “la fuente fundamental de conflictos en este nuevo mundo no será principalmente ideológica o económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente predominante de conflictos serán de tipo cultural” (Huntington 1997:57). Es claro que Huntington está en la línea de pensamiento conservador que va desde el fin de las ideologías, en los años 60, con Daniel Bell, hasta el fin de la historia de Francis Fukuyama en 1989. En la actualidad llega un momento en que todo se atribuye a la diversidad cultural. Como apunta Martiniello (1998:37), en relación a los cambios en los estados del este europeo, “es demasiado simplista achacar el derrumbamiento de los estados multinacionales únicamente a la variable cultural, y sostener que son fenómenos inevitables. Más bien deberíamos tener en cuenta una conjunción de factores económicos, culturales y políticos”. En este mismo sentido, Castells (1998:100), en relación al movimiento zapatista, señala: “Los insurgentes afirmaban su orgullo indio y luchaban por el reconocimiento de los derechos indios en la Constitución mexicana. Sin embargo, no parece que la defensa de la identidad étnica sea un elemento decisivo en el movimiento.” De hecho, en ocasiones se utiliza la coartada culturalista como cortina de humo para ocultar otras realidades políticas o económicas (Rockwell 1999).

Por todo ello, cada día es más imprescindible que se tenga en cuenta qué realidades pretenden legitimar cada uno de los distintos discursos sobre el multiculturalismo. Precisamente es aquí donde la semiótica tiene un papel importante. Por esto, una semiótica intercultural debería no sólo estudiar los discursos de distintas culturas que se entrecruzan e hibridan, sino también aquellos discursos sobre las culturas y las identidades culturales (Rodrigo 2000a).

(1) Transcrição de vinheta gravada no CD "Jingles Inesquecíveis", distribuído pela ESPM - Escola Superior de Propaganda e Marketing em 1996.





BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (2000) "Los artificios de la razón imperialista", en *Voces y Culturas* nº 15, I semestre, pp.109-128.

CASTELLS, Manuel (1997) *La era de la información. Sociedad, Economía y Cultura*. Vol.1 La sociedad red. Madrid:Alianza editorial.

CASTELLS, Manuel (1998) *La era de la información. Sociedad, Economía y Cultura*. Vol.2 El poder de la identidad. Madrid:Alianza editorial.

CHILLÓN, Albert (1998) "El "giro lingüístico" y su incidencia en el estudio de la comunicación periodística", en *Anàlisi* nº 22, pp.63-98.

ECO, Umberto (1976) *Signo*. Madrid: Editorial Labor.

FREID SCHNITMAN, Dora (1994) "Introducción: ciencia, cultura y subjetividad", en Dora Freid Schnitman (ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires: Paidós, pp. 15-34.

GARCIA CANCLINI, Néstor (1999) *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

GEERTZ, Clifford (1989) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

GEERTZ, Clifford (1995) "Contra el relativismo", en *Revista de Occidente* nº 169, junio, pp.71-103.

HERNÁNDEZ SACRISTÁN, Carlos (1999) *Cultura y acción comunicativa. Introducción a la pragmática intercultural*. Barcelona: Octaedro.

HUNTINGTON, Samuel P. (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

MARTINIELLO, Marco (1998) *Salir de los guetos culturales*. Barcelona: Bellaterra.

MORIN, Edgar (1994a) "La noción de sujeto", en Dora Freid Schitman (ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires: Paidós, pp. 67-85.





MORIN, Edgar (1994b) *"Epistemología de la complejidad"*, en Dora Freid Schitman (ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires: Paidós, pp. 421-442.

MORIN, Edgar (1997) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona Gedisa.

PANCORBO, Luis (1977) *Ecoloquio con Umberto Eco o la magia imposible de la semiótica*. Barcelona: Anagrama.

ROCKWELL, Elsie (1999) *"Occidente, los Otros y la construcción de un nuevo espacio público"*, en Revista CIDOB d'Afers Internacionals nº 43/44, pp.121-125.

RODRIGO ALSINA, Miquel (1995) *Los modelos de la comunicación*. Madrid: Tecnos.

RODRIGO ALSINA, Miquel (1996) *"La información en los estudios de comunicación. Sociología de la comunicación"*, en Carmen Caffarel Serra (Comp.) *El concepto de información en las Ciencias naturales y Sociales*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp.235-259.

RODRIGO ALSINA, Miquel (1997) *"Aproximación a una comunicación intercultural eficaz"*, en Caderno de Comunicação nº 4, Universidade Federal de Sergipe (Brasil), pp.7-18.

RODRIGO ALSINA, Miquel (1999) *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos.

RODRIGO ALSINA, Miquel (2000a) *Identitats i comunicació intercultural*. Valencia: Edicions 3i4.

RODRIGO ALSINA, Miquel (2000b) *"La comunicación en la encrucijada de la sociedad de la información"*, en Sphera Publica. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación nº 0, Universidad Católica San Antonio de Murcia (España), pp.85-97.

SEMPRINI, Andrea (1997) *Le multiculturalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

SIMON, Fritz B. (1994) *"Perspectiva interior y exterior. Cómo se puede utilizar el pensamiento sistémico en la vida cotidiana"*, en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.) *El ojo del observador. Contribuciones al construccionismo*. Barcelona: Gedisa, pp. 132-142.

THOMPSON, John B. (1998) *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.





URRUTIA, Jorge (2000) *La lectura de lo oscuro. Una semiótica de África*. Madrid: Biblioteca Nueva.

