

[ARTÍCULO]

Transparencia y opacidad en las ideologías semióticas contemporáneas: Un modelo semiótico para estudiar el cambio cultural

Massimo Leone

Universidad de Turín (Italia)
Universidad de Shanghai (China)
Email: massimo.leone@unito.it

Recibido: 14 de octubre, 2018

Aceptado: 1 de diciembre, 2018

Publicado: 10 de enero, 2019

[*] Nota del autor: Una primera versión de este texto fue presentada como conferencia en el Instituto de Comunicación e Imagen, Universidad de Chile, Santiago, el 8 de agosto de 2018. Agradezco mucho a José Miguel Labrin, María José Lacalle, Elizabeth Parra, América Jiménez, Sandra Meza, Rafael del Villar y María Olivia Mönckeberg por la organización del evento y la hospitalidad. Agradezco también a Claudia Lauria, del Instituto Italiano de Cultura de Santiago de Chile, por haber concedido el patrocinio a la conferencia.

Transparency and opacity in contemporary semiotic ideologies: A semiotic model to study cultural change

Cómo citar este artículo:

Leone, M. (2019) Transparencia y opacidad en las ideologías semióticas contemporáneas: Un modelo semiótico para estudiar el cambio cultural. *Revista Chilena de Semiótica*, 10 (37–57).

Resumen

Se postula que no hay progreso ni evolución cultural, sino una incesante nivelación entre opuestos donde no hay un equilibrio estático, sino una tensión sin interrupción. Una tensión que anima constantemente la semiosfera. Se presentan etapas de los cambios culturales y sociales que a lo largo de la historia han resultado de la tensión dialéctica entre la retórica transparente y la retórica de la opacidad, donde se han cristalizado logros y fracasos. Entre ellas, la forma en que el edificio del Reichstag de Berlín, cerrado en su estructura arquitectónica, se abre tras la Guerra Fría mediante la instalación de una cúpula de vidrio en su parte superior, o el caso de WikiLeaks como acto revolucionario de la transparencia ante un gobierno tendiente a la ocultación de información.

Palabras clave

Transparencia, Opacidad, Ideología, Cambio Cultural, Modelo Semiótico

Abstract

It is postulated that there is no progress or true cultural evolution, but an incessant leveling between opposites where there is no static equilibrium, but a tension without interruption. A tension that constantly animates the semiosphere. There are stages of cultural and social changes that throughout history have resulted from the dialectic tension between transparent rhetoric and the rhetoric of opacity, where achievements and failures have crystallized. Among them, the way in which the building of the Reichstag in Berlin, closed in its architectural structure, opens after the Cold War by installing a glass dome at the top, or the WikiLeaks case as a revolutionary act of transparency before a government tending to the concealment of information.

Keywords

Transparency, Opacity, Ideology, Cultural Change, Semiotic Model

“Tempora mutantur, nos et mutamur in illis” [1]

1. Modos de existencia del actante observador

La semiótica estructural introdujo el concepto de “actante observador” para analizar las maneras en las que la información cognitiva circula en los textos (Alexandrescu, 1985; Fontanille, 1989; Leone, 2017). La presencia de esta macro-función narrativa es evidente en las novelas: relatos como el de *Les Bienveillantes*, de Jonathan Littell, por ejemplo — que describe la shoa desde el punto de vista de un alto oficial nazi (2006) — molestan, precisamente, porque empujan al lector (no importa si no lo desee), hacia un espontaneo ensimismamiento con el protagonista, el cual es moralmente negativo, por lo menos según la línea ética hoy predominante en el mundo occidental — o sea la que triunfó contra el antisemitismo nazi — pero es, al mismo tiempo, visualmente positivo, ya que el relato lo sitúa en el primer plan cognitivo de la narración.

Pero el actante observador incluso es útil para el análisis de textos no literarios y no verbales, como, por ejemplo, en el estudio semiótico del cuerpo (Finol, 2015). Es antropológicamente evidente que la manera en la que un cuerpo se deja ver o, más en general, deja que sentidos ajenos entren en contacto con él y le conozcan, no responde a una simple dinámica natural, sino se pliega a las necesidades de varios influjos socioculturales (Leone, 2010). Uno tiene, normalmente, la impresión de que el cuerpo sea de uno mismo, que sea el involucro de un centro y de un principio de intimidad psicológica, de tal manera que, en algunas circunstancias, el dominio del sujeto sobre su propio cuerpo se vuelve en plataforma política, como en la historia del feminismo, por ejemplo; pero la verdad es que la medida en la que decidimos dejar que el mundo penetre en nuestro cuerpo siempre depende de unas lógicas sociales (Leone, Riedmatten y Stoichita, 2016).

2. El actante observador anoréxico.

Se considere, por ejemplo, el caso de la condición física y psicológica denominada anorexia [2]. Ella parecería una patología totalmente individual, la cual se desarrolla dentro de un marco puramente psicológico, y sin embargo una mirada novedosa como la de la semiótica facilitaría la reinterpretación de este sufrimiento como resultado de un exceso de deseo de transparencia. En la percepción patológica del anoréxico, el cuerpo acaba siendo visto como una especie de filtro, el cual impide a los demás, pero sobre todo le impide al sujeto mismo, lograr una prensión directa de su supuesto núcleo interior. El anoréxico o, más a menudo, la anoréxica, se mira el cuerpo en un espejo, o en una fotografía, y lo que ve es un exceso de opacidad, como si la carne, identificada de inmediato con una materia adiposa y, por lo tanto, desprovista de translucidez, fuera un obstáculo para que la mirada, propia o ajena, pudiera abarcar lo esencial de la identidad, su corazón perfectamente delgado hasta lo

diáfano.

Como ha subrayado la semiótica contemporánea, con varios encuentros y estudios dedicados al tema por Paolo Fabbri y otros (Casarin y Ogliotti, 2012), lo diáfano es una modalidad de la mirada que siempre se determina en la dialéctica entre dos fuerzas: la del ojo que busca penetrar en el objeto, y la de la resistencia que este objeto le opone. En lo diáfano, la medida de esta dialéctica consigue un valor paradójico, ya que el objeto parece deshacerse de toda resistencia sin, por lo tanto, deshacerse a él mismo. En la experiencia de lo diáfano, seguimos percibiendo una forma, aunque esta forma no presente más una consistencia material.

Reconocemos entonces, en el deseo de la anoréxica, algo parecido al impulso de mucha mística, y sobre todo de la mística femenina, en la que — como en el Libro de la Vida de Teresa de Jesús, por ejemplo (1565) — se evoca el milagro de un rostro; el de la santa, el cual se desposee de la totalidad de sus rasgos hasta volverse un paradójico espejo del rostro de Cristo, un rostro que, aunque guarde su identidad, no oponga ninguna resistencia a un proyecto de ensimismamiento total con la trascendencia (Leone, 2002). Análogo es el ademán de los que padecen la anorexia. Que sueñan con la transformación de sus cuerpos en una forma pura, la cual quede significativa, exprese el significado más profundo de una identidad, pero se haya liberado de toda materia inercial, de todo lastre.

La anorexia, sin embargo, como casi todas las enfermedades psiquiátricas, no es simplemente un hecho individual, sino una sociopatología. Esto se comprende perfectamente si la estructura de la percepción anoréxica se considera en el marco abstracto de la semiótica de Luis T. Hjelmslev (1980): el actante observador que regula la circulación de la información en este texto patológico, obedece a una ideología semiótica según la que, en la dialéctica entre la materia y la forma (dialéctica a partir de la cual se produce la substancia de una expresión), la primera siempre resulta la parte pesada, bruta, obscura, la masa inerte que la luz de la segunda tiene que penetrar, vencer y moldear para que el sentido pueda encontrar su manifestación. En esta ideología semiótica, la forma, al revés, se interpreta como algo puro, esencial, incontaminado; como algo que se tenga que proteger en su contacto con la opacidad de la materia.

Concebir el fenómeno anoréxico en este marco abstracto, le permite a uno conseguir dos objetivos: primero, facilita la comparación con dinámicas del sentido que parecen muy lejanas pero que, de hecho, están subrayadas por el mismo tipo de actante observador; segundo, conlleva un acercamiento a las raíces socioculturales más profundas de la psicopatología individual.

Por un lado, entonces, los o las que padecen la enfermedad anoréxica, hasta el extremo de rechazar todo nutrimento con el intento suicida de conseguir un cuerpo perfectamente diáfano, se parecen a los o las que manifiestan varias tipologías de comportamientos excesivos, los cuales se encuentran en ámbitos diferentes de la vida social o incluso en las costumbres individuales. Se podría, por ejemplo, hablar de una anorexia del discurso político, comparable a la del discurso del cuerpo y de la comida. El anoréxico

político concibe el cuerpo de las instituciones como un filtro y hasta como un obstáculo material para la libre expresión de una forma política sin dilución, la cual consistiría en la voluntad del pueblo o de otro sujeto político colectivo. Así como el anoréxico se mira en el espejo y se ve siempre como excesivamente gordo para que se pueda manifestar la silueta pura de su identidad interior, así el anoréxico político observa sus instituciones y no le parecen jamás suficientemente delgadas: hay que reducir más y más el número de los parlamentarios, hay que exponer más y más sus actividades al control de un ojo exterior, hay que eliminar más y más toda forma de delegación, la cual no permita la transformación sin obstáculos de la voluntad política del pueblo en acción de legislación o (como ocurre con una tendencia ahora muy actual en muchos países europeos) incluso en acción judicial. Por ejemplo, con la elección directa de los jueces o con la constitución de jurados populares.

Se conocen, además, formas agudas de anorexia académica, es decir, las que intentan sustraer todo el proceso de la creación y de la transmisión de contenidos culturales de la gorda máquina universitaria para fabricar un espejo prodigioso, en el que los estudiantes puedan encontrarse con el saber más actual y más útil sin la mediación de la voz profesoral (Leone, 2017e). Esta actitud es típica de las nuevas universidades telemáticas privadas, las cuales ya no emplean profesores, sino extensores de presentaciones Powerpoint, lo que tiene un sentido paradójico (Leone, 2015b). Dichas presentaciones, de una manera, confirman la ideología de la comunicación anoréxica, en el sentido que son concebidas como objetivación cristalina del saber, sin todas las idiosincrasias que inevitablemente el discurso oral introduce en la comunicación académica, contaminándola. Si la antigua pizarra negra era el símbolo de un saber que se transmitía en medias res, casi en el mismo tiempo en el que este saber se constituía en la mente del profesor (con todos los inevitables pero preciosos solecismos que esta modalidad de escritura académica conllevaba), el Powerpoint se ha vuelto el símbolo de un saber que pasa de la pantalla del aula académica a las pantallitas de los smartphones de los estudiantes sin pasar por las mentes, ni del profesor, ni de los estudiantes.

Al mismo tiempo, como en otros ámbitos discursivos, la exaltación de la pura forma paradójicamente produce una valorización enfática de la cantidad y de la acumulación (Leone, 2012), ya que se asume que toda impureza haya sido eliminada de la transmisión, la única medida del valor que quede es la cuantitativa: como la subjetividad molesta de los profesores ya ha sido neutralizada a través de la aplicación de los patrones de formalización de la burocracia del saber, los contenidos culturales se vuelven outputs, palabra obscena que al final quiere decir que la producción académica ya hay que pesarla, y no más que sopesarla (Leone, 2015).

Por otro lado, interpretar la variada fenomenología de la hipertransparencia como un efecto de la ideología semiótica que valora la forma y desvalora la materia, le permite a uno también intentar un análisis histórico-cultural de esta línea de coherencia socio-patológica. Quizás bajo el rechazo del cuerpo como prisión y obstáculo del diáfano, así como bajo la negación de las instituciones políticas en cuanto lastre de la manifestación de la opinión

pública e incluso bajo la burocratización algo robótica de la comunicación académica obre una ideología abstracta de largo plazo, la cual se caracterice por la idea de una independencia del significado en relación al significante, de la forma en relación a la materia, y del contenido en relación a la expresión (Keane, 2007 y Leone, 2014). Según esta ideología, cuyas manifestaciones son múltiples y multiformes, los componentes expresivos de la significación solamente serían instrumentales, como si pudiera haber un significado sin significante, una substancia toda forma y nada material, y un contenido sin expresión.

En su versión moderada, esta ideología se traduce en un programa de mejoramiento: hay que intervenir para que las expresiones del sentido íntimo, del sentido político, y del sentido académico sean más y más adecuadas y puras. Así, por ejemplo, se adoptarán varias estrategias e iniciativas para que el cuerpo sea en forma, o sea, literalmente, que se purifique de toda escoria juzgada como excesiva, como un demás en relación a la verdadera forma del cuerpo; símilmente, se adoptarán varias medidas para anclar la representación política a la voluntad de los electores, como por ejemplo instituyendo la ilicitud, para un miembro del parlamento, de mudarse de partido después de ser elegido; de manera análoga, se obligarán a todos los autores de artículos académicos de adecuar su prosa a una hoja de estilo; etc.

En su versión radical, sin embargo, esta ideología de la forma se vuelve delirio anoréxico de transparencia, proyecto místico de creación de una sociedad diáfana, en la que el modelo de comunicación vigente es esencialmente el angélico (Poirier, 2010): el sentido acaba siendo concebido como una fuerza autónoma, sujeta por molestas incrustaciones materiales, que hay que eliminar totalmente para poder lograr la expresión de un corazón nudo y puro de las cosas, una manifestación del ser sin lenguaje, como si la ontología de la vida humana pudiera emerger espontáneamente, sin mediación, y como si toda mediación fuera condenable sin excepción. Como una especie de imposición exterior.

Hay, en otras palabras, un fundamentalismo de la transparencia que se vuelve muy a menudo anoréxico. No parece inapropiado especular que las raíces históricas profundas de esta ideología semiótica (tanto en su forma moderada como en su forma radical), estriben en el fenómeno cultural que coincidió con el principio de la modernidad, o sea el fenómeno cultural de la crítica protestante a las formas expresivas del catolicismo. Esta crítica, la cual se substanciaba en una exaltación de la transparencia, reaccionaba a un largo periodo histórico en el que se había manifestado una inclinación excesiva hacia la opacidad. Esta inclinación, de hecho, tocó su ápex en la reacción barroca a la reforma protestante [3].

3. Las raíces ideológicas profundas del enfrentamiento semiótico

En la historia de la semiótica, ya otros pensadores identificaron el barroco como el producto excesivo de una ideología de la opacidad. Por ejemplo, Severo Sarduy, en su Escrito sobre un cuerpo, y precisamente al

comentar las obras del escritor italiano Giancarlo Marmorì, interpretó la *Historia de vous* como el relato sádico de un cuerpo femenino cuyo destino estético y existencial es de incorporar todas las incrustaciones decorativas generadas por la mirada y el deseo ajenos. La ceremonia con la que se acaba este proceso y que acaba al mismo tiempo con la vida de la protagonista es, como comenta Sarduy, una ceremonia que “no tiene más sentido que el horror al vacío, la proliferación desordenada de signos, la reducción de un cuerpo a un fetiche barroco que de ‘una Y al revés, oblonga, adornada de un ramaje que trepa por el vientre’, a fuerza de adición, de engaste, termina por resultar odioso” (Sarduy, 1969: 40).

Este barroco excesivo de Marmorì no es otra cosa que una manifestación grotesca de ese barroco eterno descrito por Eugenio D’Ors (1944) (Zamora y Kaup 2009) y cuya raíz histórica fundamental se sitúa precisamente en la dialéctica con la ideología semiótica del protestantismo. En el barroco histórico, así como en sus expresiones postmodernas se esconde una concepción del sentido simétricamente opuesta a la descrita antes. En el barroco, el significante no es un simple trámite del significado; el contenido no surge a pesar de una expresión imperfecta, sino precisamente gracias a esta imperfección, o sea gracias a una materia sin cuya abundancia redundante y espesa tampoco podría haber substancia ninguna.

En el Protestantismo ideal, la trascendencia subsiste como pureza infinita, la cual tiene que manifestarse a la inmanencia pero siempre se ensucia haciéndolo, de manera que su revelación más perfecta sería justamente un desvelamiento, en el sentido de una remoción del velo de materia que cubre la forma de la substancia divina (Yelle, 2012); en el Catolicismo ideal, al revés, con el cual el Protestantismo ideal está en una relación dialéctica de enfrentamiento histórico y semiótico, la trascendencia se desvanece al deshacerse del lenguaje que la pronuncia, de manera que la revelación tiene que configurarse como una re-revelación, como un velar nuevamente el vacío de sentido dejado por la remoción del velo (Leone, 2017b). La primera ideología semiótica desenfoca, en su exceso, en el silencio, por ejemplo, en la oración individual, muda e interior de los cuáqueros [4], mientras que la segunda ideología semiótica se vuelve extrema en la exaltación del ambiguo, del fumoso, del oscuro, o sea en ese espesamiento de la materia significativa que se traduce en una creciente opacidad del sentido. El dios de los protestantes se revela en la transparencia, mientras que el dios de los católicos se re-vela en la opacidad (Leone, 2009).

Por un lado, la dialéctica entre estos dos opuestos regímenes de (in)visibilidad, que conllevan dos opuestas maneras de configurar el actante observador en los textos de las semiosferas que estos regímenes caracterizan, se produce a partir del enfrentamiento histórico entre la episteme nórdica de Lutero y la latina de Roma. Cuando el primero decidió traducir la Biblia en alemán, imprimirla en libros de pequeño tamaño, y poner estos libros directamente en las manos de los fieles, confiándoles la interpretación del texto bíblico y pasando por encima de la mediación de los sacerdotes, contemporáneamente tuvo lugar una inversión topológica mayor en la semiosfera cristiana, un giro en la morfología de su sentido que coincidió, a otro nivel de la semiosfera, con la génesis del individualismo moderno. En este

momento histórico, la ideología de la opacidad alcanzó su valor extremo y produjo, por consecuente, una reacción en el sentido de la polarización axiológica inversa, una reacción que se manifestó, al principio, como contra-tendencia marginal pero que a seguir, gracias al “éxito viral” de la propuesta de Lutero, se volvió más y más central hasta reconfigurar completamente la semiosfera ideológica de la primera modernidad y hasta producir, en esta reconfiguración, su división en dos semiosferas independientes, cada una con su centro y dinámicas de significación [5].

Por otro lado, sin embargo, este enfrentamiento no es la manifestación más clamorosa de esa dialéctica eterna entre la transparencia y la opacidad que Heinrich Wölflin (1908) justamente incluyó en su estudio sobre la relación entre clásico y barroco y que Omar Calabrese formalizó con respeto a sus manifestaciones contemporáneas (1988) [6]. Estas tendrían que incluir, en la época actual, las reverberaciones digitales de la dialéctica clásica-barroca, las cuales no se pueden explicar exclusivamente en relación al enfrentamiento entre modernidad protestante y pre-modernidad católica, pero de todas formas comparten con este enfrentamiento la misma lógica abstracta.

Cuando hoy, un líder populista consigue hoy éxito mediático y consenso político al proponer una eliminación radical de la mediación política, concebida como filtro intrínsecamente sucio de la voluntad popular, produce un discurso cuya ideología semiótica está muy cerca de la de Lutero, en el sentido que se presenta como reacción marginal a un exceso y a una deriva de la polarización ideológica opuesta. En la medida en la que esta contra-tendencia se vuelve viral y se impone como núcleo hasta normativo de una nueva semiosfera, la misma contra-tendencia se vuelve a menudo excesiva — como ocurrió por ejemplo con la iconoclastia del protestantismo histórico — y conlleva reacciones en la dirección opuesta, o sea reacciones de regreso hacia una ideología semiótica de la opacidad. Similarmente, el populismo “transparentista” también puede volverse excesivo, por ejemplo, en la propuesta “anoréxica” de menospreciar toda jerarquía, inclusive las generadas por el natural desnivel de saber y de sabiduría que se produce en una sociedad donde el conocimiento sea objeto de especialización progresiva. De esta manera, el líder populista que invoque la eliminación del parlamento puede acabar proponiendo, en el mismo marco ideológico, hasta la eliminación de toda facultad de medicina. Sin embargo, los efectos deterioros de la segunda propuesta son tan evidentes (los electores populistas aceptarían con júbilo la idea de escribir sus propias leyes y hasta emitir sus propias sentencias, pero muchos entre ellos quedarían dudosos frente a la posibilidad de pronunciar sus propias diagnósticos médicos) que son pasibles de dar lugar a un principio de contra-reacción, a una reafirmación del valor del saber especializado que, volviéndose viral, incluso puede producir una ola anti-populista y una reconfiguración total de la semiosfera [7].

4. Un modelo oscilatorio del cambio cultural

En este modelo no hay síntesis en el enfrentamiento dialéctico entre

axiologías opuestas, por ejemplo, en el que se está analizando en el presente ensayo entre transparencia y opacidad. Esta síntesis se podría configurar como un equilibrio estable, en el que las tensiones hacia una visibilidad excesiva del cuerpo y las tendencias hacia su ocultación radical se contrarresten las unas con las otras en un punto de compromiso ideal, de donde no puedan surgir movimientos de rebelión hacia la polarización axiológica opuesta. La historia de las culturas, sin embargo, parece indicar que esta síntesis no tiene lugar nunca, especialmente si la contraposición de valores es observada desde la perspectiva bastante limitada de la vida humana o incluso de la memoria cultural. En el largo plazo, valores opuestos parecen equilibrarse en la historia humana, en la que, por lo tanto, no habría progreso ni verdadera evolución cultural, sino una incesante oscilación entre opuestos, una cadena de “corsi e ricorsi storici”, como Giambattista Vico la definiría, la cual no produce un punto de equilibrio estático sino una tensión sin interrupción, una tensión que anima constantemente la semiosfera.

La morfología de esta dialéctica es entonces más complicada de la que caracteriza la filosofía de la historia de Hegel. En el caso de la transparencia, por ejemplo, surgen en la diacronía de las culturas, eventos que Lotman solía definir como explosivos, o sea producciones textuales que, por su conformación y por el éxito reproductivo que esta conlleva, desencadenan un movimiento telúrico en la semiosfera (Lotman, 1998). Un ejemplo de estas producciones textuales, en el ámbito de la transparencia, fue sin duda la decisión de Mijaíl Gorbachov en el congreso del partido comunista soviético de 1986, de utilizar la palabra y el concepto de glasnost — que incluso significa “transparencia” — como una de las palabras-clave de la nueva línea ideológica que el líder ruso quería promover en la sociedad de la Unión Soviética y en las de los territorios geopolíticos controlados por ella (Gibbs, 1999).

Un análisis más profundo revelaría que Gorbachov no fue el inventor de esta línea ideológica, sino su catalizador (Nove, 1991). El proceso de catálisis es muy importante en la evolución de la semiosfera. Las producciones textuales, no importa cuánto éxito y circulación puedan lograr, raramente instituyen una tendencia cultural; más a menudo, ellas catalizan, cristalizan, dan forma textual y vuelven en agentividades virales unas líneas de cambio que ya se han manifestado, usualmente en la periferia de la semiosfera, en sus regiones topológicamente marginales.

De la misma manera, la ideología y la retórica de la transparencia ya tenía una larga historia en 1986, a nivel global y al nivel local de la Unión Soviética, sobre todo porque se trataba de un área de prácticas sociales que ya existía pero que se enfocaba en los ciudadanos y no en la política. Las instituciones les pedían a los ciudadanos conformar sus vidas a la presencia de un actante observador obsesivamente atento, pero ellas mismas no permitían, a su interior, la constitución de un actante observador análogo. A partir del discurso de Gorbachov, no se inventó una estética social de la transparencia, sino mudó radicalmente su sujeto: fueron los ciudadanos, entonces, que les pidieron a las instituciones de abrirse al escrutinio crítico de las masas.

Los objetivos estratégicos de esta reversión son evidentes: Gorbachov encarnó una táctica populista al buscar el apoyo, no del partido en relación al

pueblo, sino del pueblo en relación al partido. Los efectos de esta catálisis cultural fueron, sin embargo, imprevisibles, exactamente en razón de la natura misma de los procesos catalíticos en la semiosfera. Ésta tiene una estructura multi-nivel y porosa, de forma que cuando un cambio explosivo y catalizador se produzca en cualquiera de sus ganglios, todas las regiones semiosféricas que están de alguna manera conectadas con el cambio se transforman por analogía. Así, la transparencia invocada por Gorbachov, a propósito de la relación entre instituciones políticas soviéticas y ciudadanos, se volvió en un principio de isotopía estética, hasta configurarse en un nuevo texto de la cultura, o sea en una nueva fórmula que, al interior de la semiosfera, produjo discursos de varios tipos y sustancias expresivas [8].

La transparencia se transformó, entonces, en una especie de palabra mágica, en un concepto capaz de moldear los aspectos más distintos de la estética social. Después de la caída del muro de Berlín, por ejemplo — ella misma un acontecimiento que hubiera sido inalcanzable sin la implementación de un nuevo régimen social de la transparencia en la Alemania del Este — el gobierno de la nueva Alemania reunificada le encargó a Norman Foster, el arquitecto británico, el proyecto de reestructurar el Reichstag, destinado a ser el edificio del parlamento en la nueva capital. Pocos años antes del principio de las obras, la pareja de artistas internacionales, Christo y Jeanne-Claude, decidieron involucrar el Reichstag a su estilo, cubriéndolo con un inmenso velo gris que dejaba percibir su silueta, pero no su color ni los detalles de su arquitectura (ver Imagen 1).



Imagen 1.

El sentido de la instalación, que enseguida atrajo a millares de ciudadanos, visitantes y turistas, era muy claro: el Reichstag alemán era un símbolo arquitectónico de la opacidad absoluta, de una conformación político-social en la que las más altas instituciones y cargas políticas obraban incontroladas en un estado de secreto total, en un régimen de ocultación que, mientras les pedía a los ciudadanos una transparencia total — como lo relata

de manera magistral la película galardonada por un Oscar *La vida de los otros* (Florian Henckel von Donnersmarck, 2006) — se escondía en la totalidad de sus actividades, sustrayéndose completamente a todo control local, nacional, e internacional.

Durante las obras que llevaron a cabo el proyecto de Foster para la reestructuración del Reichstag, sin embargo, se produjo algo novedoso, un evento explosivo que tradujo de forma arquitectural, a distancia de muchos años y kilómetros, aquel otro evento explosivo que había sido la inauguración de la política de la Glasnost por Gorbachov en 1986. Ausente del proyecto original, el Reichstag acabó siendo coronado, en cima del cuerpo principal del edificio, por una inmensa cúpula de vidrio, perfectamente transparente, que enseguida se volvió la atracción y la atractiva principal por los que visitaban el nuevo parlamento alemán (ver Imagen 2).



Imagen 2.

El sentido local de este detalle arquitectónico era bastante claro: el palacio de la opacidad política — una opacidad que Christo y Jeanne-Claude habían subrayado con su instalación — se volvió no solamente en edificio transparente, sino también en monumento de la transparencia; el panóptico se invirtió: a partir de la reunificación de Alemania, serían los políticos quienes estarían constantemente bajo la lupa de los ciudadanos, y no viceversa. El sentido global del edificio era más complejo, ya que este texto arquitectónico explosivo y sumamente simbólico se volvió origen de una ola de contagio, la cual afectó toda la arquitectura pública contemporánea del mundo occidental posterior a la guerra fría. En esta arquitectura, y en la ideología semiótica que ella expresaba, se desarrolló y se impuso una retórica del vidrio como material que, por sus características físico-químicas, pero también por su historia cultural, encarna perfectamente el triunfo de un actante observador exhaustivo y omnicompreensivo, que obliga todas las actividades dentro de los palacios de las instituciones a ser perfectamente visibles al exterior (Leone, 2017c).

Mientras el control del poder político sobre los ciudadanos en la Alemania del Este había sido no tanto visual cuanto auditivo (se les escuchaba a los ciudadanos pero sin que éstos se sintiesen expuestos a una mirada ajena, de manera que la oreja gigante del régimen pudiese sorprenderles en la espontaneidad de sus fallos), la reversión del axis de la percepción y del

control condujo a una diferente valorización sensorial: no importa lo que el poder dice o hace en sus palacios, lo que es preciso es que los protagonistas de estos discursos y de estas acciones estén perfectamente visibles, activos dentro de un perímetro esencialmente transparente.

La evolución que se acaba de describir ejemplifica muy bien el recorrido de una tensión de valores dentro de la semiosfera. A partir de una polarización extrema, como el contraste radical entre invisibilidad de la política y visibilidad de la ciudadanía que se producía en los países del bloque soviético, surge una fibrilación que, a medida que su discurso se reproduce en los distintos niveles de la semiosfera, conlleva una reorientación global de su equilibrio axiológico, y por lo tanto el pasaje de una sociedad de la opacidad a una de la transparencia.

La última década del segundo milenio se caracterizó entonces por una radicalización de esta tendencia, la cual abarcó fenómenos distintos en contextos geopolíticos y socio-culturales muy variados. En Italia, por ejemplo, un acontecimiento político revolucionario, conocido como *Mani pulite*, “Manos limpias” — o sea la series de procesos judiciales que el tribunal de Milán condujo contra los protagonistas corruptos de la política italiana de la época — habría sido imposible sin el apoyo y el sustento de una ideología de la transparencia la cual derivaba — a través de recorridos muy complejos — de la Glasnost soviética y post-Guerra Fría y que en Italia se encarnó en la nueva práctica televisiva de dejar que dichos procesos judiciales fueran grabados en vídeo e incluso transmitidos en directo por un programa televisivo de mucho éxito de la tercera cadena nacional de televisión, es decir, *Un giorno in pretura*, “Un día en el tribunal” (ideado por Angelo Guglielmi, 1988) [9].

Si uno se fija en la arquitectura del tribunal de Milán, éste aparece como un triunfo de la opacidad [10]. Proyectado en época fascista por el arquitecto modernista Marcello Piacentini, el edificio presenta una fachada que, por la conformación casi templar de sus líneas — con las escaleras negras elevando el cuerpo principal de la fachada y alejándolo así del nivel inmanente de la ciudadanía — como también por la presencia de tres ventanas de inmenso tamaño — oblongas y negras, enrayadas por redes de metal negro — y sobre todo por la connotación simbólica del material — un mármol que afirma la referencia del fascismo al imperio romano, referencia ulteriormente enfatizada por la citación de Ulpiano en el tímpano, con la típica tipografía de época romana y de su reinención fascista —, esta fachada entonces aplasta al individuo con un triunfo de opacidad casi kafkiana, como si nada de lo misterioso y poderoso que ocurre en su interior pueda ser objeto de inspección por el ciudadano que se acerque a la ley. Por un lado, el ciudadano percibe la ley y su gobierno como algo esotérico, imperscrutable; por el otro lado, el ciudadano cuyo pequeño cuerpo sea engullido por las enormes bocas del palacio de justicia de Milán desaparece totalmente a la mirada, engolfado en los labirintos inextricables de la ley.

Con el fenómeno de “mani pulite”, al revés, aunque el tribunal de Milán no se volviera de cristal transparente como el Reichstag alemán, su

transparencia se consiguió gracias a la introducción del medio televisual, el cual expuso los procedimientos judiciares y los secretos de los políticos corruptos a la población entera.

En ese momento, sin embargo, la oscilación violenta de una política opaca a una transparente y de una justicia esotérica a una exotérica ya dejó percibir algunos de sus límites, los que, años después, se volverían límites de la nueva tendencia cultural y de su estética política, y, al final, se transformarían en embriones de una contra-tendencia opuesta, cuya plena manifestación todavía se está formando en las semiosferas occidentales. Por causa de la exposición de la política corrupta y de su sanción judicial por el medio televisivo, a final se produjo una especie de efecto de Heisenberg: si por un lado las cámaras de la televisión atribuían una transparencia total al proceso de la política corrupta, por otro lado la simple presencia de estos dispositivos visuales acababa en algunos casos generando la idea de esta corrupción: era suficiente que un personaje político fuera convocado por el equipo de “mani pulite”, su interrogatorio transmitido en directo televisivo, para generar una sospecha imborrable sobre la vida y la obra del personaje en cuestión. Se manifestaba, entonces, quizás por primera vez en Italia, un límite fundamental de la ideología y de la retórica de la transparencia: el vidrio de la nueva arquitectura política así como las cámaras del nuevo periodismo de investigación, no solamente producían transparencia, sino daban lugar también a una retórica de la transparencia: al origen, el vidrio y las cámaras desenmascararon a los corruptos; en un segundo momento, sin embargo, cuando se fue consolidando una nueva retórica de la transparencia, el vidrio y las cámaras produjeron unas mascararas grotescas de corrupción. Era suficiente que alguien fuese puesto bajo la lupa del control para que un aura de inmoralidad se desprendiera a su alrededor.

Este fenómeno de involución de la retórica de la transparencia alcanzó quizás su ápex en la mitología del secreto que se manifestó globalmente y de manera espectacular con los affaires de Wikileaks y de los whistleblowers en la primera década del nuevo milenio [11]. Ambos son ejemplos de lo que puede acontecer cuando una tendencia cultural novedosa no sólo es difundida, potenciada y vuelta central en una semiosfera, hasta derramarse en ámbitos discursivos y de prácticas sociales muy lejanos de su origen, sino también se radicalice y acabe dando lugar a micro-tendencias especulares de reacción. Es evidente que la iniciativa de publicar sin filtros en la red millones de ficheros digitales concernientes las actividades oficiosas de la diplomacia internacional fue un resultado casi directo de la política de la transparencia inaugurada por la Unión Soviética de Gorbachov. Es gracias a la evolución de la opinión pública global en el sentido de una valoración hasta enfática de la transparencia que una operación, de un hecho ilegal como la de Wikileaks, pudo configurarse globalmente como un acto heroico; lo mismo se puede decir alrededor de las acciones de William Snowden y Paul Manning, los cuales también pudieron vestir las ropas de heraldos del nuevo régimen global de la transparencia porque éste ya se había impuesto en la cultura de masas.

En la concepción de la diplomacia de toda la edad moderna, hasta por lo menos al final de la Guerra Fría, se consideraba como generalmente legítimo, aunque no siempre fuese legal en el marco del derecho internacional, que se

practicara el secreto, la ambigüedad e incluso la mentira para defender y promover los intereses de una comunidad nacional (Leone, 2015b); a fortiori, se consideraba que la disciplina del secreto fuera casi necesaria en el ámbito de la defensa, justamente para no enflaquecer una nación con respecto a las otras por el hecho de revelar sus secretos militares. Nos parece todavía normal, en muchos países, que las instalaciones militares y la investigación científica concerniente la defensa goce de una condición de discreción mucho más alta de la que caracteriza las otras instituciones de un país.

La difusión masiva de una retórica de la transparencia, sin embargo, ha conducido a la aceptación generalizada de una nueva figura heroica, la que, en nombre de valores humanos supranacionales, de hecho traiciona la diplomacia, la industria militar o los servicios secretos de su propio país, desvelando sus acciones a la enorme comunidad internacional de la red, sin preocuparse demasiado ni de las identidades que se recelan en este mare magnum digital, ni de los usos que allí se podrán hacer de estas informaciones secretas.

La situación es aún más complicada por causa del reproducirse, a la escala global, de la dinámica perversa que ya se describió en relación al fenómeno italiano de la representación mediatizada de los procesos jurídicos: muchas de las revelaciones de Wikileaks quizás fuesen escandalosas, pero en muchos casos se produjo una inversión de la relación entre secreto e interés: como tendimos a secretar lo que es escandaloso, el hecho mismo de presentar algo como un secreto desvelado transforma su contenido en el objeto de un escándalo [12]. Muy pocos, hoy, recuerdan los detalles concretos de las informaciones que contenían las revelaciones de Wikileaks; lo que queda en la memoria colectiva es más bien el recuerdo de un sentido de rebelión, de afirmación de los underdogs de la transparencia contra las fuerzas hegemónicas y hostiles que tratan de defender la opacidad de los aparados estatales y de sus acciones locales e internacionales.

Muchos estados, y en primer lugar los Estados Unidos, no han glorificado estas contra-tendencias, sino han estimado que ellas constituyen un peligro, en el sentido de un exceso de transparencia, para la seguridad nacional. Toda la historia global desde el 11 de septiembre hasta hoy contiene una línea de desarrollo cultural que opera en la dirección contraria a la retórica de la Glasnost; con el difundirse del terrorismo internacional y de sus acciones sangrientas, muchos estados, e incluso muchos ciudadanos, se han dado cuenta que una cierta dosis de secreto es indispensable para defender los valores de una comunidad contra los ataques de fuerzas hostiles internas o externas.

Sin embargo, las verdaderas reacciones a la ideología semiótica de la transparencia no se vuelven centrales en las semiosferas contemporáneas hasta que la radicalización de la transparencia no alcance también el dominio de la privacidad de los ciudadanos. Con el affaire NSA, y aún más con la victoria de Donald Trump en las elecciones presidenciales de Estados Unidos, incluso gracias a las informaciones rastreadas por Cambridge Analytics, los ciudadanos han empezado a darse cuenta de manera siempre más aguda y

dramática que los mismos marcos digitales que les facilitan un control exhaustivo de la acción de las instituciones permiten, igualmente, no tanto a las instituciones cuanto a sujetos terceros, ambiguos, y a menudo con relaciones misteriosas con las potencias geopolíticas globales, de utilizar para sus objetivos los big data producidos por la retórica global de la transparencia, la cual incluye igualmente ese esfuerzo colectivo y cotidiano de narcisismo anoréxico que se produce todos los días en millones de intercambios en las redes sociales (Leone, 2017d). En estas redes, la soledad globalizada se combate construyendo simulacros de la identidad donde domina el deseo de eliminar todo filtro, toda materia, toda mediación entre el sujeto con su sed exhibicionista y su magmática platea digital. Paradojalmente, los filtros digitales, así como las estrategias menudas con las que se busca una presentación ideal del yo y de su rostro frente al público de las redes sociales, no son otra cosa que la expresión del deseo de eliminar toda incompreensión entre la imagen idealizada de uno mismo y su recepción generalizada en la esfera digital. Más y más, se utiliza la postproducción digital hecha en casa del rostro y del cuerpo para comunicar una imagen sublimada del yo, un selfie ontológico en el que todo lastre del contexto visual se elimine para presentar únicamente el sujeto con su sueño algo infantil de perfección narcisista.

Enseñar a los otros la totalidad de este yo idealizado es la última etapa en la evolución de esa retórica de la transparencia que es central en la ideología comunicativa contemporánea: exhibirse es una actividad imprescindible de la participación en la comunidad, y al mismo tiempo esta participación requiere la exhibición y estigmatiza los que, o sea porque adhieren a una ideología minoritaria y reaccionaria, como la que subtiende el velo femenino islámico, o sea porque perciben los riesgos de una transparencia generalizada, oculten su vida y su cuerpo a los demás. En muchos entornos sociales, negarse a la visión por los otros es un acto de arrogancia a menudo castigado por la marginalización social [13].

Al mismo tiempo, sin embargo, no sólo se afirman y proliferan las ideologías religiosas del escondimiento, sino también se radicalizan contra-tendencias en el signo de la opacidad, las cuales por un lado adoptan dispositivos clásicos de ocultación, como la máscara, mientras que, por otro lado, utilizan precisamente la comunicación digital para dar nueva linfa a las prácticas y a las estrategias de la comunicación anónima [14].

Estas reacciones en contra-tendencia se caracterizan por llevar desde principio el sello de la radicalidad, ya que no responden a un deseo antropológico de privacidad, sino se desarrollan como respuesta polémica y excesiva a un exceso de intrusión mediatizada y digital en la vida de los individuos y de las comunidades. El anonimato, por ejemplo, no se presenta, en esta inversión de tendencia, como búsqueda de una dimensión poética de la existencia, como repliegue hacia la contemplación del espacio experiencial interior de uno mismo o como defensa de la sacralidad de lo íntimo; al revés, la búsqueda de la cancelación de las huellas digitales es extrema y se manifiesta a menudo como provocación, por ejemplo, en esa forma de sadismo que es el *trolling* [15], y que también puede considerarse como una versión infantil de juego del escondite con el poder; el *trolling*, así como muchas acciones caprichosas de movimientos contra-culturales digitales,

Anonymous por ejemplo, no denuncian los excesos de visibilidad que se producen en la nueva arena digital y que constituyen una nueva arma del poder global, sino producen unos contra-excesos cuyos efectos son a veces más graves de los que intentan contrastar.

5. Conclusiones: la moda como marco semiótico general

La semiótica siempre ha tenido el problema, desde su fundación, de explicar el tiempo y, con el tiempo, el cambio. En la semiótica estructural, el tiempo es un efecto secundario de la narración; en la semiótica de Charles S. Peirce, una dimensión cosmológica, cuyas relaciones con el cambio cultural son ambiguas; en la semiótica de la cultura de Lotman, se pone por fin el problema del tiempo y de la diacronía de los sistemas de signos, pero las dinámicas y sobre todo las agentividades del cambio cultural permanecen oscuras [16]. El ejemplo de la dialéctica axiológica entre visibilidad e invisibilidad, entre transparencia y opacidad, entre distintos y opuestos regímenes estéticos y políticos del actante observador, sugiere que tal vez la semiótica tenga que considerar uno de sus objetos tradicionales, y uno de los primeros a ser analizados a través de herramientas semióticas, o sea la moda, no solamente como una de sus áreas de aplicación, sino como el modelo ideal de cambio cultural. Lo que la semiótica ha descubierto sobre el génesis, la difusión, la marginalización, y la necrosis de nuevos estilos en el ámbito de la moda podría ser extendido igualmente a toda evolución cultural, inclusive a las que la retórica académica considera como integralmente contra-culturales y, por lo tanto, ajenas a todo fenómeno de moda [17]. Al revés, si se considera la moda no como fenómeno de difusión de formas y estilos guiados por la estructura hegemónica de una sociedad, sino como patrón de todo cambio cultural, entonces se podrá interpretar incluso la rebelión, con sus prácticas y textos, como fenómeno de moda.

En las páginas que preceden, se ha descrito por etapas un diagrama que esquematiza los aspectos principales del cambio cultural. Primero, en este diagrama, la semiótica de la cultura asume que el cambio cultural no tiene origen fuera de la semiosfera, por ejemplo, en una supuesta estructura material como la de la economía, como opinaba Marx, sino que todo cambio cultural se genera totalmente al interior de la semiosfera, como producto de complejas interacciones discursivas.

Segundo, la semiótica de la cultura también asume que no hay un punto de origen del cambio cultural, ya que esto se manifiesta como catástrofe topológica en un continuum diacrónico donde se enfrentan dos polaridades antropológicas opuestas, las cuales nunca se funden en una síntesis sino permanecen en una tensión dialéctica donde se cristalizan triunfos y fracasos, “corsi e ricorsi storici”, como decía Vico.

Tercero, la oscilación entre polaridades opuestas se produce normalmente en un plazo que es muy largo en relación a la vida humana, lo que le da normalmente a uno la impresión de vivir en una época dominada por un valor, sin la posibilidad de entrever que el valor opuesto no solamente

era predominante en una época precedente, sino también que volverá probablemente a serlo en una época futura.

Cuarto, la difusión de una tendencia cultural tiende normalmente a la saturación de la semiosfera, como si un régimen estético-político de la visibilidad, por ejemplo, fuera una bacteria que no para de reproducirse hasta que se haya difundido en todo el espacio vital de nutrición que pueda encontrar (Marino y Thibault, 2016) Cuando una nueva retórica de la transparencia se manifiesta con el cambio de dirección estético-político en la Unión Soviética de Gorbachov, por ejemplo, la transformación de la tendencia no para allí, sino se difunde en todos los ganglios, a todos los niveles, y en todos los discursos de la semiosfera.

Es como si las comunidades humanas fueran incapaces de resistir a una ola de moda cultural una vez que se haya desplegado a partir de una zona de la semiosfera, como si fueran programados para reproducir y contribuir a la difusión de las formas culturales que, de tanto en tanto, se revelen fructuosas. Comunidades conservadoras naturalmente existen, pero cuando en ellas se manifieste un texto catalizador, cuyas características la semiótica tendría que estudiar de manera mucho más profunda, entonces la semiosfera muda de signo, empieza a seguir otra tendencia, abraza una dirección axiológica diferente, y al final transforma en mainstream mayoritario lo que era marginal, menospreciado, e incluso reprimido por la mayoría.

Quinto punto: es exactamente la tendencia de las modas a difundirse por radicalización progresiva e inexorable que conduce a una resurgencia de modas opuestas, las cuales reaccionan a los excesos de las tendencias vigentes produciendo primero unas contra-tendencias de oposición provocativa, luego, cuando aparezca un fenómeno de catálisis, conquistan poco a poco el centro de la semiosfera, y a seguir empiezan a difundirse en toda su estructura como nuevas tendencias hegemónicas, produciendo entonces los efectos radicales contra los cuales reaccionarán las tendencias que ellas mismas habían substituido, y así de oscilación en oscilación sin que mucho cambie en la contraposición.

Sin embargo, esto no quiere decir — es el sexto punto —, que nada nunca cambie en la contraposición entre polaridades de valores. En muchas culturas, las nuevas tendencias llevan una especie de memoria interna de las viejas tendencias contra las cuales han surgido y reaccionado, y esta memoria sigue influyendo en su desarrollo incluso cuando las haya llevado a la ocupación total de la semiosfera. La afirmación de la transparencia arquitectónica en el final del siglo XX, por ejemplo, no es autónoma sino una reacción a la producción arquitectónica opaca y obtusa de las dictaduras del siglo.

Sexto, aunque oscilaciones entre valores opuestos se produzcan a lo largo de toda la historia, la natura de su enfrentamiento y sus efectos mudan al mudar de la tecnología comunicativa empleada en la producción, circulación, y difusión de artefactos culturales. La introducción masiva de la comunicación digital, por ejemplo, ha cambiado radicalmente la dialéctica entre opuestos axiológicos, acelerando mucho los tiempos de su radicalización.

A partir de este modelo, y de su aplicación a un ámbito semántico preciso, por ejemplo, el ámbito de la contraposición entre visibilidad e invisibilidad, la semiótica puede no solamente describir lo actual, sino también extrapolar una previsión a partir del análisis del momento presente. No es fácil prever la manera en la que se transformará una semiosfera, ya que esta evolución resulta del producto macro de un número incalculable de interacciones micro. Antes que el desarrollo de la lectura sistemática de los big data no nos depare una oportunidad de previsión estadística del futuro cultural, sin embargo, esta previsión tiene que ser obligatoriamente cualitativa y estribarse en la aplicación de un marco teórico a la observación de la fenomenología cultural actual.

A partir de lo que se ha observado antes, o sea a partir de la descripción analítica del estado actual del enfrentamiento entre un régimen de visibilidad transparente y uno de invisibilidad opaca, se pueden especular los desarrollos siguientes. Por un lado, se producirá, sobre todo en los países de economía digital avanzada, una huida a veces radical e irracional de lo digital mismo. Individuos y hasta comunidades abrazarán una forma de “ludismo analógico”, que reaccionará de manera extrema a las consecuencias ellas también extremas de la época digital. Por ejemplo, frente a una sociedad que aplica sistemáticamente el reconocimiento facial automático de los individuos, habrá individuos que rechazarán toda reproducción digital de su rostro, incluso las más inocuas. Muchos individuos, y sobre todo grupos de nativos digitales, empezarán a esconderse y adoptar el anonimato como registro natural de sus acciones comunicativas. No se tardará mucho, sin embargo, antes que el mercado y el capital logren apropiarse y comercializar estas contra-tendencias bajo la forma de simulacros controlados de rebelión analógica, habrá, por ejemplo, individuos que pagaran para poder estar en condiciones de desconexión e invisibilidad digital en relación a su entorno sociocultural natural.

Probablemente, en estas condiciones, las contraposiciones entre integrados y apocalípticos del web también se radicalizarán, constituyendo dos universos que no podrán cruzarse sino en la forma de conflicto violento. Por un lado, los digitalizados tratarán de controlar, e incluso reprimir, toda forma de rebelión analógica. Por otro lado, esta se configurará bajo la forma de provocación y sabotaje. Más y más individuos y grupos buscarán una invisibilidad digital, pero lo harán de manera extrema y marginal, al final produciendo unas subculturas de la cultura misma de la exhibición digital. No se podrá volver a la inocencia de los contactos humanos antes de la invención e introducción masiva de las redes sociales, pero se constituirán nichos de contra-tendencia a su lado y hasta a su interior. Habrá, por ejemplo, quien pagará para poder estar en condiciones de encontrar físicamente a otros individuos, sin la mediación de sus mentirosos simulacros digitales.

En el contraste entre los que radicalizarán su delirio de exhibición, llegando hasta compartir los detalles de su vida íntima a través de los algoritmos globales, y los que, al revés, radicalizarán su delirio de ocultación, hasta huir de toda situación social digital, no es claro todavía quiénes

triunfarán. Lo que parece cierto es que el ritmo del cambio impuesto por el desarrollo de la comunicación digital difícilmente admitirá compromisos moderados. El mundo futuro se dividirá en tribus, y estas tribus se exhibirán de manera irracional, o de manera igualmente irracional se esconderán.

Notas

1. Atribuido a Ovidio por sus traductores protestantes alemanes en el siglo XVI.
2. Para una perspectiva semiótica, véase Levitt, 1997 y Gooldin, 2008; sobre semiótica de los medios de comunicación y anorexia, se vea Danesi, 2002: 210; para una introducción a la semiótica del ayuno, véase Leone, 2013.
3. Véase Leone, Ponzo y Yelle De próxima publicación.
4. La literatura sobre el sentido religioso del silencio es abundante. Véase Corbin, 2018 para una síntesis reciente; para una interpretación contemporánea de la teología del silencio, véase Maffesoli, 2016; véase también Mortara Garavelli 2015.
5. Para profundizar el marco teórico de esta concepción del cambio cultural, véase Leone 2018.
6. Para un comentario, véase Leone De próxima publicación Omar.
7. Para una lectura semiótica de la estética del populismo, véase Landowski, 2018.
8. Para una lectura de la transparencia en clave de una semiótica de la cultura, véase Lozano, 2013.
9. Para una lectura semiótica, véase Giglioli, Fele y Cavicchioli 1997.
10. Para un análisis semiótico completo, véase Leone, 2015a.
11. Para una mirada semiótica sobre este asunto, véanse las contribuciones del Grupo GESC de Madrid, dirigido por Jorge Lozano: <http://semioticagesc.com/articulos/category/wikileaks/>
12. Véanse los estudios semióticos reunidos en Lozano, 2012.
13. Para un análisis semiótico exhaustivo, véase Leone, 2017b.
14. Véase Maani, de próxima publicación.
15. Véase Leone De próxima publicación *The Art*.
16. Para un análisis exhaustivo, véase Leone, 2017f.
17. La bibliografía semiótica sobre modas y tendencias culturales es abundante, pero raramente considera la moda como marco teórico o por lo menos metafórico para estudiar el cambio cultural como sistema en su totalidad. Para una introducción a este asunto, véase Leone, 2016.

Referencias

- ALEXANDRESCU, S. (1985). *L'observateur, et le discours spectaculaire*. En Parret, H. y Hans-George R. (Dirs.). *Exigences et perspectives de la sémiotique : Recueil d'hommages pour Algridas Julien Greimas (553-74)* Amsterdam y Philadelphia, BA: John Benjamins Publishing Company.
- CALABRESE, O. (1988). *L'età neobarocca*. Roma-Bari: Laterza.
- CASARIN, Ch. y Ogliotti, E. (Dirs.). (2012). *Diafano: vedere attraverso*. Treviso: ZeL.
- CORBIN, A. (2018). *A History of Silence: From the Renaissance to the Present Day*. Cambridge, UK y Medford, MA: Polity.
- DANESI, M. (2002). *Understanding Media Semiotics*. Paris: Hachette.

- D'ORS, E. (1944). *Lo barroco*. Madrid: Aguilar.
- FINOL, J. (2015). *La corposfera: Antropo-semiótica de las cartografías del cuerpo (Estudios Culturales y Teoría de la Mediación, 2)*. Quito: Ediciones CIESPAL.
- FONTANILLE, J. (1989). *Les Espaces subjectifs : Introduction à la sémiotique de l'observateur (discours-peinture-cinéma)*. Paris: Hachette.
- GIBBS, J. (1999). *Gorbachev's Glasnost: The Soviet Media in the First Phase of Perestroika*. Texas: Texas A&M University Press.
- GIGLIOLI, P., Fele, G. y Cavicchioli, S. (1997). *Rituali di degradazione: anatomia del processo Cusani*. Bologna: Il mulino.
- GOOLDIN, S. (2008). "Being Anorexic: Hunger, Subjectivity, and Embodied Morality". *Medical Anthropology Quarterly*, Volumen 22 (número 3), pp. 274-96.
- HJELMSLEV, L. (1980). *Omkring sprogteoriens grundlæggelse* (José Luis Díaz, trad.). Copenhagen: Ejnar Munksgaard. (Obra original publicada en 1943)
- KEANE, W. (2007). *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* ("The Anthropology of Christianity", 1). Berkeley, CA: University of California Press.
- LANDOWSKI, E. (2018). *Populisme et esthésie. Nouveaux Actes Sémiotiques* (n. 121). Recuperado de: <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5931>
- LEONE, M. (2002). "Boundaries and Identities in Religious Conversion: The Mirror Semeiotiké". *Sign Systems Studies*, volume 30(2), pp. 485-501.
- ___ (2009). "Agency, Communication, and Revelation". En Leone, M. (Dir). *Attanti, attori, agenti – Il senso dell'azione e l'azione del senso ; dalle teorie ai territori / Actants, Actors, Agents – The Meaning of Action and the Action of Meaning; from Theories to Territories*. *Lexia*. (3-4) Roma: Aracne.
- ___ (2010). "Pudibondi e spudorati: Riflessioni semiotiche sul linguaggio del corpo (s)vestito". *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, volumen 2. Pp. 74-94.
- ___ (2012). "Quanta and Qualia in the Semiotic Theory of Culture". En Hess-Lüttich, E. (Dir). *Sign Culture / Zeichen Kultur* (pp. 281-302). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ___ (2013). "Digiunare, istruzioni per l'uso: la mistica dell'inedia nel Giainismo". *Revista de la Asociación Italiana de Estudios Semióticos*. (número 14), pp. 47-58.
- ___ (2014). *Spiritualità digitale: il senso religioso nell'era della smaterializzazione*. Milán: Mimesis.
- ___ (2015a). "Besieging the Courthouse: The Proxemics of Law Between Totalitarian Awe and Populist Rage". *The International Journal for the Semiotics of Law*. 28 (2), pp. 317-333.

- ___ (2015b). “Semiótica de la burocracia”. *L.I.S.: Lengua, Imagen, Sonido*. 13, pp. 125-140.
- ___ (2016). “El murmullo de la cultura: semiótica y sentido de la vida”. *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 2, pp. 110-27
- ___ Dir. (2017). “Aspettualità / Aspectuality”. *Lexia* (27-28). Roma: Aracne.
- ___ (2017b). “Homo velans: Paradossi del velo nella semiosfera contemporanea”. En Ferrara, M., Saggiaro, A. y Viscardi, G. (Dirs.). *Le verità del velo* (“Alti Studi di Storia intellettuale e delle Religioni (pp.27-45). Florencia: Società Editrice Fiorentina.
- ___ (2017c). “On Broken Glass: For a Semiotics of Anti-Materiality”. *Chinese Semiotic Studies*. 13 (1), pp. 73-121.
- ___ (2017d). “Semiótica de la reputación”. *Revista de la Asociación Española de Estudios Semióticos*. 26, pp: 245-268.
- ___ (2017e). Socio-sémiotique des « livres à visages ». En Landowski, E. (Dir.). *Sémiotique et engagement. Nouveaux Actes Sémiotiques* (revista de la Asociación Francesa de Estudios Semióticos). 120. Recuperado de: <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5816>
- ___ (2017f). “Time and Meaning: A Cultural Semiotics of Temporal and Aspectual Ideologies”. En Massimo, L. (Dir.). *Aspettualità / Aspectuality*. *Lexia*. 27-28. Pp. 17-63. Roma: Aracne.
- ___ (2018). “Symmetries in the Semiosphere: A Typology”. *Theoretical Studies in Literature and Art*. 38, (1), pp. 168-181.
- ___ (De próxima publicación). “Ignorant Design: l’Universo della Moda”. En Massimo, L. *Intenzionalità / Intentionality*. *Lexia*. (29-30). Roma: Aracne.
- ___ (De próxima publicación). “Omar Calabrese: un classico sul barocco”. En Lorusso, A., et al. *Il metodo semiótico. Número especial de E/C*. Revista de la Asociación Italiana de Estudios Semióticos. Palermo: E/C.
- ___ (De próxima publicación). “The Art of Trolling: Semiotic Ingredients, Sociocultural Causes, Pragmatic and Political Effects”. En En Kimminich, E., (Dir.). *Viral Radicalism (Welt - Körper - Sprache: Perspektiven kultureller Wahrnehmungs- und Darstellungsformen)*. Berna y Nueva York: Peter Lang.
- LEONE, M., Riedmatten, H. y Stoichita, V. (Dirs.). (2016). *Il sistema del velo / Système du voile: trasparenze e opacità nell’arte moderna e contemporanea / Transparence et opacité dans l’art moderne et contemporain*. Roma: Aracne.
- LEONE, M., Ponzio, J. y Yelle, R. (Dir.). (De próxima publicación). *Mediation and Immediacy: The Semiotic Turn in the Study of Religion (Semiotics of Religion)*. Berlín y Boston: Walter de Gruyter.
- LEVITT, H. (1997). “A Semiotic Understanding of Eating Disorders: The Impact of Media Portrayal”. *Eating Disorders: The Journal of Treatment & Prevention*. Volumen 5 (número 3). Recuperado de <https://www.tandfonline.com/doi/ref/10.1080/10640269708249223?scroll=top>
- LITTELL, J. (2006). *Les Bienveillantes: Roman*. Paris: Gallimard.

- LOTMAN, I. (1998). *Cultura y explosión: lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. (Delfina Muschietti, trad.). Barcelona: Gedisa.
- LOZANO, J., (Dir). (2012). “El secreto”. *Revista de Occidente*. (n. 374 – 375).
- ___ (Dir). (2013). “La transparencia”. *Revista de Occidente*. (n. 386 - 387).
- MAANI, S. (2019). “I giga di Gige: l’impatto dell’anonimato nella comunicazione contemporanea”. *RIFL – Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* (número especial), en publicación; se puede consultar en: https://www.academia.edu/35742262/2018_I_giga_di_Gige_l_impatto_dell_anonimato_nella_comunicazione_contemporanea
- MAFFESOLI, M. (2016). *La parole du silence*. Paris: Les éditions du Cerf.
- MARINO, G. y Thibault, M. (Dirs.). 2016. *Viralità / Virality*. *Lexia*, pp. 25-26. Rome: Aracne.
- MORTARA GARAVELLI, B. (2015). *Silenzi d’autore*. Roma: GLF editori Laterza.
- NOVE, A. (1991). *Glasnost in Action: Cultural Renaissance in Russia*. Londres: Routledge.
- POIRIER, J. (2010). *The Tongues of Angels: The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SARDUY, S. (1969). *Escrito sobre un cuerpo: Ensayos de crítica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- TERESA DE ÁVILA. (2016.) *Libro de la vida (1563-65)*. Madrid: Cátedra.
- WÖLFFLIN, H. (1908). *Renaissance und Barock: eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien (1888)*. Munich: T. Ackermann.
- YELLE, R. (2012). *The Language of Disenchantment: Protestant Literalism and Colonial Discourse in British India*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- ZAMORA, L. y Kaup, M. (Dirs.). (2009). *Baroque New Worlds: Representation, Transculturation, Counterconquest*. Durham, NC: Duke University Press.

Datos del autor

Massimo Leone es profesor de semiótica en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Turín, Italia. Ha sido profesor visitante en el CNRS de París, en el CSIC de Madrid, en el Fulbright Research en la Graduate Theological Union (Berkeley), del Endeavor Research Award en la Escuela de Inglés, Performance y Estudios de Comunicación de la Monash University, Melbourne; y en la Universidad de Toronto. Es el editor jefe de *Lexia*, la Revista Semiótica del Centro de Investigación Interdisciplinaria sobre Comunicación de la Universidad de Turín. Profesor a tiempo parcial en el Departamento de Lengua y Literatura, Universidad de Shanghai, China.