

*La comunicación intercultural y la crisis de las identidades colectivas.  
Notas para una propuesta de investigación*

Víctor **SILVA**

Universidad de Sevilla (España); Universidad de la República (Uruguay)



*La comunicación intercultural y la crisis de las identidades colectivas.*  
*Notas para una propuesta de investigación*

Víctor **SILVA**

Universidad de Sevilla (España); Universidad de la República (Uruguay)

La construcción de las identidades y las alteridades, desde la perspectiva de la Comunicación Intercultural, se encuentra hoy ante una de sus mayores crisis. Hoy en día la cuestión de las identidades culturales salta al primer plano tanto del análisis de los procesos sociales como en la elaboración de los proyectos políticos. Esto se debe a la crisis radical que atraviesan, por un lado, los modelos de desarrollo, y por otro, los paradigmas desde los que esos modelos fueron legitimados e impugnados. De esta forma, no es posible estudiar las posibilidades que presenta la Comunicación Intercultural, sin tener en cuenta las crisis que atraviesan a los relatos que construyen las identidades culturales.

Esta comunicación, luego de presentar un diagnóstico sobre la crisis en la construcción identitaria y detallar algunos de los temas que se están debatiendo con referencia a la multi e interculturalidad, planteará algunas propuestas interdisciplinarias para estudiar esas nociones: 1) *la différence*, noción trasladada a la Comunicación Intercultural desde la deconstrucción, que nos permite desactivar la visión dual sobre la identidad y la diferencia; 2) incorporamos, asimismo, para el análisis de las *comunidades híbridas*, el estudio desde las fronteras, el intervalo, o *el entre*. Por otra parte, proponemos mirar con mayor atención los procesos híbridos que se están produciendo en el arte y la cultura, y no dedicarse exclusivamente a investigar las decisiones de los gobiernos, que no son más que nuevas formas de atrincherar a las identidades, volver esa noción sustancial y estática, y por lo tanto, no permitir nuevas aperturas interculturales.

En primer lugar hay que considerar que en torno a los relatos sobre la multi e interculturalidad, se han ido produciendo, en las sociedades, intentos de reafirmaciones *identitarias*; acompañadas de situaciones críticas de rechazo o acogida al *Otro*, al supuestamente diferente, a las alteridades étnicas culturales y sociales. Por una parte, crece el número de comunidades que no ocultan su hibridez física y socio-cultural, y por otra, se crean también las que intentan rechazarlas, agudizando los grados de violencia al intentar ocultar sus marcas híbridas. Finalmente, hay que considerar, que las distancias *virtualmente* se reducen, quebrando el "aquí" y el "ahora".

También surgen visiones, fundamentales para la Comunicación Intercultural, que rediscuten los relatos con referencia a la globalización, planteando la posible existencia de la *glocalización*, noción tomada del término inglés *glocalisation*, que designa el hecho de que en lo sucesivo lo global es inseparable de lo local. Desde este concepto—aunque haya sido adquirido por campos tan contradictorios como el arte, la economía, la política y la industria bélica—nos permitimos discutir las tendencias globalizadoras que no habilitan más que una mirada uniforme y homogénea sobre la economía, la sociedad y el arte. Sin embargo, hasta un organismo tan supuestamente globalizador y neoliberal como el Fondo Monetario Internacional, para otorgar préstamos a países de América Latina, está teniendo en cuenta las particularidades locales y regionales de las economías.

No obstante, es en el arte donde están surgiendo propuestas *glocalizadoras* distintas, radicales y alternativas a ese modelo unidireccional al que nos quieren conducir desde los grandes centros de poder. Es en algunas tendencias artísticas donde están surgiendo rebeliones *glocalizadoras*, con propuestas *rizomáticas*, dispersas y heterogéneas. Como escribe Néstor García Canclini: "son los artistas, críticos, galerías o museógrafos que combinan lo local con lo global, los glociales, que integran rasgos de diversas culturas, quienes desempeñan papeles protagónicos" (1999: 148).

También se encuentran los países que han vuelto con nostalgia a construir relatos sobre su pasado, para intentar reconstruir una posible identidad nacional en un contexto *glocalizador*. En esos casos se están intentando recuperar las marcas híbridas que conformaron ese Estado nación, y que habían sido marginadas o rechazadas a lo largo de la historia, y de la construcción de los imaginarios sobre la identidad. En Uruguay, por ejemplo, en el año 2000 se realizó una exposición en el museo Blanes que se denominó "Como el Uruguay no hay". La misma consiguió instalar en el debate público la discusión sobre las construcciones de las identidades culturales en Uruguay, en el mundo *glocalizado*, en momentos en que los gobiernos de Uruguay elegían como mecanismo de integración el MERCOSUR, integración económica que además de ese país, la componen Argentina, Brasil y Paraguay.

La muestra estaba compuesta por un conjunto ambiguo y desordenado de elementos que supuestamente estaban estrechamente ligados a la construcción del Uruguay como Estado-nación: bancos de la escuela pública, juguetes fabricados en el país, ropas que vendían los migrantes (españoles, franceses e italianos) que se instalaron en el Uruguay, fotografías, revistas y catálogos antiguos. Según se señalaba en el catálogo de la muestra, no existía la intención de sacralizar el pasado, sino que el interés era más bien el contrario, construir un tránsito crítico por la historia.

No obstante las voces críticas se alzaron contra la exposición, el especialista en arte Alfredo Torres escribió: " 'Como el Uruguay no hay' es una muestra elaborada por un equipo interdisciplinario y presentada en un contexto museístico. Un itinerario por un pasado no muy inmediato con pocos acentos de ironía crítica y una inevitable propensión al ensimismamiento nostálgico" (2000: 1). Alfredo Torres consideraba que en un ámbito menos ceremonial que en el museo, la diversidad de elementos que se mostraban ("a veces simbólico, a veces emblemático, a veces meramente banal"), hubiesen ganado en vías y tesituras receptivas, en valor y consideración. Para Alfredo Torres:

Los de cuarenta y pico para arriba y con una extracción socio-cultural como la que la muestra tipifica, tenemos una relación bastante complicada con el pasado de este país. Algunos viven, lo acepten o no, en una especie de veneración hacia un pasado dorado, arcádico, irrepetible. Un país que se contemplaba en el espejo y se decía: '*Como el Uruguay no hay*'; es decir: como vos campeón de América y del mundo, no hay. Se nos educó convenciéndonos de que teníamos, y de que siempre íbamos a tener, un país democrático, el más culto de América Latina, el más europeo, donde todos podíamos aspirar a una profesión liberal o, cuando menos, a ser bien remunerados funcionarios públicos (2000: 1).

Sin embargo, "el discreto encanto de la burguesía, ese grupo social en vías de extinción, empeñado siempre en querer y no poder, o en querer apenas pudiendo", y los 13 años de dictadura militar, propinaron una patada definitiva a ese futuro tan prolijo y previsible. "Nos enfrentó de cara a un país groseramente real. A muchos no

les gustó, y les sigue sin gustar, lo que enfrentaron. Prefirieron la añoranza perpetua, y velar, en un ritual funerario inagotable, ese país duramente ultimado” (Torres, 2000: 2).

Los que tienen menos de 40, según Alfredo Torres, han elegido la opción del franco rechazo o, peor aun, de la indiferencia. “No conocieron ese país. No les interesa, por amenidad o porque los cansa la cantinela de un paradigma”. Como pueden, andan buscando un país donde vivir, o escapar de otro que les ha expulsado su presente y que no logra perfilar su futuro.

Los menos “más menos”, oscilamos entre el rechazo a ese pasado santificado en la nostalgia y la persecución de un presente aún difuso, identificable. Todos, de alguna manera y en el fondo, sabemos que aquel pasado está muerto y que seguirá muerto en tanto no se lo revise para fertilizar la posibilidad de un presente (Torres, 2000: 2).

Sin embargo, se escucharon otras voces no tan críticas y más complacientes con la muestra, Gabriel Peluffo Linari, aclaró en el catálogo de la exposición: “El hecho de que ‘*Como el Uruguay no hay*’ brinda la oportunidad de poner en escena la diferencia como especie tradicionalmente oculta en los imaginarios culturales uruguayos –un ‘descubrimiento de los años ochenta–’, no habilita, sin embargo, a caer gratuitamente en ciertos elementos característicos de la agenda posmoderna, que proliferaron diez años atrás, “como la novelería por ‘lo mestizo’, el énfasis en la ruptura de los límites sociales entre categorías estéticas, la apología del kitsch, el prestigio académico de las subculturas underground”. Más adelante, Peluffo aclaraba que no porque los consideraran inadecuados, sino porque se hace cada vez más necesario

establecer una distancia discursiva respecto de ellos; reconsiderarlos, sí, pero desde una perspectiva que no signifique asumir en términos celebratorios y festivos la indiferencia ética y la indiferenciación estética que nos impone el ‘nuevo orden mundial’ de los mercados, sino que implique hacerlo en términos críticos y estratégicos que merecen nuestros imaginarios nacionales en transformación (en Torres, 2000: 2)

Los relatos que el arte ha ido elaborando sobre la conformación de las identidades culturales en Uruguay, para continuar con el ejemplo, no son nuevos. En 1991 Mario Sagradini realizó otra muestra similar, aunque más crítica con el pasado, y la llamó “Made in Uruguay”. Ese pasado inexistente que imposibilita establecer imaginarios que conformen culturalmente a ese país europeo, sin indígenas, con una minoría negra marginada, pero instalado en el sur de América Latina, llevó en 1939 a Juan Carlos Onetti a escribir: “¿Qué se puede hacer en este país? Nada, ni dejarse engañar (...) Detrás de nosotros no hay nada. Un gaucha, dos gauchos, treinta y tres gauchos” (1939, 46).

### Perspectivas híbridas para estudiar las identidades culturales

Estos ejemplos nos permiten señalar que los cambios que se están produciendo contemporáneamente en torno a las nociones de identidad y de alteridad, posibilitan proponer nuevas vías para los estudios de esas nociones. El concepto esencialista de identidad ingresa en un proceso acelerado de descomposición y las nuevas perspectivas híbridas y mestizas comienzan a ser valoradas no sólo en los ámbitos intelectuales y universitarios, sino también en el contexto cultural.

Es que las identidades y las alteridades son construcciones intelectuales que sólo toman sentido al ponerlas en relación la una con respecto a la otra. En términos sociológicos Manuel Castells expresa:

Es fácil estar de acuerdo sobre el hecho de que, desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas. Lo esencial es cómo, desde qué, por quién y para qué. La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas (Castells, 1997, 1998: 29).

El carácter relacional se asume tanto desde la identidad como desde la alteridad, porque los *otros* también piensan sus relaciones con la *misimidad*. “Lo que nosotros llamamos instituciones, orden social, filiación y alianza se inscribe en el pensamiento de la identidad, de la alteridad y de la relación” (Augé, 1994, 1996: 21).

Al abanico de disciplinas, instituciones e imaginarios, que menciona desde la sociología Manuel Castells, desde una perspectiva comunicacional, hay que sumarle los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la simulación, que profundizan la diseminación de las identidades. Asimismo implican la posibilidad de considerar a los Otros (se llamen religión, lengua o territorio diferente), y de ese intermediario complejo (y que agudiza la violencia simbólica<sup>1</sup> en esa relación dual entre la identidad y la alteridad) que es la hibridez. Es que la técnica gobierna la discusión actual y “constituye históricamente el umbral de (la) problemática teórica de la comunicación” (Viscardi, 2001: 5).

El escritor Amin Maalouf –nacido en el Líbano, exiliado durante la guerra y actualmente viviendo en París– considera que la proliferación de imágenes, sonidos y variedad de productos cubre todo el planeta, modifica los gustos, las aspiraciones, los comportamientos, los modos de vida y las visiones del mundo. Por su parte, Juan Goytisolo –escritor que vive a caballo entre Marruecos, Francia y España–, señala que los jóvenes que viven en Marruecos, muchos de ellos en el paro, observan día y noche por la televisión, las imágenes de un mundo embellecido e inaccesible. Algunos intentarán, manta en la cabeza, lanzarse a la aventura de alcanzar las orillas de la *felicidad televisiva* y el futuro. Pero no todos lo lograrán, y la inaccesible fortaleza europea, los pondrá en manos de redes mafiosas que explotarán su pobreza e ilusión de alcanzar el nivel socio-económico de los inmigrantes que vuelven de vacaciones a Marruecos.

En el caso de América Latina, Néstor García Canclini, escribe:

los consumidores de todas las clases sociales son capaces de leer las citas de un imaginario multilocalizado que la televisión y la publicidad agrupan: los ídolos del cine hollywoodense y la música pop, los logotipos de jeans y tarjetas de crédito, los héroes deportivos y los políticos de varios países componen un repertorio de signos en constante movilidad (García Canclini, 1999: 44).

Jean Baudrillard, por su parte, ha señalado otro fenómeno interesante para el análisis del estado actual de los discursos que organizan los imaginarios de la identidad en nuestras sociedades, al señalar que la arquitectu-

NOTAS AL PIE DE LA PÁGINA

<sup>1</sup> La Violencia Simbólica no es asumida consciente y explícitamente por quien la sufre. Este concepto está relacionado con el Poder Simbólico que para Pierre Bourdieu: “es ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen”. (Bourdieu; 1977; 2000: 66).

ra que domina actualmente es la de las grandes pantallas, mientras que los espacios de circulación, ventilación y conexión efímera eliminan todo residuo de escena pública (1987, 1988:17). Hasta hace unas décadas, las imágenes emblemáticas de las principales capitales latinoamericanas eran las chimeneas y los barrios obreros, actualmente, son los carteles de publicidad transnacional que saturan hasta la contaminación visual todas las vías rápidas y los monumentos arquitectónicos posmodernos; los altos edificios corporativos, de vidrio reflejante (similares a grandes pantallas *televisivas*), que en Montevideo, por ejemplo, han cambiado la mayor parte de los barrios, y han ocupado sectores (barrios, en algunos casos) enteros de la ciudad. Son *no-lugares*, en el sentido de Marc Augé, que han ocupado los tradicionales *lugares* habitables de las ciudades. Cuando me refiero a lugares, estoy basándome en la consideración que desde Marcel Mauss se ha difundido en Occidente, asociado con la cultura localizada en el tiempo y en el espacio (Mauss, 1950, 1971).

Los *no-lugares*, por su parte, son espacios de circulación, sitios sin identidad, relación y a-históricos. Por otra parte, las ciudades se han convertido en *rizomas*, y los planos ya no las contienen, sino que sólo las líneas de fuga y los diagramas pueden trazar *líneas* en ese *rizoma nómada* que siempre se nos escapa. Como expresan Gilles Deleuze y Félix Guattari, es preciso hacer mapas y no calcos, porque el primero es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones.

Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o una meditación. Una de las características más importantes del rizoma quizá sea la de tener múltiples entradas... (1977, 1997: 28).

El rizoma conecta cualquier punto con otro cualquiera, no remitiendo cada uno de esos rasgos a elementos de la misma naturaleza. Es un sistema (a)centrado, no jerárquico y no significativo, sin General, ni memoria organizadora o autónomo central, definido únicamente por una circulación de estados. Las raíces han perdido su vínculo con el árbol, porque "estamos cansados de los árboles", y de las jerarquías, sólo se experimenta el movimiento nómada de grandes flujos de (ex)ciudadanos y actuales consumidores, turistas, migrantes u olvidados ilegales que no pueden tener raíces, porque no tienen patria, nación, ni espacio simbólico, territorial o social que los pueda contener.

En el campo del arte, y siguiendo con las descripciones nómadas, los viajes y las migraciones son temas frecuentes en las obras de artistas que viven o viajan a menudo entre Nueva York, París, Buenos Aires, Bogotá y San Pablo.

Los trabajadores transferrados que Alfredo Jaar ha presentado en distintos continentes y sus experiencias con pasaportes que, al correr sus hojas, exhiben imágenes heterogéneas de distintos países, sugieren que el lugar del artista 'no está dentro de ninguna cultura en particular, sino en los intersticios entre ellas, en el tránsito (García Canclini; 1999b: 148).

En este contexto, ¿cómo pensar las relaciones interculturales en la actualidad?, ¿qué papel ocupa la comunicación intercultural, en una contemporaneidad dominada por el signo de la simulación, es decir, cuándo la representación ya no contiene referentes que se relacionen linealmente con imágenes de la realidad?

Antes de detenerme en la interculturalidad, por rigor metodológico y epistémico, tengo que señalar a la multiculturalidad, y las polémicas que este concepto genera, constituyéndose en un término contradictorio, “complejo” y difícil de considerar. Es que no hay que perder de vista que las consideraciones sobre la multiculturalidad en Estados Unidos, América Latina y Europa son diferentes. Las discrepancias van desde el sistema republicano de derechos universales de Europa, el separatismo multicultural de Estados Unidos y las cuestionadas integraciones multiétnicas bajo el Estado-nación instauradas por los países latinoamericanos. A esos tres modelos, considerados desde la sociología y la antropología, hay que sumarle un cuarto, incorporado por la comunicación intercultural, y es cuando la multiculturalidad se subordina al discurso mediático, a la organización monopólica de las industrias culturales, “que hace depender de ‘la mayoría’ del *rating* las apariciones y desapariciones de la diversidad” (García Canclini, 1999: 122).

Por otra parte, no hay que dejar de considerar que en Europa la multiculturalidad, en muchas ocasiones se confunde con la interculturalidad, y la noción está definida –desde los estudios universitarios– como la integración y coexistencia de una diversidad de culturas. No obstante, en los últimos años las investigaciones han aumentado, y se han comenzado a distinguir con mayor precisión ambas nociones. Miquel Rodrigo Alsina define al multiculturalismo, como la ideología que propugna la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual. La interculturalidad, por su parte, serían las relaciones que se dan entre esas distintas culturas. “(...) la multiculturalidad o pluriculturalidad marcaría el estado, la situación de una sociedad plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas. Mientras que la interculturalidad haría referencia a la dinámica que se da entre esas comunidades culturales” (Rodrigo Alsina, 1999: 74). Se puede señalar que hoy en día la realidad es multicultural, diversa, plural e híbrida, sin embargo, intentar que sea intercultural pasa por el desarrollo de los dispositivos de comunicación. Sin embargo, en muchas ocasiones las propuestas que se realizan en los ámbitos académicos, no tienen en cuenta las violencias simbólicas y reales que se están produciendo por las actuaciones de los Estados nacionales o los medios de comunicación. Por ejemplo, en el mes de febrero de 2002, diversas personalidades políticas de Andalucía, señalaron a los medios de comunicación, que los inmigrantes magrebíes portaban enfermedades que contagiaban a los españoles. Jacques Derrida, refiriéndose a otros casos, escribía: “(...) se nos dice, se trata verdaderamente de la salvación y la salud de un cuerpo social en torno del cual hay que tender un cordón, como también, se dice, sanitario” (1996, 1998: 32). En otro país y siguiendo en el ámbito político, Jean Marie Le Pen –candidato a la presidencia de Francia que logró pasar a la segunda vuelta en las elecciones del mes de abril de 2002– prefería hablar de una membrana viva que deja pasar lo que es favorable pero no lo que no es.

Si fuera capaz de calcular de antemano esa filtración, un ser viviente alcanzaría tal vez la inmortalidad, pero para ello también tendría que morir por anticipado, dejarse morir o hacerse matar por anticipado, por temor a verse *alterado* por lo que viene de afuera, por el otro a secas. De allí ese teatro de la muerte al cual se avienen tan a menudo los racismos, los biologismos, los organicismos, los eugenismos, y a veces las filosofías de la vida (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 32-33).

Para citar otro ejemplo se puede mencionar al Ministro del Interior de España, Mariano Rajoy, quien dijo a El País que la inmigración “no puede ser infinita (...) porque (...) un exceso de inmigración puede llevar a la marginalidad y en ocasiones esa marginalidad lleva a la delincuencia” (El País, 12 de mayo de 2002). Pero los relatos sobre el rechazo a la inmigración no son exclusivos de Europa, en la frontera México-Estados Unidos, se construyó un muro con las planchas de acero que se usaron para pistas de aterrizaje en el desierto durante la

Guerra del Golfo Pérsico, para que los mexicanos que tienen intenciones de cruzar la frontera no lo puedan hacer.

Volviendo a las distintas maneras de analizar a la multi e interculturalidad, desde la teoría sociológica, dos autores que han trabajado extensamente el tema son Pierre Bourdieu y Lóuic Wacquant. Ellos consideran que alrededor del multiculturalismo, se está produciendo un "debate vago y flojo". Afirman:

en Europa, ha sido sobre todo utilizado para designar el pluralismo cultural en la esfera cívica, mientras que en los Estados Unidos remite a las secuelas perennes de la exclusión de los negros y a la crisis de la mitología nacional del 'sueño americano', correlativa del incremento generalizado de las desigualdades, en el curso de las dos últimas décadas (1999: 222)

Esta crisis, para Bourdieu y Wacquant, se disimula acotando el vocablo artificialmente

sólo en el microcosmo universitario y expresándola en un registro ostensiblemente 'étnico', mientras que ella tiene por apuesta principal, no el reconocimiento de las culturas marginalizadas por los cánones académicos, sino el acceso a los instrumentos de (re) producción de las clases media y superior —en el primer rango de los cuales figura la universidad— en un contexto de liberalización masivo y multiforme del Estado (1999: 223).

No hay que obviar —si se pretenden proponer vías para el estudio de la comunicación intercultural— que la multiculturalidad implica heterogéneas formas de vivir y pensar, de las estructuras de sentir y narrar. En América Latina moviliza antiguas y nuevas contradicciones (éxodo del campo a la ciudad; predominio de la memoria sobre la historia; la ciudad como contradictorio no-lugar; el incremento del mercado y la pobreza y el abandono del rol predominante que ocupaba el Estado).

La pregunta es como compatibilizar esas cuatro visiones divergentes sobre la multiculturalidad, y en última instancia, que posibilidades de salida existen actualmente, teniendo en cuenta el breve diagnóstico reseñado al comienzo de este ensayo. Encuentro algunas propuestas interesantes en la actualidad, interdisciplinarias y abiertas, que permitirían encontrar vías de salida para la multiculturalidad.

La primera consiste en cambiar la visión que se ha venido sosteniendo sobre *la diferencia*, y encontrar *diferencias diferentes*, o concepciones opcionales sobre *la diferencia*. Un concepto que se puede trasladar desde la deconstrucción a la comunicación intercultural, es el de *la différance*<sup>2</sup>, y tener en cuenta que nos encontramos "en el curso de una escritura sobre la escritura, de una escritura en la escritura" (Derrida, 1968, 1989: 39).

¿Por qué no hablar únicamente de diferencias o de diferenciaciones?, porque éste concepto mantiene la relación dual con la identidad y se define, desde esa perspectiva, como una alteridad radical. Esa visión relacional, asimismo, mantiene la esencia de las identidades, extremo del que pretendemos apartarnos. Como escribe Derrida: "Entre otras confusiones, una palabra así hubiera dejado pensar en alguna unidad orgánica, originaria y homogénea, que en algún momento dado viene a dividirse, a recibir la diferencia como un acontecimiento"

NOTAS AL PIE DE LA PÁGINA

<sup>2</sup> La *différance* que propone la deconstrucción no se traduce al Español, asimismo, en Francés se pronuncia igual que *différence*, por ello se distingue solamente en la escritura, "la a de la *différance* (...) no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba" (Derrida, 1968, 1989: 40). Aunque se la traduce, en algunas ocasiones, como *diferencia* o *diferencia*, prefiero mantener el término en francés, al no encontrar en español una noción adecuada que produzca el mismo efecto que en su lengua original.



(1968, 1989: 49). Tampoco esos términos cubren un segundo sentido de *la différance*, que es temporal, y que consiste en el *diferir*, en la demora temporalizadora. *La différance* no tolera las oposiciones que sí cubren a la diferencia, y se traslada por *entre* las grietas, como líneas de fuga que no permiten principios ni finales. En términos interculturales no toleraría la oposición entre humanidad (identidad) y no humanidad (alteridad), tan cara al pensamiento occidental, por lo menos desde la antigüedad griega. Podríamos tomar, en el campo de la comunicación intercultural, todas las parejas en oposición, partiendo de la definición de la identidad como la relación entre la singularidad y la diferencia, y *la différance* no borraría las oposiciones, sino que anunciará una necesidad tal que uno de los términos aparecerá como la diferencia del otro, como el otro diferido en la economía del mismo.

Por eso en lugar de considerar una diferencia, como alteridad radical, que se enfrente a una identidad desde una visión dialéctica, propongo una diferencia que se deslice dentro de otras diferencias. “No se puede decir dónde terminan los británicos y dónde empiezan sus colonias, dónde terminan los españoles y dónde empiezan los latinoamericanos, donde empiezan los latinoamericanos y dónde los indígenas” (García Canclini citando a Stuart Hall, 1999: 122-123).

En esta *différance* se conjugan heterogeneidades diversas; lo híbrido no es un dato suplementario sino la posibilidad de desterrar las maneras binarias de pensar la diferencia.

En este contexto, surge una segunda propuesta, que consiste en pensar las relaciones multiculturales desde las fronteras, no como límite, ni separación, sino como intervalo, como un *entre*, es decir, una bisagra que fluye *entre* las fronteras. En palabras de Gilles Deleuze:

no es una operación de asociación, sino como diferenciación, como dicen los matemáticos, o de desaparición, como dicen los físicos: dado un potencial, hay que elegirle otro, no cualquiera, sino de tal manera que entre los dos se establezca una diferencia de potencial que produzca un tercero o algo nuevo (1985, 1996: 240).

El *entre* conjuga toda propuesta de la identidad como unidad, cualquier posibilidad de transformar esenciales a identidades movibles, que son modulables como masas plásticas que cambian permanentemente. En palabras de Gilles Deleuze el *entre* implica “la impotencia para pensar el todo como para pensarse a sí mismo, pensamiento siempre petrificado, dislocado, derrumbado”. La multiplicidad del *entre*, otorga estatus (siguiendo un pensamiento deleuziano) a la fuga, la velocidad y al accidente, en palabras de Paul Virilio<sup>3</sup>.

Para Jacques Derrida, por su parte, el *entre* se aparta de lo orgánico y sustancial; no se identifica con el sujeto como sustancia *identitaria* pero tampoco con los otros, enmarcados y producidos en tanto que otros y habilita el movimiento y la velocidad. El *entre*, a su vez, implica un vacío; no es:

puramente sintáctico (...) Además de su función sintáctica, mediante la remarcación de su vacío semántico se pone a significar. Su vacío semántico significa, pero el espaciamento y la articulación; tiene por sentido la posibilidad de la sintaxis y ordena el juego del sentido. Ni puramente sintáctico, ni puramente semántico, señala la abertura articulada de esa oposición. (Derrida, 1972: 335).

✦ NOTAS AL PIE DE LA PÁGINA

<sup>3</sup> Tema recurrente en Paul Virilio presente en toda su obra, destaco sus ensayos: *La máquina de visión* (1998. Cátedra); *La velocidad de liberación* (1995. Manantial); *La bomba informática* (1999. Cátedra).

Para finalizar señalaré algunos ejemplos que aclaran las propuestas nómadas que estoy planteando. De acuerdo a las investigaciones de Néstor García Canclini, en la frontera México-Estados Unidos, distintas publicaciones de Tijuana están dedicadas a reelaborar las definiciones de identidad y cultura a partir de sus experiencias fronterizas. "La línea quebrada", expresa que representa a una generación que creció "viendo películas de charros y de ciencia ficción, escuchando cumbias y rolas del Moody Blues, construyendo altares y filmando en super 8, leyendo el 'Corno Emplumado' y 'Art Forum'". Viven en lo intermedio, en la grieta *entre* dos mundos, en la *différance*. Asumen todas las identidades disponibles:

Quando me preguntan por mi nacionalidad o identidad étnica, no puedo responder con una palabra, pues mi 'identidad' ya posee repertorios múltiples: soy mexicano pero también soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen "chilango" o "mexiquillo"; en la capital "pocho" o "norteño", y en Europa "sudaca". Los anglosajones me llaman "hispanic" o "latinou" y los alemanes me han confundido en más de una ocasión con turco o italiano (García Canclini, 1989: 302).

Se puede señalar un segundo ejemplo, a partir de un caso diferente al anterior, que es el del escritor Amin Maalouf. Cuenta: "Desde que dejé Líbano en 1976 para instalarme en Francia, cuántas veces me habrán preguntado, con la mejor intención del mundo, si me siento 'más francés' o 'más libanés'. Y mi respuesta es siempre la misma: '¡Las dos cosas!'" (Maalouf, 1998, 1999: 11-12). Maalouf es un claro ejemplo de esos *agenciamientos* que operan en el *entre* como líneas de fuga, como formas de estar en el medio. "Huir es trazar una línea, líneas, toda una cartografía. Sólo hay una manera de descubrir mundos: a través de una larga fuga quebrada" (Deleuze; 1977, 1997: 45). Maalouf huye, escapa, intenta definir su identidad a partir de una multiplicidad de condiciones, ¿francés o libanés?, ¿católico o musulmán?, está en el *entre*.

Por eso a los que me hacen esa pregunta les explico con paciencia que nací en Líbano, que allí viví hasta los veintiséis años, que mi lengua materna es el árabe, que en ella descubrí a Dumas y a Dickens, y los *Viajes de Gulliver*, y que en mi pueblo de la montaña, en el pueblo de mis antepasados, donde tuve mis primeras alegrías infantiles y donde oí algunas historias en las que después me inspiraría para mis novelas (...) Pero por otro lado hace veintidós años que vivo en la tierra de Francia, que bebo su agua y su vino, que mis manos acarician, todos los días, sus piedras antiguas, que escribo en su lengua mis libros, y por todo eso nunca podrá ser para mí una tierra extranjera (Maalouf; 1998, 1999: 11-12).

## Bibliografía

- AUGÉ, Marc (1993) *Los no lugares espacios de anonimato. Hacia una antropología de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- (1994) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- (1994) *El sentido de los otros*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- BAUDRILLARD, Jean (1987) *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama, 1988.
- BOURDIEU, Pierre (1999) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, EUDEBA, 2000.

- CASTELLS**, Manuel (1997) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad.* Madrid, Alianza, 1998.
- DELEUZE**, Gilles (1977) *Diálogos.* Valencia, Pretextos, 1997.
- (1985) *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2.* Barcelona, Paidós, 1996.
- (1990): *Conversaciones.* Valencia, Pre-textos. 1996.
- DELEUZE**, Gilles y **GUATTARI**, Félix: (1971) *Rizoma (introducción.)* Valencia, Pre-textos.
- DERRIDA**, Jacques (1968) "La différance" en *Márgenes de la filosofía.* Madrid, Cátedra. 1989.
- (1970) "La doble sesión" publicado originalmente en Tel Quel. En *La diseminación* (1972). Madrid, Editorial Fundamentos, 1975.
- DERRIDA** Jacques y **STIEGLER** Bernard (1996) *Ecografías de la televisión.* Buenos Aires, EUDEBA. 1998.
- GARCÍA CANCLINI**, Néstor (1989): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México, Grijalbo.
- (1999) *La globalización imaginada.* Buenos Aires, Paidós
- MAALOUF**, Amin (1998) *Identidades asesinas.* Madrid, Alianza, 1999.
- Martín Barbero, Jesús (2000): *Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación.* Chile, Editorial Cuarto Propio.
- MAUSS**, Marcel (1950) *Sociología y antropología.* Madrid, Tecnos. 1971.
- RODRIGO ALSINA**, Miquel (1999) *Comunicación intercultural.* Barcelona, Anthropos.
- ONETTI**, Juan Carlos (1939) *El pozo.* Uruguay, Arca.
- TORRES**, Alfredo (2000) "El discreto encanto de la pequeña burguesía, la expulsión del presente" en *Brecha.* Uruguay.