

colección
ESTUDIOS CULTURALES Y SEMIÓTICA

ESCRITURAS HÍBRIDAS Y RIZOMÁTICAS

Pasajes intersticiales, pensamiento del entre, cultura y comunicación

Víctor Silva Echeto • Rodrigo Browne Sartori

ArCiBel  Editores

Colección: Semiótica y Estudios Culturales.
Director de la Colección: Jenaro Talens Carmona.

Rodrigo Browne Sartori • Víctor M. Silva Echeto

ESCRITURAS HÍBRIDAS Y RIZOMÁTICAS.
Pasajes intersticiales, Pensamiento del ENTRE, Cultura y Comunicación

Rodrigo Browne Sartori • Víctor M. Silva Echeto

ESCRITURAS HÍBRIDAS Y RIZOMÁTICAS.
Pasajes intersticiales, Pensamiento del ENTRE, Cultura y Comunicación

ArCiBel  *Editores*

Colección Semiótica y Estudios Culturales

Traducciones del Inglés: Amalia Ortiz de Zárate Fernández.

Traducciones del Portugués: Graciela Machado Lima y Rodrigo Browne Sartori.

Traducciones del Francés: Rodrigo Browne Sartori y Carlos Salgado Vázquez.

Corrección de estilo: Coradino de la Vega Castilla y Gabriel Cárdenas Palma.

1ª Edición, 2004

Ilustración de Portada: “Frustración” de Carlos Salgado Vázquez

Carátula, diseño y maquetación de interiores: Marcelo González [Bane®]

Editora literaria: Mercedes Arriaga Flórez

Introducción: Mercedes Arriaga Flórez

Quedan rigurosamente prohibidos, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2004 Arcibel Editores

Sevilla

ISBN: 849333183X

Depósito Legal:

Impreso en España • Printed in Spain

Editado con la ayuda de la Junta de Andalucía

*A Edward Said,
Manuel Vázquez Montalbán y
Pierre Bourdieu*

ÍNDICE	9
INTRODUCCIÓN por Mercedes ARRIAGA FLÓREZ	11
PREFACIO	15
RIZOMA I: “LA ÚNICA RAZA POSIBLE ES LA BASTARDA”. Transculturalidad, Antropofagia y Teoría del Emplazamiento.	
1.1.- Propuesta (<i>desde los márgenes</i> o <i>desde los afueras</i>) para una Teoría del Emplazamiento.	29
1.2.- Comunicación y técnicas de la virtualidad: los desafíos de la Teoría del Emplazamiento.	42
RIZOMA II: “NO SE TRATA DE ELEGIR ENTRE EL MIEDO Y LA ESPERANZA, SINO DE BUSCAR NUEVAS ARMAS”. Entre- in between y aperturas fronteras.	
2.1.- Los ENTRE- tiempos y ENTRE- lugares que emergen en los discursos fronterizos.	53
2.2.- Interculturalidad: conversaciones <i>matrísticas</i> y <i>Tercer Espacio</i> . Aplicaciones en la Isla Robinson Crusoe.	64
2.3.- La comunicación y la información en los nuevos diagramas urbanos. Las ciudades como rizomas.	75
RIZOMA III: “LOS PRODUCTOS PUROS SE HAN VUELTO LOCOS”. Mezclas culturales, feminismos y diferencias coloniales.	
3.1.- Escenarios intermedios (<i>in-between</i>), <i>semiosis ilimitada</i> y nomadismo. Argumentos para superar el colonialismo epistemológico.	87
3.2.- <i>Fallogocentrismo</i> : “ella, es decir, lo otro”. <i>Escritura</i> femenina como <i>escritura</i> nómada y <i>rizomática</i> .	107
RIZOMA IV: “SOMOS GRATAMENTE LOS OTROS”. Comunicación (ENTRE) Culturales.	
4.1.- Apuntes desde la semiótica: hacia una <i>antropófaga</i> comunicación intercultural.	117
4.2.- De antropófagos devoradores de imágenes a <i>iconofágicas</i> imágenes que nos devoran.	127
4.3.- Multiplicidad de culturas, Interculturalidad mujer y medios de comunicación.	147
BIBLIOGRAFÍA	158

INTRODUCCION

Escrituras híbridas, escrituras nómadas, escrituras mestizas, escrituras rizomáticas.

Si, como dice Bajtín, el texto es un objeto de estudio y de pensamiento, *Escrituras Híbridas* responde por completo al sentido bajtiniano, es decir, se trata de un texto donde la escritura recupera su vocación primordial de servir como instrumento de valoración y discusión. Una escritura dinámica que cruza y entrecruza distancias epistemológicas, tradicionalmente inmensas, y posiciones críticas diferentes (Foucault, Guattari, Deleuze, Hardt, Negri, Derrida, Bhabha, Cixous, Virilio) alimentándose de ellas. Una escritura que se detiene en el desvelamiento crítico de procesos culturales y en el desmoronamiento de los límites impuestos a las personas de carne y hueso y al conocimiento. Una escritura que no procede en línea recta, sino que se entretiene en los resquicios, en el diálogo, interrogándose constantemente sobre el significado de la frontera entre el propio lenguaje y el lenguaje del otro, en el ENTRE, en la negociación, consideradas todas ellas máquinas transculturales mestizas. Una escritura que celebra los puntos de fuga, la alteridad, la diferencia, el mestizaje, lo otro diferente de sí, imprescindible punto de vista para construirnos y para mirarnos.

Los ensayos que forman estas páginas iluminan algunos aspectos que se enmarcan en la idea de cultura como proceso dinámico, dando a esa idea de Lotman una aplicación imprevisible en las Ciencias de la comunicación. En nuestro mundo, la globalización, el espacio cibernético y las migraciones de personas de un lugar a otro del planeta han trastocado los conceptos de espacio y territorio, pero no sin consecuencias negativas en la comunicación que, de la mano de un poder que ya ni siquiera se oculta demasiado, corre el riesgo de convertirse en adherencia total a las imágenes que otros construyen, fanatismo, anulación de valores simbólicos, en pos de una homologación y aplanamiento de las conciencias.

Víctor Silva y Rodrigo Browne, a través de la exposición de teorías como la de Manuel Ángel Vázquez Medel del emplazamiento (necesario posicionamiento del ser humano en su espacio-tiempo vital, pero también en su responsabilidad ética), o la de Norval Baitello Junior de la iconofagia (devoración indiscriminada de imágenes en nuestra sociedad), proponen nociones como la de “espacio nómada”, que se opone a la de espacio sedentario, o la de “comunicación intercultural antropófaga”, que se coloca en el umbral de un nuevo concepto de identificaciones y de humanidades posibles. “La

estrategia antropófaga”, término acuñado por los Estudios Culturales del área hispanoamericana, se convierte en el recurso irrenunciable de los pueblos colonizados, para construirse un espacio propio en una lengua y en una cultura que no son las suyas, pero que también son las suyas. Una estrategia y un proceso que no se aleja mucho del “canibalismo simbólico” que está en la base misma de nuestro mundo simbólico e imaginario, constantemente alimentado por palabras, textos, imágenes de otros.

La escritura recupera en este libro su vocación más nómada (que se mueve entre puntos establecidos e importantes en el mapa de nuestro pensamiento), y recorre constantemente las fronteras preestablecidas entre nosotros y el llamado “Tercer Mundo”, pero también las del pensamiento binario, las del eurocentrismo, las de legalidad e ilegalidad, las de identidad y la alteridad, a través de planteamientos que provienen de diferentes áreas de investigación: la semiótica de la cultura, los estudios culturales, el multiculturalismo, los postestructuralismos y los *woman studies*.

Si la cultura no es un proceso unívoco y cerrado, sino una experiencia rizomática, como afirman Víctor Silva y Rodrigo Browne, siguiendo a Deleuze, en ella son inevitables, y además muy deseables, las contaminaciones entre lo periférico y lo hegemónico, entre lo masculino y lo femenino, para poder construir un diálogo polifónico en el que oigan también los voces de los otros mundos en los que no vivimos, pero que forman parte de nuestra humanidad.

Si los textos son objetos abiertos al sentido, como afirma Jenaro Talens, *Escrituras híbridas* marca el camino de los terceros espacios, de las terceras categorías, de las terceras interpretaciones, señalando que las reglas del mundo y nuestro conocimiento sobre él pueden volver a plantearse, están aún por decidirse.

Mercedes Arriaga Flórez
Al-Andalus, enero 2004

PREFACIO

“¿Qué gestos se esperan de un prefacio? Quizá aquellos gestos que consisten en introducir, presentar, plantear o exponer, recopilar. Y, por supuesto, al hacerlo, imponer, autorizar, conferir fuerza de ley a una evaluación, a un consejo, o incluso a una orden: ‘esto es lo que ustedes van a leer y lo que deben leer, lo que hay que leer, creánme, y éstas son las instrucciones, les digo, también cómo hay que leer’. Es también prevenir, el prefacio viene a ponerles sobre aviso de antemano contra tal o cual error. ¿Quién pretendería, aquí mismo, sustraerse a dicha ley? ¿Cómo romper con lo que hace ley de los prefacios? ¿Cómo ignorar lo que, en todo prefacio, viene a dictar la ley, dicho de otro modo, a legitimar? Por mucho que se quiera, no es posible conseguirlo desde el momento en que, de hecho y de derecho, los enunciados por medio de los cuales se intentaría romper con la ley del género o con la ley en general se encuentran, cualesquiera que sean, en este lugar, situados en cabeza de un libro, en posición de prefacio”

Jacques Derrida

I

Cuando ya habíamos terminado de escribir este libro, en enero de 2004, entró en vigencia en España una nueva ley de extranjería que endurece aún más las normativas anteriores que ya de por sí complicaban – por no decir que volvían prácticamente imposible- la posibilidad de que, los considerados, extranjeros legalicen su situación. No hubo prácticamente protestas políticas ni sociales. El tema pasó a la invisibilidad absoluta... No se discutía en los medios de comunicación (donde se confunde lo público con lo privado) ni en los tradicionales lugares públicos (cada vez más privatizados).

En ese marco, algunas Organizaciones No Gubernamentales han pedido a los inmigrantes considerados “ilegales” que no se empadronen ni proporcionen información a los Ayuntamientos porque el Ministerio del Interior, a partir de esta ley, puede solicitar esa información para expulsar a esas personas. Es decir, las ONG les han solicitado a los inmigrantes que se vuelvan invisibles. Espectrales...

Estamos en un momento histórico en el que pasar de la visibilidad a la invisibilidad puede significar para muchos salvarse; resistir, convertirse en un *no- sujeto*, habitar las noches, ser fantasmas que deambulan sin dejar rastros. Además, la noche es la que permite cruzar las fronteras sin ser descubiertos

por los guardias fronterizos... Cruzar las fronteras de la vida y la muerte... Y los que ya las atravesaron tienen que intentar cruzar permanente las fronteras simbólicas, o mejor dicho invisibles, para no ser expulsados de los países a los que llegaron. No tienen documentación y si la tienen –como muchos africanos– es preferible no mostrarla.

Como señala Antonio Méndez Rubio (2003: 37): “nadie como el viajero, como el inmigrante pobre, desafía la certidumbre del suelo y sus fronteras. El no lugar del inmigrante, sobre todo si ha conseguido eludir la Sala de Control de Inmigración, ni es necesariamente solitario ni necesariamente contrautópico”.

La invisibilidad no es necesariamente liberadora, pero en el caso de la inmigración tampoco la visibilidad, como sí ocurre en otras situaciones donde hay que hacerse visible para enfrentarse a las dominaciones político-económicas. Es necesario encontrar el ENTRE, la grieta, el pasaje intersticial entre la visibilidad y la invisibilidad. Quizás ese punto esté en el sentimiento de *extrañesa* al que se refiere Homi K. Bhabha (1994: 9). Este sentimiento, para este autor, es la condición de las iniciativas extraterritoriales e interculturales. La *extrañesa* (“*estar extraño al hogar*”) no equivale a ser un sin hogar o un sin techo sino que implica desarmar polaridades, binarismos, como el que separa la esfera pública de la privada. Es un momento que se presenta sin aviso tal como puede hacerlo nuestra sombra. Es un indecible, una negación que imposibilita la construcción de identidades esencialistas, definitivas, transhistóricas... Se ubica en el *tiempo- ahora* (Benjamín, 1972b), en el *más allá* que comienza a hacerse presente traspasando fronteras y desarticulando los límites territoriales y simbólicos. Cuestiona las tradiciones nacionales a partir de las historias (plurales, micros) que cuentan los que disfrutaron de la condición fronteriza. Historias transnacionales narradas por los migrantes, los colonizados, los refugiados políticos. Este ensayo que tiene en sus manos se ubica en ese momento de *extrañesa*, de intermedio ENTRE las historias locales y las globales, ENTRE la invisibilidad y la visibilidad, es una invitación a cuestionar UNA CULTURA centrada en el estudio de la soberanía nacional o, únicamente, en el universo de la cultura humana y global. Es una luz proyectada sobre las sombras, es decir, sobre la visibilidad tenue de las noches habitada por los invisibles, por los anónimos desplazamientos de los nómadas; es un ensayo

EXTRAÑO. Asumimos la tarea teórica de intentar comprender los pasados no dichos, las culturas que no ingresaron (ni ingresan) en el terreno selectivo de la representación. Los pasados que habitan el presente histórico (Bhabha, 1994).

II

Los estudios culturales, la semiótica, la deconstrucción, la nomadología, el esquizoanálisis, la arqueología, la antropofagia y las teorías de la comunicación, son los amplios campos que sostienen y articulan este libro. El ensayo surge a partir de la investigación de temas de urgencia en la actualidad, como la redefinición epistemológica de las Ciencias de la Comunicación en la sociedad intercultural; la apertura que los Estudios Culturales propician en la literatura, a partir de descentrar al sujeto autor, considerado durante mucho tiempo la única autoridad que, de esa forma, no permitía las libertades interpretativas de los lectores; la emergencia de las artes que desde el mundo poscolonial y el latinoamericano permiten dinamitar cualquier propuesta canónica, así como los cambios en la subjetivación promovidos por la revolución mediática y tecnológica. Estos temas se inscriben en este libro y no hay que considerarlo como un ensayo cerrado, sino que tiene tantas aperturas como los viajeros que deambulan por el mundo, trazando su camino en el dibujo de la cartografía que ellos van delineando. Como señala Antonio Méndez Rubio (2003): mientras que el pasajero sabe su destino, por lo tanto, se ubica en el *no espacio* de los *no lugares* (Augé, 1992), es decir, aquel sitio de negatividad que no permite conformar identidades, ni relaciones, ni tiene historia y se identifica en la soledad del sujeto; el viajero, en cambio, reencuentra el no lugar del espacio, desafía las certidumbres territoriales y fronterizas. El viajero, es un nómada, que traza sus espacios para liberarse. Como sugieren Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980, 2000: 358- 423) los *nómadas* tienen *máquinas de guerra* mientras que los *sedentarios* conforman *aparatos del Estado*. La máquina de guerra es exterior a la soberanía del Estado, es previa a su derecho y tiene otro origen. Así como el aparato del Estado tiene policías, carceleros y ejército, la máquina de guerra tiene nómadas, guerreros, está conformada por manadas, bandas, grupos de tipo rizoma, en cambio, el aparato del Estado es de tipo arborescente y se concentra en órganos de poder. El Estado no tiene máquinas de guerra sino instituciones militares.

El nómada no puede confundirse con el migrante, aunque existan momentos en que este último se transforme en un nómada. El migrante va fundamentalmente de un punto a otro, incluso si ese otro punto es dudoso, imprevisto o está mal localizado. Sin embargo, el nómada sólo va de un punto a otro como consecuencia y necesidad de hecho: en principio los puntos son para él etapas en un trayecto. “Los nómadas y los migrantes pueden combinarse de muchas maneras, o formar un conjunto común; no por ello dejan de tener causas y condiciones muy diferentes” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 385). El nómada tiene un territorio, sigue trayectos habituales, el problema es distinguir lo que es principio de lo que sólo es consecuencia en la vida nómada. Lo importante en el caso del nómada es considerar el trayecto, porque éste siempre está ENTRE dos puntos, ese *entre-lugar (in-between)* adquiere toda la consistencia y goza de una autonomía como de una dirección propia. “La vida del nómada es *intermezzo*” (*ibidem*). En segundo lugar, aunque el trayecto nómada sigue pistas o caminos habituales, se diferencia claramente de las del camino sedentario, porque su función es distribuir a los hombres en espacios cerrados, asignando a cada uno su parte y regulando la comunicación entre las partes. “El trayecto nómada hace lo contrario, *distribuye los hombres (o los animales) en un espacio abierto, indefinido, no comunicante*” (*ibidem*). Se distribuyen sin espacios fronterizos ni cierres ni límites. En tercer lugar, el *espacio sedentario* es estriado, separado por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el *espacio nómada* es liso, sólo está marcado por “trazos” que se borran y desplazan en el trayecto. El *nómada* se distribuye en un espacio liso, ocupa, habita ese espacio porque ese es su principio territorial. Los rasgos esenciales de los espacios de tipo *rizoma* son la multiplicidad de las direcciones, lo que implica una modificación permanente de su cartografía.

Definir el nómada por el movimiento es igualmente falso, su movimiento es absoluto, es la velocidad intensiva. Porque el movimiento y la velocidad no son las mismas nociones. El movimiento es extensivo y la velocidad es intensiva. El movimiento designa el carácter relativo de un cuerpo considerado como UNO, que va de un punto a otro. Mientras que la velocidad, en cambio, “*constituye el carácter absoluto de un cuerpo cuyas partes irreductibles (átomos) ocupan o llenan un espacio liso a la manera de un torbellino*”, con la posibilidad rizomática de que surja en cualquier punto.

El nómada puede considerarse como *el desterritorializado* porque a diferencia del migrante, la reterritorialización no la hace posteriormente, ni en otra cosa como en el caso del sedentario. La desterritorialización para el nómada constituye su relación con la tierra, por ello se reterritorializa en la propia desterritorialización. “La tierra se desterritorializa ella misma, de tal manera que el nómada encuentra en ella un territorio. La tierra deja de ser tierra, y tiende a devenir un simple suelo o soporte” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 386). No se desterritorializa en su movimiento global y relativo sino en lugares precisos.

El nómada se ubica en los espacios rizomáticos y, por tanto, sus rasgos esenciales son la variabilidad, la polivocidad de las direcciones. Asimismo, se oponen a toda trascendencia y sus planos son los de la inmanencia, que son hojaldrados, caóticos y sólo podemos conocer fractalmente una parte del plano que simula el todo. Como señalaba Jean Genet (en Taussig, 1992, 1995): “el cruzar fronteras y la conmoción que esto me producía, me facilitaba la comprensión inmediata de la esencia de la nación a la que llegaba. Entraba menos dentro de un país que dentro de una imagen”. Los nómadas, con sus máquinas de guerra se enfrentan al Estado con sus instituciones militares.

Con referencia a los *nómadas* y a los *migrantes* hay que señalar que contemporáneamente, a diferencia de cuando Deleuze y Guattari escribieron *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, se vinculan de muchas formas, fundamentalmente, cuando el migrante busca la liberación de un sistema económico y/ o político que lo oprime.

Edward Said (1993), Michael Hardt y Antonio Negri (2000) destacan el poder liberador de las nuevas masas nómadas que deambulan por el mundo. Said (1993, 1996: 502) sostiene que desafían “algo básico en toda teoría y técnica de ejercicio del poder”: el confinamiento. “Entre los extremos de tribus urbanas desafiantes y descontentas y los flujos de gentes relegadas y casi olvidadas, las autoridades religiosas y seculares del mundo han buscado o pergeñado nuevos o renovados modos de gobernar”. Para enfrentarse a los nómadas y a sus máquinas de guerra, el aparato del Estado apela a las tradiciones, las identidades nacionales o religiosas y al patriotismo.

No obstante, cuando se habla del factor liberador de los inmigrantes, hay que tener en cuenta realidades ambivalentes, complejas y dolorosas. Como

expresa Said (1993, 1996: 510), “hay una gran diferencia entre la movilidad optimista”, y “las dislocaciones masivas, la pérdida, la miseria y los horrores experimentados en nuestro siglo por las vidas mutiladas de las masas migratorias”. Aun reconociendo esa realidad, “no se exagera cuando se afirma que, como misión intelectual nacida en la resistencia y la oposición al confinamiento y los estragos del imperialismo”, la liberación se ha desplazado, abandonando la dinámica establecida, fijada y centrada en la cultura, y dejando paso a las energías sin hogar, descentradas y exiliadas, cuya encarnación contemporánea es el inmigrante y cuya conciencia es el intelectual y el artista en el exilio, “esa figura política entre dominios, formas, hogares y lenguajes” (*ibidem*). El nómada contemporáneo en la figura del migrante es un *intercesor* (Deleuze, 1990), quien siempre busca a alguien, a otro para fabular, para que de esa forma se constituya ENTRE dos o ENTRE más un discurso minoritario. El migrante solitario no es un nómada, sino el migrante que busca *intercesores*, que dialoga con otro(s) para conformar un discurso minoritario, que se opone a los aparatos del Estado, al colonialismo y al patriarcado.

Estos *nómadas* buscan, además, *evadirse*, salir de uno mismo, “romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo” (Lévinas, 1935, 1999: 83, cursivas en el original). Emmanuel Lévinas en un escrito sobre *la evasión* nos da pautas interesantes para clarificar esa posibilidad liberadora del *migrante-nómada* que constituye sus *intercesores* evadiéndose:

En el fondo el devenir no es el revés del ser. La propensión hacia el porvenir y el ‘al-encuentro-de-sí’ contenidos en el impulso marcan un ser encomendado a un recorrido. El impulso es creador, pero irresistible. El cumplimiento de un destino es un estigma del ser: el destino no está del todo trazado, pero su cumplimiento es fatal. Se está en la encrucijada, pero hay que escoger. Estamos embarcados. En el impulso vital vamos hacia lo desconocido, pero vamos a alguna parte, mientras que en la evasión sólo aspiramos a salir. Esta categoría de salida no asimilable ni a renovación ni a la creación, esto es lo que se trata de captar con toda su pureza. Tema inimitable que nos propone salir del ser. Búsqueda de una salida, pero en absoluto nostalgia de la muerte, porque la muerte no es una salida, así como tampoco una solución. El fondo de este tema lo constituye -que se nos disculpe el neologismo- una necesidad de excedencia. Así, si se hace precisa la evasión, el ser no aparece solamente como el obstáculo que el pensamiento libre tendría que franquear, ni como la rigidez que, invitando a la rutina, exige un esfuerzo de originalidad, sino como un aprisionamiento del que se trata de salir (Levinas, 1935, 1999: 81-82).

Salida del confinamiento que el *migrante-nómada* la experimenta

vajando y *peregrinando*; mientras el Estado- nación cierra fronteras, el *migrante- nómada* las desestabiliza *saliendo* del aprisionamiento que encierra sus límites. Se desplazan por pasajes intersticiales, conformando, de esa forma, subjetividades intersectantes (Bhabha, 1994: 17) e intercesoras. Subjetividades que hablan en lenguas, desde un espacio *inter- medio*, desde el ENTRE que es un espacio comunitario (*ibidem*).¹ “Un pensamiento otro” se ubica en todos esos sitios y en ninguno de ellos, es un territorio de fronteras invisibles; un no-lugar de traducciones, “un pensar en lenguas”, según Khatibi, donde todos somos bilingües, o *multilingües*, como le gusta decir a Glissant. Es el amor ético en el sentido de Lévinas, en el que la interioridad del sujeto está habitada por la radical y anárquica referencia al otro.

III

Con el propósito de trabajar en la frontera, alejándonos de la topografía binaria o de los mapas ya institucionalizados, proponemos estudiar las culturas profundizando en las culturas híbridas, en las relaciones entre culturas masivas y populares, la fragmentación del arte y su consiguiente *des*-totalización y las nuevas máquinas artísticas que mestizamente integran una variedad de estilos y estéticas.

La iniciativa que mueve este proyecto es la posibilidad de indagar entre las grietas, escudriñar entre esos intersticios y espacios liminales y, de esa forma, habilitar *terceros espacios* que nos permitan diagnosticar la actual crisis del concepto de identidad como instancia definida y estable para acercarnos a una noción más ágil, versátil o mutante como es la de identificaciones múltiples, híbridas, fragmentarias o *rizomáticas*.

Escrituras híbridas y rizomáticas. Pasajes intersticiales, pensamiento del entre, cultura y comunicación, es una propuesta editorial que, desde postulados tan en boga, como la transculturalidad, el multiculturalismo, el poscolonianismo, los estudios culturales (en especial los latinoamericanos), la transdiscursividad, la semiótica de la cultura, la comunicación intercultural, el posestructuralismo, la posmodernidad, el arte -y otras variadas líneas de investigación- hacen de ésta una publicación de carácter interdisciplinario o, mejor dicho, transdisciplinario.

El enfoque transdisciplinario se explica porque las antiguas fronteras

metodológicas (propiciadas por disciplinas anquilosadas) ya no nos son adecuadas para analizar estos tópicos. Se apuesta, por tanto, por pensamientos hermeneúticamente débiles, de interpretaciones plurales y abiertas, deconstruyendo discursos y enunciados. En lugar de estructuras cerradas se plantea desde las líneas abiertas del *rizoma*. Se plantean pensamientos y *escrituras* híbridas, mestizas, criollas e impuras, rechazando cualquier sueño de pureza metodológica.

Como escribe Mignolo (2000, 2003: 407):

Yo diría que la dimensión transdisciplinaria del pensamiento fronterizo es crítica cultural, en el sentido preciso en el que Stuart Hall define los estudios culturales, como transdisciplinarios y transnacionales: "En cierto sentido, si hay algo que aprender de los estudios culturales británicos, es su insistencia en que éstos tratan siempre de la articulación –en un contexto diferente, por supuesto– entre cultura y poder. Hablo en términos de la formación epistemológica del campo, no en sentido de practicar estudios culturales".

Los pensamientos no son abstracciones universales, fuera de todo tiempo y lugar, como lo creía cierta modernidad, sino que se ubican en la geopolítica del mundo, están espacializados y sus historias son múltiples. Para decirlo en términos de Mignolo, son historias locales que diseñan lo global. No es lo mismo el pensamiento alemán del siglo XIX que el de Cuba o Argentina. También se puede señalar como ejemplo el debate sobre la posmodernidad en América Latina. Éste se produjo fundamentalmente en los países de la costa atlántica, con escasa presencia demográfica de población amerindia y afroamericana (a excepción de Bahía en Brasil), en cambio, la cuestión poscolonial se centra en países con una densa población amerindia (Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala, México) así como en el Caribe anglófono y francófono (Mignolo, 2000, 2003: 258). Por ello, en los años '70 adquirieron tanta importancia los estudios de área, donde se vincularon las lenguas a las culturas y a los territorios.

Un pensamiento otro, dice Walter Mignolo citando a Khatibi, que no es otro pensamiento, sino múltiples formas de pensar desde las máquinas de guerra que se oponen a los pensamientos del Estado, como señalábamos al comienzo. Un pensamiento que surge desde la subalternidad, no colonial profunda, sino desde la extensión occidental europea que son las Américas que no es la alteridad *oriental* (Said, 1978) sino la razón de ser del propio

proyecto moderno occidental. Coexiste en diálogo y conflicto con otros, como los marxistas y los *pos* o *neo*, como en el caso del zapatismo donde se conjuga el marxismo con las reivindicaciones que vienen realizando los indígenas desde la conquista de América.

Es un pensamiento intransigente y rebelde, diatópico o pluritópico, enfrentado en un conflicto sin piedad, con las ideologías monotópicas de la modernidad.

IV

Escrituras híbridas y rizomáticas. Pasajes intersticiales, pensamiento del entre, cultura y comunicación puede ser recorrido por los lectores continua o discontinuamente, puede comenzarse por el prefacio o por el último de los rizomas, no tiene un orden ni una jerarquía, es como una ciudad donde uno deambula sin un orden preestablecido. Por ello no está conformado por capítulos sino por *rizomas*.

Este libro es fruto de una investigación colectiva realizada entre el año 2000 y el 2003 en distintas ciudades y universidades, entre ellas, vale destacar Sevilla, Valparaíso, Isla Robinson Crusoe en el Archipiélago de Juan Fernández y Montevideo y las Universidades de Sevilla, de Playa Ancha y de la República de Uruguay. Además de los autores que firman el libro no hubiera sido posible sin la amistad de Mercedes Arriaga que apostó por este proyecto desde el inicio, la amistad y sugerencias teóricas de Manuel Ángel Vázquez Medel, Carlos Fernández Serrato, Jenaro Talens Carmona, Miquel Rodrigo Alsina, Antonio Méndez Rubio y Norval Baitello Junior, la corrección de estilo de Coradino de la Vega Castilla, la amistad y siempre disposición a que sus imágenes sean un proyecto colectivo de Carlos Salgado y, finalmente, por el apoyo incondicional y el amor de Graciela y Amalia... Este libro es de todos ellos...

(Notas)

“The women speak in tongues, from a space ‘in-between each other’ which is a communal space” (Bhabha, 1994: 17).

Rizoma I



“LA ÚNICA RAZA POSIBLE ES LA BASTARDA”
Transculturalidad, Antropofagia y Teoría del Emplazamiento

1.1.- Propuesta (desde los márgenes o desde los afueras) para una Teoría del Emplazamiento

“La alteridad tiende a perder toda aspereza...”
E. Guattari

“El mundo tiene hambre...” proclama desde uno de sus estudios Antonin Artaud (1938) al hacer un paralelismo entre civilización y cultura. Esta preocupación digestiva, esta hambrienta inquietud, se dilucida en el hundimiento generalizado de la vida que produce la antes anunciada correspondencia -“(…) base de la desmoralización actual” (Artaud, 1938, 1997: 9)- y en la impaciencia por una cultura que nunca concordó con la vida: “(…) y que en verdad la tiraniza” (*ibidem*: 9).

Es así como esta voracidad de vida se reduce a una falta de interés evidente por las (Otras) culturas, ya que artificialmente se pueden alinear hacia una cultura de pensamientos que están orientados desde el apetito vigente que corroe e incomoda. Igualmente, explica Artaud, la culpa de esta situación es particularmente humana:

Y esta facultad es exclusivamente humana. Hasta diré que esta infección de lo humano contamina ideas que debían haber subsistido como ideas divinas; pues lejos de creer que el hombre ha inventado lo sobrenatural, lo divino, pienso que la invención milenaria del hombre ha concluido por corromper lo divino (Artaud, 1938, 1997: 10 y 11).

Artaud protesta contra los insensatos límites que se han impuesto a la idea de cultura y denuncia que ésta ha sido minimizada a una especie de mausoleo que invita, por prejuicios sociales establecidos, a una idolatría hacia y desde la cultura que se puede asemejar a la de aquellas religiones que veneran a sus dioses en grandes y respetables panteones. Por otra parte, y sobre conceptos similares, Jacques Derrida (1971b) advierte que este diagnóstico puede ser entendido como una “mitología blanca” que agrupa y refleja a la cultura

occidental. De la misma manera, lo da a entender Artaud:

Y asimismo, si creemos que los negros huelen mal, ignoramos que para todo cuanto no sea Europa somos nosotros, los blancos, quienes olemos mal. Y hasta diré que tenemos un olor blanco, así como puede hablarse de un “mal blanco” (Artaud, 1938, 1997: 11).

Este blanqueamiento mitológico es producido, según Derrida (1971b, 1989: 253), “(...) por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón”. Desde esta orientación y subvirtiéndola, pretendemos levantar nuestra propuesta antropófaga. Llevar este fenómeno hacia una deglución sónica que nos invite a transgredir estos instaurados principios para, así, proponer una alternativa que consienta re-alimentar ese hambre que describe Antonin Artaud. La idea, como lo veremos más adelante, es comerse a esa dispuesta, limitada y definida mitología blanca para tratar de proponer, en los márgenes que ella misma segrega, una mirada diferente, desde la cual podamos ampliar las opciones alimenticias en beneficio de nuestra hambrienta sociedad.

Vinculándonos con la estrategia deconstructiva de Derrida (1967a), podemos relacionar estos postulados con lo propuesto por este autor como la *différance*. La *différance* circula entre las huellas de las diferencias, “(...) tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido (...) igual que estará lista para anudar otras” (Derrida, 1968, 1989: 40).

Basados en estos antecedentes, consideramos apropiado destacar, como *différance*, la insurgente vanguardia antropófaga brasileña. “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Philosophicamente”¹, sentencia el Manifiesto Antropófago (1928) que escribió Oswald de Andrade y con el cual pretendía “simbólicamente” abogar por una propuesta “contracolonia” de la antropofagia brasileña y, además, buscar vías de escape frente a la marginada visión que de ésta habían estipulado los enclaustrados discursos que hemos heredado del “blanco” pensamiento moderno.

El objetivo de esta vanguardia artístico-cultural era “devorar” lo que prejuiciosamente se institucionalizó en occidente como antropofagia y sus codificados estudios en torno a las tribus Tupinambas² del actual Brasil. En consecuencia, esos artistas pretendían re-plantearse la antropofagia (y las

interpretaciones canónicas que surgen en torno a ella) como punto de deglución de, en su caso, la parte más sabrosa de la cultura europea para hacerla carne propia, a modo de mestizaje entre lo cosmopolita y lo local. En palabras de Eduardo Subirats:

El Movimiento Antropofágico transforma esta doble dialéctica colonial y poscolonial de sumisiones misioneras y discursos subalternos. Es la subversión hermenéutica de la más perniciosa de las obsesiones y globalizaciones misioneras: el prejuicio escolástico y posescolástico de que sólo un sistema racional y universal de dominación exterior y transitiva puede sostener el orden del mundo: militarmente y conceptualmente (Subirats, 2000: 91).

Lo anterior no implica que, a partir del rescate de los estudios caníbales y el hambre que éstos producen, comencemos a comernos los unos a los otros. Aunque en ocasiones, y como ya lo anunciamos con Artaud, el pensamiento binario, el orden del discurso (Foucault, 1970) que nos absorbe, hace de esta metáfora antropófaga un arma letal para sus homogéneas intenciones. “Lo burla, lo devora, lo elimina. En su lugar, celebra la comunión orgiástica de lo existente, la armonía erótica del ser, la creación infinita” (Subirats, 2000: 91).

Gilbert Durand (1960) lo visualiza, desde una mirada fenomenológica, como imaginarios que se han construido bajo la peyorativa mirada eurocéntrica y que pretenden esclarecer lo que se ha instituido, por ejemplo, como positivo, diurno, pulcro, albo frente a lo negativo, oscuro, negro y nocturno. Inmerso en esta nocturnidad, encontramos el ejercicio caníbal y a gran parte de los discursos totémicos que terminan en actos tribales como los cometidos por los ya nombrados nativos suramericanos. Por lo mismo, consideramos pertinente recordar el siguiente cuestionamiento en el que se detiene Homi Bhabha (1994: 19): “Can the aim of freedom of knowledge be the simple inversion of the relation of oppressor and oppressed, centre and periphery, negative image and positive image? Is our only way out of such dualism the espousal of an implacable oppositionality or the invention of an originary counter-myth of radical purity?”³

Somos víctimas de unas sociedades predatoras y controladoras, binarias, que necesitan oxigenarse con estrategias alternativas como las provenientes del grupo encabezado por Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral y que, desde una

antropofagia simbólica, permiten “devorar” la palabra, “(...) emanciparla de su servidumbre logocéntrica y cristiana. La palabra devuelta al último Paraíso. Poesía final” (Subirats, 2000: 91).

Desde esta estrategia antropófaga⁴, transdisciplinaria y transcultural, ponemos en escena nuestra propuesta caníbal. Sin olvidar, por supuesto, que el impuesto simbolismo cultural que recubre a la antropofagia ha creado el “mito caníbal” y lo ha hecho perdurar desde los primarios estudios relacionados con etapas premodernas y modernas hasta las más diversas refracciones antropófagas que queremos reconocer en algunas tendencias y posturas posmodernas. Nuestro propósito es también trabajar en y desde esa otredad que ha sido segregada por esa “única historia” que no le ha permitido participar en los circuitos formales que soportaron al pensamiento humano.

Y dicho sea de paso: la Antropofagia no se confunde tampoco con la canibalización deconstruccionista o hibridista de los lenguajes humanos, de su memoria y sus esperanzas, de acuerdo con las normas del consumo de excrementos modificados, de la destrucción industrial delirante y la producción administrada de simulacros escatológicos (Subirats, 2000: 91).

Por lo tanto, esta postura profundiza sobre la contaminación existente entre diferentes y diversos signos culturales que se van incrementando al alimentarse de ellos mismos, permanentemente, en un ejercicio que aproximamos al concepto de semiosis ilimitada -acuñado por Umberto Eco partiendo de los Collected Papers de Charles S. Peirce- que faculta la producción de sentidos y ejecuta el libre juego de la interpretación.

Como ejemplo, y reconsiderando el concepto de intertextualidad (Genette, 1962), tomamos, desde una postura posmoderna, los contenidos propuestos por Fredric Jameson (1991) al desarrollar la noción de *wrapping* (envoltura) -para nosotros como metáfora antropófaga-, la cual se caracteriza por esconder y (di)simular el contenido de su continente. Para Jameson (1991, 1996: 131), el *wrapping* supera las teorías intertextuales: “(...) a diferencia de la intertextualidad, conserva el prerequisite esencial de la prioridad e incluso de la jerarquía (...) aunque lo vuelve reversible”. Nuevamente, la metáfora del envolver como fauces devoradoras antropófagas.

El *wrapping* envuelve tal y como lo hizo el poeta Pessoa al alimentarse y alimentar a cada uno de los personajes que dan vida a sus heterónimos. Este ejemplo, para nosotros antropófago, se complementa con un nuevo ejercicio de engullimiento como el realizado por Saramago al comerse no sólo al heterónimo Ricardo Reis⁵ sino también al mismo Pessoa y sus otros. Nos abocamos aquí a la cita de Michel Foucault (1969, 1999: 351) cuando dice: “¿qué importa quién habla?” y recogemos el neologismo *lectoautor*⁶ para recordar que la figura de un sólo sujeto llamado autor está obsoleta ya que la identidad de ese “autor se ve conquistada por alteridades diversas que habilitan múltiples diferencias” (Silva y Browne, 2002: 1). Lectoautores y heterónimos, heterónimos y lectoautores, son víctimas de las devoradoras fauces simbólicas de Saramago. Pessoa, en *Los tres últimos días de Fernando Pessoa* de Antonio Tabucchi (1996: 53), le dice a su heterónimo António Mora, “(...) he sido yo mismo y los otros, todos los otros que podía ser...”.

Este ejemplo de comer y ser comido, lo podemos encontrar en el ensayo de Manuel Ángel Vázquez Medel (2002b) “Pessoa revisitado: El año de la muerte de Ricardo Reis, de José Saramago” y en el cual explica -lo que nosotros proponemos como antropofagia- como una “re-visita” (como un juego de espejos) a la Lisboa Revisitada (1995) de Pessoa, de Reis, de Saramago y de “(...) todos los otros que podía ser...”

El título de esta reflexión (...) está construido en un complicado juego de espejos, en parte al modo de Pessoa, en parte al modo de Saramago. Lisboa Revisitada es el título que Fernando Pessoa dio a uno de sus más conocidos poemas, fechado en el significativo año de 1924 y revisado dos años más tarde con algunas decisivas variantes (Vázquez Medel, 2002b: 5).

Vázquez Medel se alimenta de las obras en cuestión (entre otras obras) y encuentra el distendido punto en el cual Saramago engulle (o revisita) al poeta portugués. “Presentimos que Reis, como su creador Pessoa, también podría decir: ‘Otra vez te re veo -Lisboa y Tajo y todo-, / transeúnte inútil de ti y de mí, / extranjero aquí como en cualquier lugar’” (Vázquez Medel, *ibidem*: 5). El antropófago simbólico lo vislumbramos a través del concepto de re-visitar que Vázquez Medel (también en su proceso de enriquecimiento caníbal) recupera del poema y del re-volver a la Lisboa de Pessoa. En síntesis, esta metáfora

simbólica la encontramos no sólo en el acto de revisitar, físicamente la capital lusa, sino también de volver a la obra y, desde ésta, crear nuevas propuestas que surgen de dicho procedimiento alimenticio que permite a Saramago engullir y nutrirse a y de Pessoa (y sus heterónimos). Incluso, Vázquez Medel da un paso más al respecto:

Ricardo Reis revisita, sin nostalgias, como Pessoa, su espacio urbano, y esta es una de las claves esenciales del relato. Pero, hasta cierto punto, Reis va a revisitar a Pessoa, ya muerto. Y será Fernando Pessoa el que le revise en varias y significativas ocasiones, que establecen una de las urdimbres esenciales de nuestro tapiz narrativo (Vázquez Medel, 2002b: 5).

La antropofagia simbólica que pretendemos esclarecer se alimenta, entre otras cosas, de los conceptos canónicos que en torno al canibalismo clásico se han estipulado pero, desde este proceso carnívoro nosotros proponemos una nueva lectura de la antropofagia ya no teñida del blanco occidental, sino inmersa en el exquisito juego de la pluridiscursividad -transdiscursividad, continuando con Vázquez Medel (1996)- que nos abre y despierta los sentidos y no nos enceguece con miradas limitadas y controladoras como las anunciadas en párrafos anteriores. Para Jenaro Talens (2000: 14), aunque los textos se consideren como objetos cerrados de acuerdo a ciertos órdenes establecidos, “(...) no están, sin embargo, ‘cerrados’ desde la perspectiva del sentido”.

Como consecuencia de todo lo anterior, proponemos un giro cultural impulsado por esta propuesta antropófago-simbólica en el momento en que las culturas, de tanto alimentarse recíprocamente entre sí, generan un infinito y diverso mestizaje que se nutre de todas ellas y habilita el surgimiento no ya de un Mismo o de un Otro, en la dicotomía identidad-alteridad, sino de un híbrido que es fruto de esta contaminación sígnica como parte de una semiosis ilimitada-antropófaga.

Para ello, consideramos necesario comenzar con algunas nociones que Manuel Ángel Vázquez Medel (2000a) desarrolla en su Teoría del Emplazamiento. Para este autor, la eternidad es un artificio y la corporeidad humana está impregnada de espacio y tiempo: “Somos espacio y tiempo. No podemos escapar a ellos: ni en el movimiento, ni la inmovilidad (...) Sólo nuestra desaparición, la pérdida de la materialidad que nos constituye, haría

difuminarse (...) el espacio y el tiempo” (Vázquez Medel, 2002c: 1).

“El mundo tiene hambre”, escribíamos en páginas anteriores a partir de Antonin Artaud. Mundo en el cual habitamos y por el cual somos habitados. Este mundo también es artificio, es una extensión simbólica donde el hombre se relaciona con los demás y desde donde conviven espacios y tiempos heterogéneos. Este estar en el mundo se traduce en el combatir (o aceptar) ciertas reglas definidas. Algunas vienen asignadas por la naturaleza; otras, por las mismas culturas y sus hábitos. Ante estas disciplinas, ya sea en su trasgresión o en su cumplimiento, se lleva a cabo, por necesidad, un complejo proceso de adaptación y asimilación.

Estar emplazados es, pues, ocupar un hueco espacio-temporal, un plexo. Un plexo que hacia el interior deberíamos vivir en radical simplicidad, hacia el exterior en inevitable complicación (...) Defendemos nuestro plexo luchando y adaptándonos a nuestro entorno, desplazándonos hacia otros emplazamientos cuando nuestro plexo es acosado. Tal es la fórmula mínima de la lucha por la existencia (Vázquez Medel, 2002c: 4).

Este estar em-plazado -“Cada ser humano pertenece a un espacio, a unos lugares... / Cada ser humano pertenece a un tiempo, a un decurso temporal” (*ibidem*: 2)- es recuperado del concepto que propone Mijail Bajtin (1975) bajo la denominación de cronotopo. Bajtin llama de esta manera a las relaciones básicas espacio-temporales asimiladas en la literatura. Para ello, propone dos tipos de cronotopos: uno interno, que funciona como el tiempo-espacio de la vida representada, y otro, externo, entendido como el tiempo-espacio real en el que tiene lugar la representación de esta vida. Así lo explica el propio Bajtin (1975, 1989: 238): “El tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia”.

Según Vázquez Medel (2002c: 3), es imposible escapar a y de nuestros emplazamientos. Lo único posible -asegura- es desplazarse para, automáticamente, quedar re-emplazado. Por lo mismo, nadie puede vivir des-emplazado en estas sociedades que, como dijimos, imponen normas y reglas a las cuales, prácticamente por obligación, hay que someterse. Ante esto queda sólo la posibilidad de la marginación (locura, suicidio, muerte): “que es otro

modo muy cualificado de emplazamiento”.

Permanentemente, estamos re-emplazándonos o desplazándonos para ubicarnos en un nuevo emplazamiento que nos permitirá, una vez más, re-emplazarnos en forma infinita y en incontables emplazamientos, como lo entendimos a partir del ilimitado fenómeno antropófago sónico que propusimos bajo ciertos estudios de Peirce.

Este re-emplazamiento (que respira y descansa de su infatigable devenir en nuevos emplazamientos) lo podemos entender como un emplazamiento nómada que, al ser vinculado a los propósitos antropófagos, nos permite, de acuerdo con Vázquez Medel, vivir-emplazados en un divagar que se alimenta de otros espacios-lugares que habilitan a su vez otros emplazamientos que se van re-emplazando indefinidamente.

En nuestro universo mental no viven objetos, cualidades, experiencias aisladas: todo en él discurre, se conforma, se transforma... En esa capacidad informativa la que sustrae los objetos situados en nuestro ángulo de comprensión de su dimensión caótica. El significado brota, pues, en un entrecrozar de discursos, en una dimensión transdiscursiva que contesta el inmanentismo estructuralista, como última recaída en la metafísica, de una koiné intelectual científicista (en el paradigma científico de la modernidad, cartesiano-newtoniano) (Vázquez Medel, 2002c: 8).

Puntos de fuga que accionan esta agilidad emplazante y re-emplazante que se dispone más allá de la dicotomía dentro/fuera. El estar emplazado no sólo está fuera de nosotros, sino que involucra lo que somos, pensamos, sentimos, podemos, queremos... “Es el entramado en el que nos resolvemos (y hasta cierto punto en el que nos disolvemos): una verdadera retícula de emplazamientos” (2002c).

Para Vázquez Medel, el ser no existe porque no está emplazado, porque huye, se escapa y está más allá de la afirmación y la negación. El emplazarse anula la neutralidad. El emplazarse implica afirmar o negar algo desde allí, desde ese espacio-tiempo, desde ese emplazamiento que se articula con miras a re-emplazarse a otros emplazamientos que asimismo activan variadas y diversas lecturas abiertas a múltiples significados. Como lo dice Edward Said (2002c: 38): “Lo más importante es que cada uno aprenda a pensar por sí mismo y no dejarse nunca intimidar por la autoridad”. El ente está compuesto por una

abundante miscelánea de dimensiones interrelacionadas que se actualizan en cada momento al ir emplazándose por medio de la repetición incontrolada (caótica) de re-emplazamientos que habilitan este juego.

El ser no admite tiempos ni espacios. Se pierde, se esconde, se oculta. El ser, en el momento de emplazarse, se desvanece y se transforma en ente. “Al ser se le mata afirmándole o negándole” (Vázquez Medel, 2002c: 6). El ser persiste como una huella de la desaparición que palpita en un ente emplazado.

¿Deja huella el contacto del ser con lo ente? Sí, pero no es una huella escrutable. No hay signos, porque el ser no significa y escapa a toda significación (a la vez que la sustenta). Él es la pura negatividad que hace posible todo significado y todo sentido, pero él no significa nada, y sólo da sentido cuando es aprehendido, cosificado y, por lo tanto, huye (2002c).

El ser no está en lo ente, deja vestigios (que hay que escarbar). El ser des-plaza lo ente. Lo sitúa fuera de sí, fuera del ser, y esta situación es el punto de encuentro, de intersección entre ser y ente. Es un entrecruzamiento sin tiempos ni espacios, donde el ser no puede inscribirse en lo ente porque se pierde como ser y viceversa: lo ente no puede descansar en el ser porque desaparece. No hay inscripción, no hay descanso pero hay un impulso, una con-fabulación (entendida como con-versión) de uno y otro en relación a lo que Vázquez Medel expone como el carácter “fabuloso” frente a la veracidad del mundo. “Pero todo relato exige un foco de contemplación que transforma la facticidad bruta del acontecer en un juego de interpretaciones” (Vázquez Medel, 2002: 9).

Para Fernández Serrato (1999: 167), el problema de la verdad se establece como una lucha por desvelar este ente escondido, virtualmente des-plazado. La sustancia de la verdad, continúa a partir de Heidegger, es un desplazamiento del ente que habilita su desocultamiento: “(...) el movimiento de la verdad saca al ente fuera de sí, de su ocultamiento, lo conduce al claro (...) en el que podemos verlo en su Ser”. Lo peculiar del ser es su permanente fuga, escape que se pronuncia en lo ente, donde deja su huella, pero solamente el hombre se percató de dicha huida, “(...) una lucha por desvelar algo que fluye en perpetua transformación, el transcurso del ente abriéndose al Ser en múltiples direcciones” (1999).

Para nosotros, la Teoría del Emplazamiento nos entrega elementos fundamentales para re-leer los discursos de autoridad que ocultan aquella verdad que mencionábamos a partir de ciertos postulados de Fernández Serrato. Del mismo modo y como lo propusimos con la recién mencionada lectura antropófaga (simbólica), esta iniciativa se proyecta desde los márgenes y se enfrenta a las órdenes del discurso, parafraseando a Foucault. Como lo enfatiza el propio Vázquez Medel (2002c: 3), la idea de esta posición es vulnerar los radicales humanos que imponen una comunidad interpretante obstruida, “(...) que debilita los nexos y las relaciones con el mundo de la vida...”. La Teoría del Emplazamiento como cartografía dinámica nos invita, frente al permanente acoso de los plexos por parte de las sociedades y sus “verdades”, a des-ligarnos y des-plazarnos de los artificios simulados, de los absolutismos que inhiben y controlan el libre divagar de los sentidos, como, por ejemplo, la conflictiva formación heterónima de Fernando Pessoa y el señor Manases, Carlos Eugénio Moitinho de Almeida, Coelho Pacheco, Álvaro Campos, Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Bernardo Soares y el orate António Mora. Este último, en escritura de Tabucchi (1996: 48), sentencia: “(...) que la locura es una condición inventada por los hombres para marginar a las personas que molestan a la sociedad”.

En síntesis, con lo anterior, diagnósticos el pasaje de las vigiladas sociedades disciplinadas (panópticas) de Foucault (1975) a las acertadas y rizomáticas sociedades de control de Gilles Deleuze (1993) comprendidas como formas ultra-rápidas de control al aire libre, “que sustituyen a las antiguas disciplinas que operaban en el tiempo de un sistema cerrado” (Deleuze, 1993: 36). En éstas, las personas son codificadas para convencerse (en muchas ocasiones autoconvencerse) que el rayado de cancha que se le está planteando es único e ideal. No hay otras alternativas.

Sobre lo mismo, Fernández Serrato (1999: 171) habla de una formación intensiva proporcionada por los medios de comunicación, bajo la cual los miembros de la sociedad se transforman en meros consumidores que reciben como principal aporte contenidos di-simulados dulcificados y espectaculares, “(...) de manera que conceptos como el de ‘arte’, acaban penetrando en las audiencias masivas con un sentido y unas proyecciones ideológicas absolutamente bastardas”. Por lo tanto, la apertura de sentidos de

los miembros de una(s) sociedad(es) se ve mermada por un simulacro y son envueltas por la propagación de este discurso que pervierte, siguiendo a Vázquez Medel (2002c), lo sim-bólico y lo dia-lógico en dia-bólico y mono-lógico.

(...) el factor esencial en el debate: los seres humanos, en su mayor parte, quedan de tal manera constituidos por su emplazamiento, inter-esados en su circunstancia, que no se distinguen de sus condiciones: están condicionados, determinados en última instancia. Se despliega desde el plexo de sus condicionamientos. Tal vez el no-condicionamiento sea una suerte de repliegue, de aminoración de las circunstancias, de no-adherencia a todo lo que nos rodea. (Vázquez Medel, 2002c: 11)

Para Jacques Derrida y Bernard Stiegler (1996), uno de los rasgos que designa lo que constituye la actualidad y lo que dispone los hábitos de la sociedad contemporánea en general es el artificio de la artefactualidad. Dicho artificio es elaborado y traducido por dispositivos ficticios o artificiales, jerarquizados y selectivos, siempre al servicio de intereses y poderes que los sujetos no perciben suficientemente bien. “Por más singular, irreductible, testaruda, dolorosa o trágica que sea la ‘realidad’ a la cual se refiere la ‘actualidad’, ésta nos llega a través de una hechura ficcional” (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 15). Una artefactualidad, para Derrida, es un espacio virtual que está monopolizado por el efecto de actualidad a través de una apropiación centralizadora de los poderes artefactuales, cuya función es crear acontecimientos bajo la consigna del mercado.

En consecuencia, es necesario continuar con lo desvelado por la Teoría del Emplazamiento al incitarnos a un permanente emplazarse a través del desplazamiento y el re-emplazamiento que asiste en la lucha por escapar de estas normativas. A re-territorializarse por medio de múltiples e incontrolables movimientos desterritorializados y desestratificados (Deleuze y Guattari, 1976) que, para nosotros, pueden enfrentarse, desde los márgenes, si seguimos una lectura derridiana, o desde los afueras, si la elección es la estrategia teórica de Foucault, Deleuze o Guattari⁷, a dichas estáticas lecturas provenientes de la modernidad como motor propulsor de la sociedad occidental.

De igual manera, la Teoría del Emplazamiento propone ocupar un sitio espacio-temporal, un plexo (como punto que define el emplazamiento), cuya radicalidad desplazada se lleva a cabo cuando dicho plexo (preservado

al amoldarnos a nuestro ambiente) se ve excesivamente acosado, atacado e incomodado por aquella vorágine de información que nos confunde, que nos aleja de la verdad o, como dice Fernández Serrato (1999: 175), “(...) de la alineación capitalista e incluso del autoritarismo encarnado en la política de la propaganda”. Este permanente acoso, entendemos, lleva a una incomodidad que habilita desplazamientos efímeros (tal vez espectrales y no-lugarizados) en búsqueda de emplazamientos que, en la actualidad, están controlados por un discurso ordenado y establecido y cuya salida, como ya lo decíamos, para la deconstrucción, estaría por los márgenes, mientras que en una lectura más cercana a Foucault, Deleuze o Guattari, estaría en los afueras. En esta última opción, se propone un pensamiento como máquina de guerra (Deleuze y Guattari, 1980), como nómada que traza caminos y no permite emplazamientos permanentes, sino efímeros, contingentes y transhumantes.

En ese sentido, luego de presentar la Teoría del Emplazamiento, en el próximo apartado discutimos con ella los cuestionamientos que se le formulan, desde que, las tecnologías de la virtualidad, propias de las sociedades de control, interrogan las posiciones de los sujetos o sus lugares en el mundo.

(Notas)

¹ “Sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente”.

² Los antropófagos que obtuvieron mayor popularidad en Europa, como señalábamos en el capítulo I, se encontraban en Suramérica y se denominaban Tupí-Guaraní. Se distribuían en diferentes tribus entre las que destaca por su hambrienta ferocidad, según los diversos relatos de los viajeros de la época, Los Tupinambas.

³ “¿Puede ser la aspiración a la libertad del saber la simple inversión de la relación entre opresor y oprimido, centro y periferia, imagen positiva y negativa? ¿Es la aceptación de una implacable oposicionalidad o la invención de un contra-mito original de pureza radical la única salida para tales dualismos?”

⁴ Los estudios antropófagos actualmente están siendo reivindicados por varios autores, Walter Mignolo (2000, 2002: 382), por ejemplo, señala que su pensamiento fronterizo “es un acto de ‘antropofagia’ como dirían los escritores brasileños Mario de Andrade y Haroldo de Campos”.

⁵ Ricardo Reis es uno de los heterónimos de Fernando Pessoa que (antropofágicamente) hereda José Saramago para hacerlo protagonista de su novela *El año de la muerte de Ricardo Reis* (1984). Bajo el subtítulo: “Los personajes que aparecen en este libro”, Antonio Tabucchi (1996: 61), describe a Ricardo Reis de la siguiente manera: “Ricardo Reis nació en Oporto el 19 de septiembre de 1887 y se educó en un colegio de jesuitas. Era médico, pero no sabemos si llegó a ejercer su

profesión para vivir. Tras la instauración de la República portuguesa, se retiró exiliado a Brasil debido a sus ideas monárquicas. Fue un poeta sensista, materialista y clásico este es el enemigo que lo devoraba, por venganza, o por apropiarse de sus virtudes”.

⁶ Lisa Block de Behar (1994: 175), a partir del cuento de Borges: “Pierre Menard, autor del Quijote” (1956), indica que cada texto puede ser leído de acuerdo a los más diversos recorridos del sentido. Cada lector es un autor que rescribe el texto al momento de enfrentarse a él. “Lo que sucede no es el encuentro (...) de un sentido circunstancial sino la circunstancialización misma del sentido, la instancia donde el sentido se realiza”. Es un espacio polisémico donde se cruzan la mayor cantidad de sentidos posibles. El lector (e-lector o se-lector para Block de Behar y autorescribano para Eco) es un intérprete que aborda un texto con la misma actitud inquisitiva del que trata de resolver un enigma y descubrir ese sentido secreto que se encubre en el texto, dar con lo no dicho.

⁷ No pretendemos mezclar las ideas de Derrida o de Deleuze y Guattari, diferentes entre ellas, sino plantear dos de las opciones propuestas por estos autores franceses. Las preocupaciones espaciales, como salidas a los pensamientos de la modernidad, son constantes en los posestructuralistas (sin que este rótulo implique una homogeneidad de pensamiento) y este aspecto es el que queríamos destacar en el párrafo que da origen a este pie de página. En el capítulo IV nos extendemos en este tema.

1.2.- Comunicación y técnicas de la virtualidad: los desafíos de la Teoría del Emplazamiento

“Es aquí donde los grandes guías, los Dantes de nuestra era, los supermarginados como Genet, surgen para conducirnos al mundo subterráneo. Pues, debido a su desubicación estructural, están dotados de visión”
Michael Taussig

En la actualidad, la virtualización deslocalizadora del espacio de comunicación requiere nuevas formulaciones teóricas sobre los objetos tan difusos y ambivalentes que conforman las Ciencias de la Comunicación. Entre las concepciones que debemos replantear se encuentran las espacio-temporales, porque el creciente impacto de los ejes que conforman la virtualidad y la simulación nos emplazan o des-emplazan en un inédito proceso que cambia el ritmo y acelera, dromológicamente¹ (por utilizar la pertinente terminología de Paul Virilio), la experiencia espacio-temporal.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la virtualización no es un proceso novedoso o inédito, porque “desde el momento en que hay una huella, está en marcha alguna virtualización: éste es el abc de la deconstrucción” (Derrida, 2001, 2002: 23). Lo inédito es “cuantitativamente, la aceleración del ritmo, la amplitud y los poderes de capitalización de semejante virtualidad espectralizadora” (*Ibidem*). Teniendo en cuenta ese diagnóstico sobre las mutaciones espacio-temporales que estamos viviendo, Jacques Derrida (1995) en los Espectros de Marx, debate con los textos de este último y orienta la polémica en torno a la cuestión del espectro, vinculándolo con los conceptos de repetición, duelo, herencia y acontecimiento superando las oposiciones ontológicas entre la ausencia y la presencia, lo visible y lo invisible, lo vivo y lo muerto y, lo que hoy día adquiere más actualidad, la prótesis “como miembro fantasma”, la técnica, el simulacro teletecnológico, la imagen de síntesis, el espacio virtual... a los que se le pueden sumar dos conceptos trabajados posteriormente por el pensador francés, la artefactualidad y la virtuoactualidad.

Derrida (1995) trata de descifrar la lógica espectral en la obra de Marx y propone hacerlo frente a lo que pasa actualmente en el mundo, “en un nuevo espacio público transformado tanto por lo que se denomina con ligereza el ‘retorno de lo religioso’ como por las teletecnologías” (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 40). Es decir, no dialoga en el mausoleo con la imagen petrificada de Marx, sino que actualiza el debate y le plantea algunos de los ejes de la dominación del capitalismo tardío (Jameson, 1991).

Esa aceleración en el ritmo de las Tecnologías de la Comunicación, que hoy se presenta como novedad, ha sido considerada en los últimos años, además de Derrida, por Pierre Bourdieu (1995). Mientras este último considera que un medio como la televisión no resulta muy favorable para la expresión del pensamiento, ya que éste requiere de un tiempo suficiente como para desarrollarse, es decir, necesita tomarse su tiempo (Bourdieu, 1995); Jacques Derrida, por su parte, plantea que la aceleración en los hechos históricos (destaca la caída del Muro de Berlín, el apretón de manos entre Arafat y Rabin o el fin del apartheid en Sudáfrica) está relacionada “de manera esencial, y en todo caso en gran parte, con la transformación telemediática, teletécnica, con lo que se denomina habitualmente el viaje o la autopista de la información” (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 92). En consecuencia, la aceleración de todos los procesos políticos o económicos sería indisoluble de una nueva temporalidad de la técnica, “de otra rítmica” (*ibidem*).

De esta forma, algunos autores señalan como hipótesis que los nuevos hábitos mediáticos pueden afectar incluso al concepto de ciudadanía, situación que entronca directamente con la Teoría del Emplazamiento. Como señala Beatriz Sarlo (1994: 83), la escena televisiva es “rápida y parece transparente”, en cambio la institucional “es lenta y sus formas (precisamente las formas que hacen posible la existencia de instituciones)” son complicadas hasta la “opacidad que engendra la desesperanza”. De esta forma se produce una nueva topología de lo virtual, una deconstrucción práctica de los conceptos tradicionales del Estado y el ciudadano, es decir, de lo político, en su vínculo con la actualidad de un territorio.

En ese contexto cronotópico se inscriben las Teorías del Intercambio, de acuerdo a como las formularon Marcel Mauss (1923-1924) y Claude Lévi-Strauss (1971). Jean Baudrillard (1987, 1988: 49), por su parte, debatiendo con

esos autores, señala un hecho de interés relacionado con las actuales técnicas de la comunicación como es la “incompatibilidad profunda entre el tiempo real y la regla simbólica del intercambio”. Para este autor (*ibidem*): “lo que rige la esfera de la comunicación (interface, inmediatez, abolición del tiempo y la distancia) no tiene ningún sentido en la del intercambio, donde la regla exige que lo que se da jamás sea devuelto inmediatamente”.

Esta síntesis da cuenta de la necesaria distancia que debe existir, tanto espacial como temporalmente, en la antigua regla simbólica del intercambio, porque -como escribía Mauss (1923-1924, 1979: 32-ss)- “se puede probar que las cosas objeto de cambio...tienen una virtud que les obliga a circular, a ser entregadas y devueltas”. Sin embargo, las características de las reglas simbólicas del intercambio se han desvanecido y en esta nueva etapa técnica de la virtualización presenciamos la desestabilización del hábitat terrestre. Jean Baudrillard (1987, 1988: 9) se refiere al sueño antropológico del estatuto del objeto más allá del cambio y el uso, del valor y de la equivalencia, al “sueño de la lógica sacrificial: don, gasto, potlach², parte maldita, consumación, cambio simbólico”, y considera que todo ello sigue existiendo, pero simultáneamente está desapareciendo. “La descripción de tal universo proyectivo, imaginario y simbólico, siempre fue la del objeto como espejo del sujeto”. La oposición del sujeto y el objeto siempre fue significativa, “al igual que el imaginario profundo del espejo y la escena”. No obstante, hoy, pantalla y red suplantán a la escena y el espejo. Tampoco puede considerarse la trascendencia ni la profundidad, sino la superficie inmanente del desarrollo de las operaciones. La superficie lisa y operativa de la comunicación. Una superficialidad -como plantea Jameson (1991)- en el sentido más literal del término, es decir: la profundidad y la trascendencia (o mejor dicho, la ilusión de trascendencia, como plantean Gilles Deleuze y Félix Guattari) desaparecen en un mismo movimiento adquiriendo importancia el plano de la inmanencia, tal y como fue propuesto por Deleuze y Guattari (1991).

La naturaleza de esos planos es fractal y esto hace que el planómeno sea un infinito siempre distinto de cualquier superficie o volumen asignable como concepto³. “Cada movimiento recorre la totalidad del plano efectuando un retorno inmediato sobre sí mismo, plegándose, pero también plegando a otros o dejándose plegar, engendrando retroacciones, conexiones, proliferaciones, en la

fractalización de esta infinidad infinitamente plegada una y otra vez (curvatura variable del plano)” (Deleuze y Guattari, 1991, 1994: 43). Los cambios que se producen en la historia de los planos de la inmanencia se suceden, rivalizan, según los movimientos infinitos conservados y seleccionados. El plano no es el mismo en la época de los griegos, en el siglo XVII o en la actualidad, “y aún esos términos son vagos y generales” (*ibidem*). De lo que se trata es de las imágenes del pensamiento⁴, que van cambiando al igual que la materia del ser. El plano es, por lo tanto, objeto de una especificación infinita, que hace que tan sólo parezca ser el UNO-TODO en cada caso específico “por la selección del movimiento”. Es decir: es un plano que relaciona lo singular con lo plural en su permanente movilidad, no permite la estabilidad, sino que desterritorializa permanentemente los territorios. Es como la tierra que procede sin cesar “a un movimiento de desterritorialización in situ a través del cual supera cualquier territorio”, porque es desterritorializante y desterritorializada. “Se confunde ella misma con el movimiento de los que abandonan en masa su propio territorio, langostas que se ponen en marcha en fila en el fondo del agua, peregrinos o caballeros que cabalgan sobre una línea de fuga celeste” (*ibidem*, 86). La tierra no es un elemento cualquiera entre los demás, sino que aúna todos los elementos en un mismo vínculo, aunque utiliza uno u otro para desterritorializar el territorio. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lado, un lado ajeno, mientras que los procesos de reterritorialización no son separables de la tierra que vuelve a proporcionar territorios. Los dos componentes: tierra y territorio, presentan dos zonas de “indiscernibilidad”: la desterritorialización (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio). De esa forma no puede decirse cuál de ellos va primero.

El plano de la inmanencia toma del caos las determinaciones que convierte en sus movimientos infinitos o en sus rasgos diagramáticos. Por otra parte, el plano es hojaldrado y, en este sentido, resulta difícil valorar en cada caso comparado si hay un único y mismo plano o varios diferentes.

Las actuales características de esta época, informatización, numerización, “mundialización virtualmente inmediata de la legibilidad”, como escribe Derrida (2001, 2002: 24), teletrabajo, ciber mundo y pasaje de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control; trastornan los lugares

y eliminan cualquier límite territorial. De esta forma, según Derrida (*ibidem*), “lo que queda así trastocado es la topología del acontecimiento, la experiencia del tener-lugar singular”. Ese tener-lugar, analizado desde la deconstrucción, afecta a la experiencia misma del lugar y al “registro (sintomático, científico o filosófico) de esa ‘cosa’”, el trazo que traza (inscribe, guarda, lleva, refiere o difiere) la *différance* de ese acontecimiento que llega al lugar, que llega al tener lugar.

Toda la preocupación espacial de gran parte del pensamiento posestructuralista⁵ (desde el pensamiento marginal de la deconstrucción, al afuera tan caro a Blanchot y Foucault, los agenciamientos desterritorializantes de Deleuze y Guattari o las fronteras como apertura y no como cierre) se ha desestabilizado por una lógica del simulacro que ya no tiene límites ni fronteras. Esta vez la técnica sustituye en prótesis a lo real; por lo tanto, desde ese momento, al predicado de existencia se suma el de perfección (cosa enteramente formalizada).

En definitiva, se trata de que sobreviene una voracidad posmediática y virtual que desvanece las huellas de la representación y elimina toda posibilidad de intercambio y de la lógica que permitía que los valores (dones en palabras de Mauss) simbólicos circularan y tuvieran la necesaria separación entre tiempo y espacio (plazo y plaza, escribiría Vázquez Medel) como para intercambiarse.

A la Teoría del Emplazamiento se le presentan numerosos desafíos en el actual escenario dominado por una lógica comunicativa, donde prevalece el signo de la superficialidad sin consistencia, profundidad o trascendencia. Mientras el espacio público se desvanece y se acelera la historia, las tecnologías contemporáneas de la virtualidad se transparentan, aceleran su pasaje por los (no) espacios y se transforman más en in-mediáticos que en mediáticos. Por otra parte, se vulnera la materialidad en una creciente inmaterialidad, implosionando los tiempos y los espacios al mismo instante en que se produce la abolición del tiempo y la distancia. Estas características de la actualidad tecnológica tienen graves consecuencias políticas, ya que afectan directamente a los espacios institucionales de diálogo e intercambio.

Frente a instituciones lentas (lo que es también una ilusión) y a la mediación material con tiempos medidos y meditados, se produce la “aparición de un tiempo mundial susceptible de eliminar la importancia concreta de ese

tiempo local de la geografía que ha hecho la historia” (Virilio, 1995, 1997: 163). Es, como plantea Virilio, la sustitución del tiempo cíclico y lineal de la historia por el tiempo dromosférico. En ese contexto, el urbanista y pensador francés (1995, 1997: 163) formula las siguientes preguntas:

¿Deberemos en lo sucesivo, “tener piedad por el mundo”, como lo sugiere la ecología? ¿Pedir gracia por la reducida medida de su extensión? Si la localización se ha vuelto de pronto tan despreciable para el navegante inmóvil en un lugar, en este fin de milenio, ¿debemos por ello tener piedad por ese espacio real ya desacreditado en beneficio exclusivo del tiempo real de los intercambios instantáneos o, por el contrario, luchar a pie firme contra esa desacreditación?

Estas interrogantes deberían de formularse en el marco de la Teoría del Emplazamiento, porque ésta apela a estar-emplazados, es decir, a “ocupar en cada instante un espacio (tanto real como simbólico)” (Vázquez Medel, 2002c: 10). La pregunta que surge es si es posible actualmente ocupar un lugar, más cuando –como escribe Virilio (1995, 1997: 171)- “la ‘trayectografía’ reemplaza a la geografía”. Frente a esa interrogante es sugerente la afirmación de Vázquez Medel (2002c: 10): “Nuestra vida es un discurrir, un movernos, caminar, fluir (pánta rei: todo fluye)”, frente a ese fluir o movimiento nómada hay que reformular la Teoría del Emplazamiento. Porque hay que recordar que el nómada no se moviliza por moverse sino que tiene un territorio, sigue trayectos habituales, va de un punto a otro, no ignora los puntos.

Si la Teoría del Emplazamiento considera las dimensiones de tiempo y espacio no como ámbitos externos, sino como formantes internos de la realidad, tendría que preguntarse, junto con Paul Virilio (1995, 1997: 172), ¿de qué espacialidad puede tratarse cuando no subsiste más que el ser del trayecto, “de un trayecto que se identifica íntegramente con el sujeto y el objeto en movimiento” sin otra referencia que él mismo? Ahí estriba la cuestión “de un ser no tanto en el mundo” como fuera del mundo, “ingeniándose, no obstante, ese ‘fuera del mundo’ para dar la apariencia de habitar el mundo real...”.

En definitiva, la espacialidad no puede confundirse con la necesidad de la “atmósfera metereológica de un espacio habitable”; sin embargo, está condicionada por la naturaleza de “nuestra posición en el movimiento de desplazamiento y en su orientación, porque no podría haber velocidad vectorial

sin dirección” (Virilio, 1995, 1997: 163). En vez de espacios sedentarios deberían proponerse los espacios nómadas, frente a la concentración arborescente de los órganos de poder, los grupos de tipo rizoma (bandas, nómadas y manadas).

Como propuesta para tanta desorientación espacio-temporal proponemos seguir un modelo ambulante que, en su proceso de desterritorialización, constituya y amplíe el territorio.

Vete a tu primera planta y observa atentamente cómo circula el agua de lluvia a partir de ese punto. La lluvia ha debido transportar los granos lejos. Sigue los surcos que ha trazado el agua, así conocerás la dirección de circulación. Busca entonces la planta que en esa dirección está más alejada de la tuya. Todas las que crecen entre esas dos te pertenecen. Más tarde podrás ampliar tu territorio. (Castaneda, citado por Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 378).

(Notas)

¹ Dromo: velocidad. La dromología, por tanto, hace referencia al estudio de la velocidad que se ha convertido en uno de los ejes fundamentales contemporáneamente.

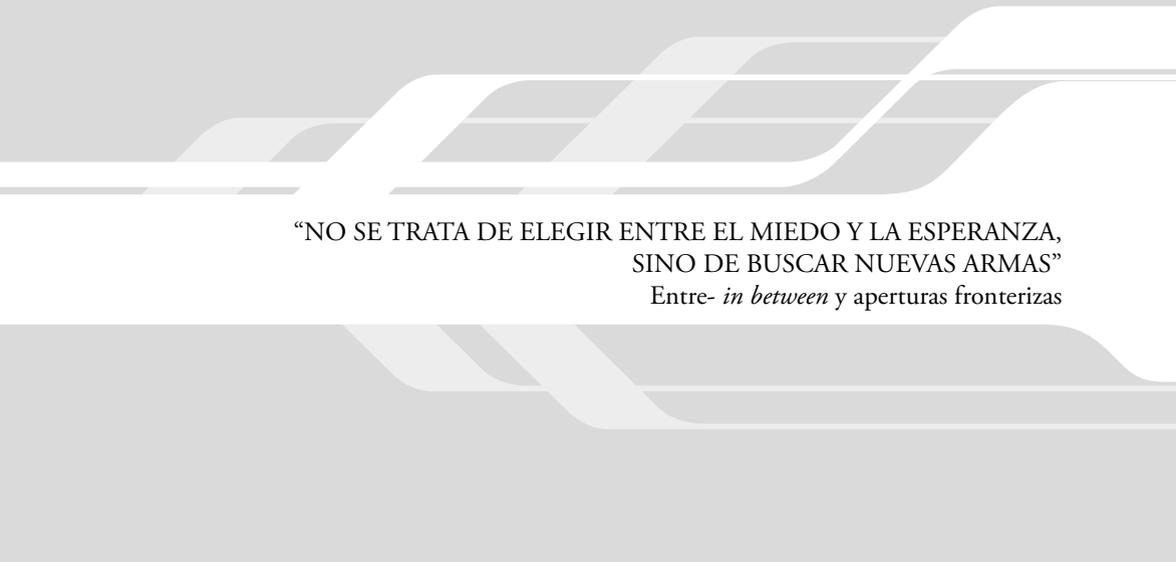
² El potlach es una fiesta religiosa de los indios de América que consiste en un intercambio de dones. Las tribus de Vancouver en Alaska –según los estudios de Mauss– viven en las islas, en la costa y, entre la cadena y la costa, pasan el invierno en una fiesta continua. En el marco de esas fiestas lo que hay que tomar en cuenta de esas tribus es el principio de rivalidad y antagonismo. “Proponemos reservar el nombre de potlatch a ese tipo de institución que se podría, con menos peligro y más precisión, pero también en frase más larga, denominar prestaciones totales de tipo agonístico” (Mauss, 1923-1924, 1979: 161).

³ No puede confundirse el plano de la inmanencia con los conceptos que lo ocupan. Los elementos del plano son características diagramáticas, en cambio los conceptos presentan características intensivas. Los elementos del plano son movimientos del infinito, mientras que los segundos “son las ordenadas intensivas de estos movimientos, como secciones originales o posiciones diferenciales: movimientos finitos, cuyo infinito tan sólo es ya de velocidad, y que constituyen cada vez una superficie o volúmenes siempre fragmentarios, definidas intensivamente”. Los elementos del plano son intuiciones, mientras que los conceptos son intenciones (Deleuze y Guattari, 1991, 1994: 44)

⁴ Deleuze y Guattari (1980, 2000: 381) escriben: “La noología, que no se confunde con la ideología, es precisamente el estudio de las imágenes del pensamiento y de su historicidad”.

⁵ “Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra” (Deleuze y Guattari, 1991, 1994: 86).

Rizoma II



“NO SE TRATA DE ELEGIR ENTRE EL MIEDO Y LA ESPERANZA,
SINO DE BUSCAR NUEVAS ARMAS”
Entre- *in between* y aperturas fronterizas

2.1.- Los ENTRE- tiempos y ENTRE- lugares que emergen en los discursos fronterizos

*“Yo Antonin Artaud, nacido en Marsella el 4 de septiembre de 1896, soy satán y doy dios, y no quiero a la Santa Virgen”.
Artaud: escrito de Rodez, septiembre de 1945.*

En el capítulo anterior planteábamos –desde la trasgresión contraoccidental- una relectura de la antropofagia, no ya como el impulso de comerse a los Hombres tal como fue difundido por el pensamiento blanco, patriarcal y occidental, refiriéndose a los otros que se encontraban del otro lado del océano, sino como la estrategia de devorarnos simbólicamente a la diversidad de culturas que circulan por el mundo. De esa forma, de tanto alimentarnos recíprocamente de las diferencias, intentamos generar un infinito y diverso mestizaje que se nutre de todas ellas y habilita el surgimiento no ya de un Mismo o de un Otro, en la lógica binaria en la que se ha construido el pensamiento sobre la identidad y la alteridad, sino como un híbrido que es fruto de esta contaminación signica como parte de una semiosis ilimitada-antropófaga. Esa propuesta, desde los márgenes, si seguimos a la deconstrucción, o en los afueras, en una lectura más cercana a Foucault, Deleuze o Guattari, desestabiliza los centros de dominación y le sustrae el áurea a Occidente de ser el “centro” eterno de la historia mundial (Dussel, 2001: 389). En ese sentido, planteábamos los desafíos que se le presentan a la Teoría del Emplazamiento en momentos en que la desestabilización del hábitat terrestre fractura los mecanismos de pensar los tiempos y espacios de la modernidad- occidental o del sistema- mundo, como lo conceptualizó Immanuel Wallerstein (1974; 1980 y 1989). En torno a esa propuesta antropofágica, el pensamiento se convierte en una máquina de guerra (Deleuze y Guattari, 1980) o en contrapensamientos (*ibidem*) que como nómada traza caminos y no permite emplazamientos permanentes sino efímeros, contingentes y trashumantes.

En este capítulo, nos extenderemos en conceptos como hibridación,

mestizaje y criollización, nociones que definen las “zonas de contacto” del mundo por los incesantes y arriesgados flujos migratorios, asimismo, recuperamos –para debatir con ella- la transculturalidad como propuesta teórica que permite pensar el mundo que se encuentra más allá del Occidente moderno y posmoderno, es decir, los amplios espacios y tiempos que han sido despreciados y considerados como nada, insignificantes y vacíos. Son claves para reflexionar sobre las diferencias culturales como diferencias coloniales y no como un conjunto de reglas establecidas ni códigos consensuales, sino la habilitación de terceros que nos invitan a reconocer la cultura como experiencia caótica, imprevisible y rizomática.

Si tenemos en cuenta el retroceso que ha tenido la Unión Europea en su posición con referencia a la inmigración y el giro conservador que se ha producido, con todo lo que ello implica política e ideológicamente, en momentos en que se incrementa la inmigración de América Latina, África y los países del Este, hay que analizar detenidamente, desde el punto de vista teórico, qué implica una sociedad híbrida, mestiza o criolla.

En primer lugar, hay que considerar que para los latinoamericanos esos fenómenos de mezclas no son hechos novedosos, aunque algunos teóricos recuperen las mezclas del mundo contemporáneo como algo esencialmente nuevo. En América Latina, desde hace muchas décadas, se ha asumido el continente como mestizo y se han desarticulado las visiones esencialista sobre la identidad. Sin embargo, no hay que obviar que las discusiones de la intelectualidad latinoamericana sobre el tema no han sido pocas; en muchas ocasiones, se ha recordado que los criollos, en países como Uruguay, fueron quienes exterminaron a los indígenas. Por su parte, el pintor uruguayo Joaquín Torres García, como escribe Hugo Achugar (2000: 331), “lejos de proclamar el criollismo (...) lo condena”, aunque posteriormente, en un escrito de 1935, el pintor reconoce que “tenemos al tipo que se apoya en el europeo, al mestizo de indio o de negro” (*Ibidem*). Hay que aclarar que el concepto de criollo no tiene la misma connotación en la América transplantada (Ribeiro, 1985), es decir, los países del sur con mayor contingente migratorio europeo, que en las Américas del caribe. En la primera se define básicamente de esa forma al descendiente de europeos nacido en esas zonas, en la segunda se agrupaba tanto al europeo como al de origen africano así como la lengua que hablaban. Por ello, cuando

Édouard Glissant (1996) propone la criollización del mundo está haciendo mención no solamente a las mezclas étnicas sino también culturales (lingüística, musical, etc.). De esa forma, también se entiende el rechazo de Torres García, porque para muchos uruguayos (América transplantada) el criollo era sinónimo de dominación de la extensión europea, es decir, del descendiente de europeo que combate al colonizador para oprimir a los indígenas.

Continuando con el debate, hay que señalar que en 1997, en el congreso de LASA, celebrado en Guadalajara (México), Leslie Bary sostuvo:

Me parece que la canonización de la hibridez cultural y/o racial -en sentido figurado o literal- como base de las sociedades igualitarias y como posición "progresista" o crítica para el intelectual no es el discurso insurgente que pretende ser. Al contrario, es una estrategia de contención que absuelve a los blancos de la blancura y a los privilegiados de los privilegios, permitiéndonos, al declararnos 'híbridos', seguir participando del poder que va pasando a las manos de otros. Así la hibridez, en un principio invocada como crítica de las categorías jerarquizadas, se convierte en una nueva categoría privilegiada (Bary, 1997: 57).

Es en el contexto de esos debates, donde hemos comprendido que el surgimiento de la idea de sincretismo o mestizaje cultural nos ayuda a entender la cultura americana. Asimismo, recuperamos la idea de la transculturación cultural, antes de que se hablara de multiculturalismo, para comprender el proceso que lleva al mestizaje y a la heterogeneidad social y cultural. Es decir, la realidad social y cultural latinoamericana no se puede entender y problematizar si no partimos del presupuesto de que es una realidad impura, porosa, mestiza, heterogénea, producto de la transculturación más que de la aculturación, del sincretismo; es decir, una realidad dinámica resultado de la intervención de un conjunto de actores sociales, políticos y culturales que operan en el marco de determinadas estructuras y procesos históricos. Por lo tanto, no es una realidad intacta u homogénea.

Para tener en cuenta la historia de las relaciones de los latinoamericanos con las mezclas culturales, recordamos que en 1940 Fernando Ortiz prefirió hablar de transculturación en lugar de aculturación. Ortiz escribió:

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana

aculturation, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudiera denominarse neoculturación (Ortiz, 1973: 134-135).

Bronislaw Malinowski (1973: 7), en un prólogo al libro del antropólogo cubano, sostiene que la transculturación es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, “compuesta y compleja”; una nueva realidad que no es una “aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente”. Para describir tal proceso el vocablo de raíces latinas transculturación proporciona un término que no contiene la implicación “de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra”, sino una transición “entre dos culturas”, un tránsito que se ubica en el ENTRE (in-between) de la cultura (*Ibidem*).

Ángel Rama (1982: 33) indica que la concepción transcultural de las transformaciones traduce visiblemente un perspectivismo latinoamericano, “incluso en lo que puede tener de incorrecta la interpretación”. Para Rama, esto revela la resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, “que recibe el impacto externo que habrá de modificarla”, como una entidad meramente pasiva o inferior, “destinada a las mayores pérdidas” y sin ninguna clase de respuesta creadora. En cambio, el concepto se elabora sobre una doble comprobación: por un lado, registra que la cultura “presente de la comunidad latinoamericana (que es un producto largamente transculturado y en permanente evolución)” está compuesta de valores idiosincrásicos; y, por otro, corrobora la energía creadora que la mueve al no ser un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales, “pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de fuera” (*Ibidem*).

Sin embargo, no todos los autores latinoamericanos tienen una mirada positiva sobre la teoría de Fernando Ortiz, Walter Mignolo (2000, 2003: 74), por ejemplo, critica que el antropólogo cubano analizara el fenómeno desde una perspectiva nacional. “Ortiz estaba interesado en definir un rasgo nacional de la historia cubana. Yo estoy más interesado en reflexionar críticamente acerca de la colonialidad y el pensamiento desde dicha experiencia que en identificar rasgos distintivos de carácter nacional (o subcontinental; por

ejemplo, latinoamericanos)”. No obstante, Walter Mignolo (*ibidem*) rescata el análisis sobre la transculturalidad realizado por el antropólogo e historiador Fernando Coronil, quien lee la obra de Ortiz concibiendo a la transculturación como un tipo particular de pensamiento fronterizo. Coronil contextualiza la complejidad y riqueza del concepto de transculturación, no concibiéndola solo en términos de intercambio cultural entre seres humanos, sino también de mercancías como el tabaco y el azúcar. “La transculturación aporta así vida a las categorías reificadas, sacando a la luz intercambios ocultos entre pueblos e historias enterradas en identidades supuestamente inmutables” (Coronil en Mignolo, 2000, 2003: 281). Así concebida la transculturación estará en el centro de cualquier proyecto de subalternización del conocimiento.

Enrique Dussel (2001: 387), por su parte, señala que la Transmodernidad, que nosotros planteamos como un concepto emparentado con la Transculturación, es una forma de fracturar la “centralidad” de Europa y de Estados Unidos, y propone el

(...) resurgimiento de una potencialidad reciente de muchas culturas sólo ocultadas por el ‘brillo’ deslumbrante –en muchos casos aparente– de la Cultura Occidental, de la Modernidad cuya globalidad técnica y económica está lejos de ser una globalización cultural de la vida cotidiana valorativa de la mayoría de la humanidad.

Es desde esa potencialidad no-incluida de donde emerge un proyecto de Transmodernidad trans-cultural¹, un más allá que trasciende a la Modernidad occidental y permite que desde los mares surjan culturas que habían sido despreciadas y valoradas negativamente como bárbaras o salvajes. Hay que recordar que “los caníbales y los salvajes se localizaban en un espacio que comenzaba a ser concebido como un Nuevo Mundo” (Mignolo, 2000, 2003: 360). Por lo tanto, la transmodernidad transcultural “tendrá una función creadora de gran significación en el siglo XXI” (Dussel, 2001: 387).

Ese más allá para Bhabha (1994: 1) coloca la existencia en una tenebrosa de sensación de sobrevivencia, de vivir en las fronteras del presente, para las cuales no parece haber nombre propio más allá del actual y controvertido deslizamiento del prefijo pos (posmodernidad, posfeminismo, poscolonialismo o posestructuralismo).

En resumen, en América Latina, se le llame hibridez, criollización, mestizaje o transculturación, desde hace mucho tiempo se habla de mezclas, de terceros espacios que van produciendo otra cosa, que en su propia inestabilidad generan fenómenos imposibles de prever. A este fenómeno puede denominarse también ENTRE que para Deleuze (1985, 1996: 240)

(...) 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.

El ENTRE produce algo nuevo, un tercer espacio enunciativo y territorial, fractura las fronteras y permite la consiguiente apertura de éstas hacia lo no conocido y, por lo tanto, imposible de estigmatizar. Permite vivir en lo intermedio, en la grieta entre varios mundos.

El ENTRE puede considerarse, de acuerdo a las propuestas teóricas que Homi K. Bhabha (1994) recupera de Fredric Jameson, como un Tercer Espacio: éste es un pasaje intersticial que abre la posibilidad de un hibridismo cultural y acoge la diferencia sin una jerarquía supuesta o impuesta.

De esta forma, hay que cambiar la concepción de las fronteras y no seguirlas viendo –como hacen los Estados europeos– como límites o cierres en beneficio de una pretendida pureza étnica y política, sino como aperturas, espacios conflictivos de intercambios y potenciales marcos híbridos para mezclar políticas, estéticas y visiones del mundo. De esa manera hay que destacar las potencialidades de las fronteras como espacios liminales, como ENTRES que se deslizan por entre las grietas y desestabilizan los centros de dominación económicos y políticos. Es decir, no mirar a las fronteras como nuevos centros, como pretenden algunos teóricos contemporáneos del mestizaje, sino como márgenes que siempre se enfrentan a ellos o como afueras que penetran en los adentros.

Walter Mignolo (2002), refiriéndose a las nuevas epistemologías fronterizas que van surgiendo, rescata las potencialidades de los entre lugares y los intervalos o espacios liminales:

La reflexión sobre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas es

posible y es promovida por las nuevas formas de conocimiento que se están produciendo en las zonas de legados coloniales, en el conflicto fronterizo entre historias locales y diseños globales, desde América a África del Sur, desde América hasta África del Norte; desde el Pacífico en las Américas hasta el Pacífico del sur de Asia y Oceanía (Mignolo, 2002:6).

En esta reflexión no se trata sólo de recoger datos, ni de contar el relato de lo que pasó y de lo que pasa. Se trata, más bien, de entender la fuerza de las epistemologías fronterizas (Mignolo, 2000), de aquellas formas de conocimiento que operan ENTRE los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales). Se trata de radicalizar las propuestas fronterizas no como objeto epistémico, social o político cerrado, ya construido de una vez y para siempre, sino de analizar el movimiento de las fronteras, de las personas, los bienes, las estéticas y las políticas, de esperar lo imprevisible. Se trata, asimismo, de construir máquinas y pliegues que al desplegarse o volverse a plegar generan algo nuevo, distinto e imprevisible. Porque “siempre hay un pliegue en el pliegue”; por ello, “el despliegue no es pues lo contrario del pliegue sino que sigue el pliegue hasta otro pliegue” (Deleuze, 1988, 1999: 14). Por otra parte, el pliegue siempre está ENTRE dos pliegues y ese entre dos pliegues parece pasar por todas partes.

También hay que radicalizar las propuestas políticas y las aperturas hacia los otros, hacia esa diferencia que llega e interroga a las supuestas esencias de identidad; es decir, en lugar de identidades, singularidades múltiples. Las singularidades son las que pueden hacer fracasar ese intento de homogeneizar globalmente a las culturas. Como escribe Baudrillard (2002: 17): las singularidades

(...) no constituyen una alternativa, sino que pertenecen a otro orden de cosas. No son fruto de un juicio de valor ni de un principio de realidad política. Pueden pues representar lo mejor y lo peor. No se las puede aglutinar en una acción histórica conjunta. Hacen fracasar cualquier pensamiento único y dominante, pero no son un contrapensamiento único, sino que inventan su juego, sus propias reglas de juego.

Al plantear radicalizar la política, como intercambio público, se propone también generar ENTRES o áreas de interfección entre las historias locales y las globales. Porque no hay que perder de vista que los muros se siguen

construyendo por parte de los Estados, que algunos son físicos y simbólicos y que otros, solamente simbólicos, pero todos ellos, implican rechazar lenguas, religiones, músicas y literaturas, no teniendo en cuenta que millones de personas deambulan por el mundo, se mezclan, sufren abusos y violaciones físicas y simbólicas de toda clase, pero, a la vez se encuentran proponiendo nuevos mecanismos de resistencia y liberación. El biopoder que controla física y mentalmente diagrama las vidas pero también las muertes. Como ejemplo puede recordarse el caso del ex presidente de Perú, Alberto Fujimori, y de tres ex ministros de Sanidad, quienes fueron denunciados por genocidio en el Congreso de su país, por haber dirigido un plan de esterilizaciones forzosas, bajo presiones, amenazas e incentivos con alimentos, sin que fueran debidamente informadas, a más de 200 mil mujeres, la mayoría indígenas, de las cuales más de 18 murieron. Una información aparecida en el diario *El País* de España (2002: 3) señala:

La investigación precisa que entre 1996 y 2000 se realizaron 215.227 ligaduras de trompas y 16.000 vasectomías, en el marco de un supuesto plan masivo de salud pública, cuyo objetivo no era la prevención de epidemias, sino que disminuyera el número de nacimientos en los sectores más pobres de Perú.

Ese tipo de políticas estatales, y de nuevos mecanismos de poder (el biopoder), controla y vigila, se ampara en legislaciones de extranjería, en rechazos a-priori de la otredad que llega, y traza nuevas cartografías impuras, mestizas e híbridas. Si como escribió un loco, a principios de siglo, en los muros de un manicomio de Francia: “viajo para conocer mi geografía” o, como señalaba Pessoa, “viajar, perder países” (Vila-Matas, 2000: 8), el nómada contemporáneo viaja, se pierde y encuentra las potencialidades de las fronteras, en su propia conmoción que le produce el enfrentamiento de vivir en los espacios liminales. Como relata Edward Said (1991, 2001: 298): “En mi opinión, no hay nada que caracterice tanto mi vida como los dolorosos y paradójicamente deseados desplazamientos entre países, ciudades, moradas, idiomas y entornos que me han mantenido en movimiento constante todos estos años”.

Es preciso trazar mapas propios, dibujar en las líneas del rizoma nuevas geografías para emplazarse. Como ese vagabundo que describe el narrador de Suicidios ejemplares (2000: 7).

Hace unos años comenzaron a aparecer unos graffiti misteriosos en los muros de la ciudad nueva de Fez, en Marruecos. Se descubrió que los trazaba un vagabundo, un campesino emigrado que no se había integrado a la vida urbana y que para orientarse debía marcar itinerarios de su propio mapa secreto, superponiéndolos a la topografía de la ciudad moderna que le era extraña y hostil (2000: 7).

El pintor Joaquín Torres García, en febrero de 1935, reinstalado en Uruguay a pocos meses de haber llegado de España² -previo paso por Nueva York y París-, dicta una conferencia titulada “La escuela del sur”. Al año siguiente se publica la conferencia y se la acompaña de un mapa del continente americano donde la tradicional representación geográfica aparece invertida, es decir, donde tradicionalmente se ubica el norte (arriba) aparece el sur y viceversa. Hugo Achugar (2000: 327) escribe:

Este dar vuelta la representación geográfica implica, no sólo una violencia en la representación artística (Darstellung) sino también una fuerte afirmación de la localización del sujeto emisor, quien de hecho cuestiona la localización tradicional del emisor y de la producción de representaciones estético-ideológicas del universo y en particular de América.

La afirmación de Torres señala, asimismo, la arbitrariedad y la carga ideológica de las representaciones que son producidas desde el hemisferio norte. El pintor traza su propia cartografía, rizomatiza el continente y nos invita a dibujar nuestras propias localizaciones. Torres intenta desmontar el poder tradicional de la representación producida desde el hemisferio norte. Hay que considerar que Torres García violenta la representación a través de tres significantes diferentes: 1) en la escritura del ensayo de 1935, 2) en el dibujo del mapa de 1936, publicado en el primer número de la segunda época de *Círculo cuadrado* y 3) en el mapa de 1943 que se reproduce como ilustración del ensayo “La escuela del sur” o “Lección 30” de *Universalismo constructivo*, publicado en 1943. Hugo Achugar (2000: 331) escribe: “es posible pensar que Torres, decidido a permanecer en Uruguay luego de un periplo en el hemisferio (Norte) de más de treinta años, necesitara fundamentar su nueva localización”.

En resumen, los estudios sobre las nuevas configuraciones culturales (así le llamemos transculturales, multiculturales o interculturales) otorgan importancia a las configuraciones espaciales más que a las temporales, a

las geográficas más que a las históricas, solamente que consideremos a las emergencias de esas historias, como proponía Benjamín (1972b).

Finalmente, tenemos que apuntar que no estamos de acuerdo con muchos teóricos llegados recientemente a estos temas, ya que para ellos parece que el problema fuera solamente el del multiculturalismo, o sea, las cuestiones de los traslados, la educación y la tolerancia y, de esa forma, le dan la espalda al incremento de la explotación económica. El multiculturalismo, o mejor dicho, las conexiones entre culturas diversas, son las consecuencias contemporáneas de la movilidad del capital en esta etapa de explotación económica. Así como en sus momentos iniciales, el sistema se encerraba en Estados-nación para propagarse posteriormente en los Imperialismos emergentes (el caso de Inglaterra o Francia), hoy se derriban las fronteras y se explotan otras áreas del planeta porque el capital necesita mayores recursos. Las guerras contemporáneas responden a esta idea... Irak en el 2003 es un país dividido en zonas de explotación de petróleo, Venezuela un cotizado botín y muchos países africanos espacios de expansión capitalista. Esta situación conduce a millones de seres humanos que viven en la pobreza a emigrar porque no tienen otra alternativa. El tercer mundo y el primero ya se encuentran uno en el otro.

La transformación de la moderna geografía imperialista del globo y la instauración del mercado mundial señalan una transición dentro del modo capitalista de producción. Lo más significativo es que las divisiones espaciales de los tres mundos (el Primer Mundo, el Segundo y el Tercero) se han mezclado en un revoltijo tal que continuamente encontramos el Primer Mundo en el Tercero, el Tercero en el Primero y ya casi no encontramos el Segundo en ninguna parte (Hardt y Negri, 2000, 2002: 14-15).

En los últimos veinte años los países latinoamericanos incrementaron sus deudas externas de manera alarmante (por no decir demencial). Algunas se cuadruplicaron mientras otras se sextuplicaron. Naciones como Argentina o México tienen deudas que superan largamente los 100 mil millones de dólares, ¿qué pueden hacer con ellas cuando sus intereses requieren cada año la mitad o más de su producto bruto interno? Sin embargo, aun los pobres o marginados no pueden prescindir de lo global. Cuando los migrantes latinoamericanos llegan al norte de México o al sur de Estados Unidos descubren que la empresa donde consiguen trabajo es coreana o japonesa. Además, muchos de los que salieron

de su país debieron llegar a esa decisión extrema porque “la globalización” cerró puestos de trabajo en Perú, Colombia o Centroamérica, o sus efectos -combinados con dramas locales- volvieron demasiado insegura la sociedad en la que siempre vivieron (García Canclini, 1999b: 12).

(Notas)

¹ El concepto Transmodernidad transcultural lo proponemos nosotros porque Dussel únicamente se refiere a la Trans modernidad.

² Para contextualizar es preciso tener en cuenta los siguientes datos. En una nota aparecida en la edición de *Babelia*, suplemento cultural de *El País*, el sábado 19 de octubre de 2002, Ignacio Vidal Folch (2002, 17) recuerda que el pintor uruguayo pasó un largo período antes de ser revalorizado. Escribe: “Era hijo de un emigrante español que regresó en 1891 a Barcelona. Torres García se formó en esta ciudad, compartiendo bancos con Nonell, Mir, etcétera, y participó activamente en el movimiento noucentiste, un neoclasicismo mediterraneísta. En esta estética consiguió algunos contratos oficiales para pintar murales en el salón Sant Jordi del palacio de la Diputación (hoy Generalitat) o colaborar con Gaudí. Pronto el color de su suerte viró a negro. Las malas críticas, la cancelación de encargos e incluso la destrucción de sus obras, en fin la pobreza, le invitaron a poner tierra de por medio”. En 1928 viajó a París donde descubrió el constructivismo y en 1935 regresó a Montevideo.

2.2.- Interculturalidad: conversaciones matrísticas y Tercer Espacio. Aplicaciones en la Isla Robinson Crusoe.

*“Hay que multiplicar los lados,
romper todo tipo de círculos en provecho de los polígonos”
G. Deleuze*

*“Muchas veces he visto a un gato sin sonrisa,
pensó Alicia, ‘pero ¡una sonrisa sin gato!...
¡Esto es lo más raro que he visto en toda mi vida!’”
L. Carroll*

Conocidas son las posibles escapatorias que tratan, en un ejercicio de hartazgo, de evadirse de los postulados que respaldan a la cultura patriarcal, sociedades con definiciones estrictas y determinadas que se impusieron sistemáticamente, definidas por codificadas normativas en virtud de lo que conocemos como buen sentido o sentido común.

Una de las alternativas para huir y transgredir dichos imperativos es la búsqueda de un intervalo (entremedio), de una línea de convergencia que permita poner en juego y habilitar, desde otro punto de vista, estas estructuradas combinaciones duales que hemos heredado de los discursos de la modernidad. Así lo expresamos a partir de Claire Parnet (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 28).

*El lenguaje no está hecho para ser creído, sino para que se le obedezca.
Cuando la maestra explica una operación a los niños, o cuando les enseña la sintaxis, no puede decirse (propriadamente hablando) que les dé información: les da órdenes, les transmite consignas, les obliga a producir enunciados correctos, ideas “justas”, necesariamente conformes a las significaciones dominantes.*

No hay que aceptar las ideas justas y verdaderas¹. Son necesarias las ideas diferentes que provienen de otras latitudes activando algo nuevo que se revela de ciertas combinaciones binarias y que, asimismo, no se distinguen ni en una ni en otra. Ese es el secreto: la habilitación de algo nuevo que rompe con los discursos establecidos y abre puertas a desconocidas y disímiles alternativas.

En consecuencia, este apartado del capítulo II tiene la idea de proponer algunas estrategias para esquivar estos discursos de autoridad, explorar ese espacio intermedio y desobedecer las leyes de aquellos tribunales universales que pretendieron dictaminar y defender el sentido de la razón pura (Deleuze y Parnet, 1977).

Continuando con algunos postulados de Gilles Deleuze (1969), entendemos que dicha elucidación es parte de un pensamiento nómada que está en permanente movimiento, que vaga, que generalmente no se encuentra en su lugar, que sale a flote cuando todos los individuos (nos referimos a los regidos por el sistema patriarcal) pensaban que estaba hundido y encallado en los sistemas sedentarios que oscilan entre lo Mismo y lo Otro ignorando ese espacio intermedio. Para ello, consideramos oportuno el ejemplo de la abeja y la orquídea: “La abeja deviene en una parte del aparato de reproducción de la orquídea, y la orquídea deviene órgano sexual para la abeja. Un mismo y único devenir, un único bloque de devenir o, como dice Rémy Chauvin, una ‘evolución a-paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro’” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 6-7). Gilles Deleuze y Claire Parnet escriben, sobre este ejemplo, “(...) nada que esté ni en una ni en otra, aunque pueda llegar a intercambiarse, a mezclarse, sino algo que está entre las dos, fuera de las dos, y que corre en otra dirección” (*ibidem*: 11).

Un segundo ejemplo es el que obtenemos de la mediación, del trabajo intermedio que cumple un médium. El médium como intermediario busca el entremedio de uno y otro y se escapa de sí mismo, se incorpora para dar paso a un entre-dos que se contactan entre sí a través de la habilitación de esta terceridad. Es así como el médium propone una línea de convergencia que, a su vez, no es ni el uno ni el otro, sino un espacio intermedio que estimula dicha novedad:

Este elemento no pertenece a ninguna serie, o más bien pertenece a las dos a la vez, y no cesa de circular a través de ellas. Además tiene la propiedad de estar desplazado siempre respecto de sí mismo, de “faltar a su propio lugar”, a su propia identidad, a su propia semejanza, a su propio equilibrio (...) Es a la vez palabra y objeto: palabra esotérica, objeto exotérico (Deleuze, 1969, 1989: 70).

Este “hacer comunicar”, que articula las dos series y las refleja entre sí,

se escapa del sentido común que funciona como una facultad de identificación y que siempre se refiere a un discurso verdadero. “El sentido común identifica, reconoce, del mismo modo como el buen sentido prevé” puntualiza Deleuze (1969, 1989: 95). El sentido común somete a la diversidad y le lleva a una unidad particular y a una forma individualizada de mundo: “es el mismo objeto el que veo, huelo, pruebo, toco, el mismo que percibo, imagino y del que me acuerdo” (*Ibidem*)².

Para Gilles Deleuze y Claire Parnet (1977), lo(s) rizoma(s) -que se oponen a las estructuras arborescentes modélicas de las sociedades patriarcales- son devenires que resisten a la máquina binaria. Encontramos en estos términos evoluciones a-paralelas que no se caracterizan por la diferencia que irradian, en virtud a las normas del sistema, sino que son parte de un juego de desequilibrios heterogéneos donde distinguimos, por ejemplo, el devenir-animal (que no es ni animal ni hombre) o el devenir-mujer (que no se define por ser hombre ni mujer). “Pensar las cosas, entre las cosas; eso es precisamente hacer rizoma y no raíz (...) Los únicos núcleos de creación son los intermezzo, los intermezzi (...) El camino sólo puede existir como tal en el medio” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 32, 34 y 36). Para Félix Guattari (1989), esto se expresa como un tercero ya no excluido, sino incluido, donde el negro y el blanco son indistintos, donde lo bello y lo feo coexisten. Así sucede también con el adentro y el afuera, lo bueno y lo malo, sin controles ni reglas universales impuestas como guías que orientan el camino para una lectura sedentaria.

Desde dicho entremedio -y ligado con el devenir-mujer- retomamos lo que Humberto Maturana (1993), a partir de Mariija Gimbutas (1982), explica como conversaciones matrísticas. Al desarrollar los postulados de Maturana (1993: 165) sería necesario indicar que, para este autor, las conversaciones son “entrelazamientos del lenguaje y el emocionar en el que tienen lugar todas las actividades humanas” y enfatiza, además, que los seres humanos subsisten y coexisten en el conversar: todo lo que hacen está vinculado a redes de conversaciones.

Desde una lectura interdisciplinaria, que nace de su formación como biólogo, Maturana precisa que el emocionar es el traspaso de un dominio de acciones a otros en el ejercicio del vivir que produce un entrelazamiento “consensual continuo de coordinaciones de coordinaciones de conductas

y emociones. Es este entrelazamiento del lenguajear y el emocionar lo que nosotros llamamos conversar usando la etimología latina de esta palabra que significa dar vueltas juntos” (Maturana, 1993: 165). El lenguajear se puede presentar cuando una conversación cambia la emoción y cuando esto sucede cambia, también, el flujo de las coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales y viceversa, es decir, cuando la conversación cambia en el flujo de las coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales puede variar, asimismo, el emocionar. “Este entrelazamiento del lenguajear y el emocionar es consensual y se establece en el convivir” (1993: 166).

Con referencia al lenguajear, Walter Mignolo (2000, 2003: 346) a partir de Maturana, propone el bilenguajeo, y lo define como una nueva dimensión que abarca no sólo lo lingüístico sino otras esferas como la sexualidad, la raza y las interacciones humanas. Un ejemplo de bilenguajeo es Gloria Anzaldúa, quien articula una poderosa estética mestiza, hibridando etnias, lenguajes y políticas de género.

A partir de los estudios de Homi K. Bhabha (1994), podemos pensar este intermedio como un espacio liminal, situado en el medio de las designaciones de identidad y alteridad, habilitando un tejido, una ligazón que anuncia las diferencias entre las dicotomías blanco-negro, hombre-mujer, significado-significante. Con esto -asegura Bhabha- surgen, entre las identidades definidas, movimientos de hibridación que atienden dichas diferencias sin órdenes establecidos. También, indica que estas diferencias se movilizan entre categorías nativas y racionalizaciones conscientes y entre pequeños actos y grandes tradiciones, en algo más próximo al ENTRE de Derrida o de Deleuze que disemina la confusión entre opuestos y se coloca al mismo tiempo entre las oposiciones.

Como lo vimos en capítulos anteriores, Bhabha (1994) denomina a este fenómeno intersticial como un tercer espacio cultural y explica que éste funciona como una zona fronteriza, como un espacio intermedio que desafía a las identidades históricas de la cultura como resistencias monológicas y homogeneizantes.

De este tercer espacio, podemos desprender, guardando algunas diferencias, las conversaciones matrísticas de Humberto Maturana (1993: 20) ya que consideramos pertinente vincular sus estudios a dichos intersticios e

incorporar, en este ámbito interdisciplinario, las investigaciones que desarrolla en referencia a la cultura patriarcal y a su relación con sociedades ancestrales. Así lo describe en su ensayo: “Estas conversaciones me llevaron a entender a las relaciones hombre-mujer independiente de las particularidades de la perspectiva patriarcal...” (*ibidem*).

La cultura matrística -comienza explicando- se desarrolló en Europa antes que la cultura patriarcal, “a juzgar por los restos arqueológicos encontrados en la zona del Danubio, de los Balcanes y área Egea” (1993: 25). También indica que esta última constituye una red hermética de conversaciones que se caracterizan por la coordinación de acciones y emociones que hacen prevalecer la guerra, la competencia, la lucha, las jerarquías, la autoridad, el poder, la procreación, el crecimiento, la apropiación de los recursos y la justificación racional del control y de la dominación de los otros a través de la apropiación de la verdad. Hechos que redundan, concordando con Félix Guattari (1989, 1996: 13), en la creación de grandes zonas de miseria, “de hambre y de muerte [que] parece desde ahora formar parte integrante del monstruoso sistema de ‘estimulación’ del Capitalismo Mundial Integrado”.

Por su parte, la cultura matrística era nómada. “Los nómadas siempre están en el medio (...) no tienen ni pasado ni futuro, tan solo tienen devenires...” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 37). Maturana señala, además, que sus ceremoniales místicos giraban en torno a una diosa biológica en la forma de mujer o de una mezcla híbrida (un intermedio, para nosotros) entre hombre y mujer o entre mujer y animal. Es así como en lo matrístico no brota la dualidad entre lo masculino y lo femenino, ni las lógicas subordinaciones patriarcales entre lo Mismo y lo Otro, sino que su propósito es invitar a una reflexión frente a lo diferente, frente a la diferencia.

En otras palabras, mientras el misticismo matrístico invita a la participación y la colaboración en el autorrespeto y el respeto por el otro, y es, inevitablemente, no exigente, ni profético ni misionero, el misticismo patriarcal invita a la autonegación de la sumisión, y, de este modo, inevitablemente se vuelve exigente, profético y misionero (Maturana, 1993: 42).

La palabra matrístico, aclara Maturana, no es lo mismo que la palabra matriarcal. El matriarcado está ligado, aunque no lo queramos y por una parte,

a la conceptualización patriarcal, ya que se encuentra sumido en su mismo discurso de poder. Por otro lado, caeríamos en un juego similar (pero a la inversa) al definido por el falocentrismo, ya que lo matriarcal se tornaría en una cultura donde la mujer tiene un rol dominante y de subordinación. La idea de la cultura matrística es que no existan esos rasgos de dominación de unos sobre otros y que la relación hombre-mujer no se vea envuelta en roles disciplinados de dominación, “a través de recuperar el respeto por nuestro cuerpo y nuestras emociones en la armonización, como se dice, de nuestro masculino y nuestro femenino” (Maturana, 1993: 52).

Los pueblos matrísticos prepatriarcales europeos no vivían en la competencia, ni en la dinámica de la apropiación. Vivían en la interconectividad de la existencia y en un permanente entendimiento entre unos y otros. Pero, ¿cómo logró surgir y sobreponerse una cultura patriarcal, con pensamientos definidos y esencialmente lineales, frente a lo matrístico? Para responder a este cuestionamiento, Maturana precisa, de acuerdo a estudios arqueológicos, que la cultura prepatriarcal fue eliminada por pueblos pastores patriarcales que actualmente son denominados como indo-europeos y que provenían del Este, estimulados por sus rígidos dictámenes de enemistad, guerra, lucha, poder, dominación y control. “Según esto, el patriarcado no se originó en Europa, aun cuando el patriarcado indo-europeo que invadía Europa, fue transformado en el patriarcado europeo a través de sus encuentros con culturas matrísticas preexistentes allí” (Maturana, 1993: 31).

Es así como la sedentaria y pastoril cultura patriarcal fagocitó a la nómada cultura matriarcal, eliminándola y contagiándole su discurso autoritario. La ambición, la piratería, la dominación política y la esclavitud fueron los principales estímulos para que los pueblos indo-europeos sedentarios migraran masivamente en busca de nuevos recursos que apropiarse y poder, así, re-emplazarse en zonas que llenaran sus exigentes expectativas. Al encontrarse con los pueblos nómadas:

(...) como pueblos patriarcales pastoriles ellos tienen que haber vivido estas diferencias opuestas como una amenaza o un peligro a su misma existencia e identidad. Y, de la misma forma en que ellos llegaron a vivir su relación con el lobo a través de la apropiación de la manada mediante su exterminio, su reacción debe haber sido la defensa de su propia cultura en la negación de la otra tanto a

través de su completo control y dominio, como a través de su completa destrucción (...) Así, ellos recurrieron a defender su modo de vida, sus creencias, de la única manera que conocían, esto es, a través de la negación del otro modo de vida o sistema de creencias y del pueblo que las vivía, convirtiéndolos en sus enemigos (Maturana, 1993: 43 y 45).

La cultura patriarcal divide, margina y rechaza la diferencia; define sus límites para no ser contaminada por alteridades desconocidas y contagiosas. Por otro lado, cuestiona la apertura de terceros espacios, es una manera de vivir que restringe la coexistencia a través de conceptos como la verdad, el dominio, la apropiación, la obediencia y la jerarquía, sintomáticos de la autonegación y de la eliminación del otro. En cambio, la cultura matrística es parte de ellos, es el resultado de intersecciones tercero espaciales. Lo matrístico, asegura Maturana (1993: 65) “(...) abre un espacio de coexistencia con la aceptación tanto de la legitimidad de todas las maneras de vivir, como de la posibilidad de acuerdo y consenso en la generación de un proyecto común de convivencia”.

Recurrimos a Guattari (1989, 1996: 48) para profundizar más en este tema. Para Guattari, los niveles de práctica no deben ser sólo homogéneos, “(...) conectados unos con otros bajo una tutela trascendente”, sino que es conveniente lograr que entren en intervalos de heterogénesis. “Conviene dejar que las culturas particulares se desarrollen inventando otros contratos de ciudadanía. Conviene mantener unida la singularidad, la excepción, la rareza con un orden estatal lo menos pesado posible”.

Como otro ejemplo, en este caso, de la dominación patriarcal en la literatura canónica, recurramos a la novela de Daniel Defoe, Robinson Crusoe (1719). El naufrago Crusoe es considerado como el representante perfecto del hombre económico que surge en la sociedad moderna. “Los métodos de observación precisa y de descripción exhaustiva, el compromiso total con la veracidad y el realismo que se impone...” (Usandizaga en Defoe, 1719, 1981: XXI) son elementos característicos de sociedades que buscan la apropiación, el individualismo, la subsistencia humana y la marginación del otro ante los posibles peligros que éstos pueden acarrear. Citemos un fragmento de la novela (Defoe, 1719, 1999: 208)

Cuando desaparecieron esos pensamientos, mi cabeza se ocupó durante

un tiempo de reflexiones sobre la naturaleza de aquellas perversas criaturas, a los salvajes me refiero, y sobre cómo era posible en el mundo que el sabio gobernador de todas las cosas hubiera abandonado a algunas de sus criaturas a una tal inhumanidad, es decir, a algo inferior aún a la propia brutalidad como era el devorar a sus propios semejantes.

Bajo estas premisas, Crusoe construye la relación con su salvaje preferido, su compañero de isla. Viernes debe llamarle “amo” y es considerado por el náufrago patriarcal como un súbdito de su creciente reinado insular. Recordemos uno de los textos del diario de Robinson:

También le enseñé a decir “amo”, y luego le indiqué que éste sería mi nombre (...) Me sentí encantado con él, y me esforcé en enseñarle todo lo necesario para hacer de él una persona útil, diestra y colaboradora (...) Mi isla estaba ahora poblada, y me imaginé al frente de muchos súbditos. Reflexionaba a menudo alegremente en que ahora me parecía a un rey (Defoe, 1719, 1999: 216-217, 220-221 y 252).

La marginación del otro, heredada de las desarrolladas (hasta nuestros días) sociedades patriarcales, es una cuestión vital en el imaginario de Robinson Crusoe y de la sociedad moderna que sustenta y da vida a las ciencias humanas, a las máquinas binarias. Gilles Deleuze (1969, 1989: 302), por su parte, anuncia que el Robinson de Defoe no era sólo una historia, sino el instrumento de una búsqueda: “búsqueda que parte de la isla desierta y que pretende reconstruir los orígenes y el orden riguroso de los trabajos y las conquistas que de ellos se logran con el tiempo”³.

Tras conocer algunos indicios patriarcales en el Robinson de Crusoe, consideramos oportuno plantear y desarrollar la mencionada ruptura dicotómica en un ámbito aún más empírico que lo expuesto anteriormente. Este tercer espacio que brota del devenir Mismo y Otro es lo que pretendemos rescatar desde algunos planteamientos que giran alrededor de la Isla Robinson Crusoe, Archipiélago de Juan Fernández en Chile. La isla principal del archipiélago recibió este nombre debido a que en ella, supuestamente y como deriva de su particular nomadismo, vivió abandonado durante cuatro años (1704-1708) un marino escocés denominado Alejandro Selkirk y quien, tras su rescate, fue uno de los potenciales inspiradores del clásico de Defoe⁴.

En la actual isla de Robinson (ex Más a Tierra) podemos distinguir importantes aportaciones a lo que aquí estamos dilucidando. Ubicada a setecientos kilómetros de Chile continental, esta isla ha experimentado diversos cambios que son asociables a los activos desdoblamientos de ella misma y de sus, por momentos, esporádicos habitantes. Desdoblamientos que funcionan como procesos de desterritorialización o, en otros casos, de reterritorialización, siguiendo de nuevo a Deleuze y Guattari (1976). En síntesis, dicha isla que nunca tuvo nativos, que trató de ser muchas veces colonizada, que su única población actual está compuesta por no más de 600 habitantes y que la reconocemos como una virtual activadora de ejercicios nomádicos, evidencia un síndrome de insularidad y aislamiento que, paradójicamente, la transforma en una isla de inspiración migratoria. Ejemplificaremos, brevemente, esta nomadización insular:

Descubiertas por el avezado capitán y piloto mayor de España Juan Fernández en años próximos a 1563, en su segundo o tercer viaje a Chile (...) Por espacio de un siglo completo, las paradisíacas islas quedaron entregadas a una virginal soledad (...) Fueron los próximos visitantes de las islas dos famosos visitantes holandeses, Shouten y Le Maire (...) Tras la partida de aquellos navegantes, recaló en la isla la escuadra comandada por Jacobo L'Hermite y equipada por el príncipe Nassau, de Holanda, para combatir España (...) seis marineros prefirieron quedarse en tierra (...) cerca de un año (...) Desde entonces la cadena de imprevistos habitantes solitarios de la isla no se interrumpió (Inostroza, 1961: 7 y 9).

La presente cita es sólo un ejemplo ya que, posteriormente de la isla emigraron e inmigraron variados visitantes entre los que podemos mencionar piratas y corsarios de la popularidad de Francis Drake o Bartolomé Sharp, un solitario indio llamado Guillermo quien hipotéticamente sería el inspirador de la figura de Viernes y, entre muchos más, el marinero Alejandro Selkirk, más conocido como el náufrago iluminador del Robinson de Defoe. Incontables son las aventuras y los aventureros que permanentemente pasaban y no podían, por una u otra cosa (ataques de corsarios, maremotos, órdenes del Chile continental), establecerse en una de las islas del archipiélago.

Pero Robinson Crusoe logró tener una población medianamente estable debido a los intereses y caprichos del Barón suizo-prusiano Alfredo Von Rodt. Como consecuencia de aquella decisión, esta carencia de asentamiento

nos permite, incluso, incrementar dicho nomadismo desde un punto de vista intercultural y en virtud a las (inter)relaciones entre los representantes de lejanas procedencias que formaron parte del último intento de colonización en 1877.

Inspiración nomádica que, en concordancia con Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976), la correspondemos con aquellos movimientos desterritorializados y desestratificados que se activan por medio de líneas de fugas, constituyendo un agenciamiento (*agencement*). Agenciamiento que, permanentemente y en el caso de la colonización de Robinson Crusoe, está cambiando su naturaleza, a medida que cada cultura se mezcla y relaciona con otras (y con todas ellas al mismo tiempo). “Agenciar -nos dicen Deleuze y Parnet- es eso: estar en el medio, en la línea de encuentro de un mundo interior con un mundo exterior” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 61 y 62).

Cuando Von Rodt llegó a instalarse había una inestable población de 64 isleños y él, como primer colono, se autobautizó con el nombre de “Robinson Crusoe II”. Este europeo arribó a la isla acompañado de ocho familias que repercutieron en la base del particular poblado de San Juan Bautista. Principalmente éstas eran chilenas, pero también arribaron familias alemanas, francesas e inglesas. Luego, en 1905, la colonia de Juan Fernández comprendía 122 personas y 22 familias. Victorio Bertullo relata, en su crónica “El último colonizador”, que las nacionalidades que componían esta pequeña población eran: chilenos continentales, españoles, italianos, alemanes, portugueses, franceses, rusos y suizos. Y continúa Bertullo:

Desiré Charpentier, marinero del velero francés ‘Telegraph’ que naufragó en las costas de la isla y un alemán de Sajonia, apellidado Schiller, son los pioneros, junto a Von Rodt, de la actual población, encontrándose hoy numerosos, descendientes de estos troncos familiares europeos (Bertullo, 1998: 2).

Entre 1877 y 1905 -fecha de la muerte de Von Rodt- en esta isla ubicada en medio del Océano Pacífico se encuentra un importante número de personas provenientes de las más diversas e inesperadas culturas.

Como señalábamos en el apartado anterior, los mestizajes, las hibridaciones y las criollizaciones son la razón de ser de las Américas. La transculturación, en ese sentido, no es una excepción sino la constitución de un proyecto que se inició con la conquista en 1492, dando surgimiento a la

Modernidad- colonizadora; siguió con las conformaciones de los Estados-nación o naciones étnicas criollas, en palabras de Enrique Dussel; y continúa contemporáneamente con la globalización potenciada por los viajes y los contactos interculturales, las explotaciones económicas y los movimientos de liberación tanto políticos como estéticos. En el próximo apartado nos referimos a otro aspecto clave de la transculturalidad como es la conformación actual de las ciudades y su fractura por las constantes desterritorializaciones.

(Notas)

¹ Deleuze (1969, 1989: 37) precisa que la condición de verdad no se enfrenta a lo falso sino a lo absurdo: “(...) lo que no tiene significación, lo que no puede ser ni verdadero ni falso”.

² Según Deleuze, en la complementariedad del buen sentido y del sentido común se enlaza la unión del Yo, del mundo y de Dios: “Dios como última salida de las direcciones y principio supremo de las identidades”. El autor desarrolla profundamente dicha complementariedad en: DELEUZE, Gilles (1969): *Lógica del sentido*. “Duodécima serie, sobre la paradoja”. Buenos Aires, Paidós, 1989, pp. 92-98.

³ Deleuze se refiere al Robinson de Defoe a partir de la alternativa que propone Michel Tournier a dicha novela. En ésta, Tournier entrega el protagonismo a Viernes y plantea, desde otro punto de vista, su relación con Robinson. TOURNIER, Michel (1967): *Vendredi où les limbes du Pacifique*. Paris. Gallimard. La edición en español, *Viernes o los limbos del Pacífico*, está publicada en Alianza Editorial (1968). “El mundo del perverso es un mundo sin otro y por consiguiente un mundo sin posible. El Otro es lo que posibilita (...) Toda perversión es un otroicidio, un altruicidio, por tanto un asesinato de los posibles” (Deleuze, 1969, 1989: 318).

⁴ La posible influencia entre la aventura de Selkirk y la novela de Defoe se puede encontrar en el libro de VICUÑA MACKENNA (1883): *Juan Fernández. Historia verdadera de la isla de Robinson Crusoe*. Valparaíso. EUV, 1974. En especial en el tomo I, capítulo VII “Alejandro Selkirk i Daniel Defoe” y en el capítulo VIII “Alejandro Selkirk en Juan Fernández”.

2.3.- La comunicación y la información en los nuevos diagramas urbanos. Las ciudades como rizomas.

“Debemos pensar en la ciudad a la vez como lugar para habitar y para ser imaginado. Las ciudades se construyen con casas y parques, calles, autopistas y señales de tránsito... Pero se configuran también con imágenes. También imaginan el sentido de la vida urbana las novelas, canciones y películas, los relatos de la prensa, la radio y la televisión. La ciudad se vuelve densa al cargarse con fantasías heterogéneas... Las ciudades no se hacen sólo para ser habitadas, sino también para viajar por ellas...”

Néstor García Canclini

Los movimientos migratorios están cambiando radicalmente las cartografías de las ciudades. A esto debemos sumar la importancia que han adquirido los medios de comunicación en la consideración simbólica de cómo los ciudadanos se imaginan y construyen sus propios relatos sobre los espacios urbanos en los que habitan.

Estamos en un mundo –siguiendo a Marc Augé– que se ha encogido y estrechado, donde las imágenes y las informaciones circulan aceleradamente y en el que se borra la dimensión mítica de “los demás”. Se afirma, en distintas ocasiones, que la industrialización de la cultura contribuye con más fuerza a homogeneizar el mundo. Hay que tener en cuenta, en ese contexto, la creación de nuevos formatos industriales, incluso para algunas artes tradicionales y la literatura; la difusión masiva gracias a las tecnologías de la reproducción y comunicación; el reordenamiento de los campos simbólicos bajo un mercado que controla no pocas redes de gestión, casi todas transnacionales... y todas esas características tienden a la formación de públicos-mundo de gustos semejantes.

Por otra parte, los otros (en tanto alteridades, que anteriormente se encontraban separadas geográficamente de las identidades) se encuentran en el corazón del territorio de los mismos. Un ejemplo es esa extraña figura del

extranjero, que no es una alteridad propiamente dicha, ni tiene una identidad aunque viva en el mismo territorio, sino que es una especie de entre o bisagra entre el *idem* y el *alter*, una figura dominada por el signo de la ambigüedad.

En este mismo sentido, Néstor García Canclini (1999b: 32) escribe: “con la expansión global de los imaginarios se han incorporado a nuestro horizonte culturas que sentíamos hasta hace pocas décadas ajenas a nuestra existencia” En Occidente, sólo algunos comerciantes, artistas, religiosos, investigadores y aventureros se habían interesado al comenzar el siglo pasado por los modos de vida de Oriente. Como señalaba Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966, 1986: 4), Oriente para Occidente constituía una patria mítica, “una región precisa cuyo solo nombre” constituía “una gran reserva de utopías”. Ulf Hannerz (1996, 1998: 18), refiriéndose a sus inicios en la antropología en los años sesenta, expresa que era una disciplina que “forzaba” a tener un “interés por continentes exóticos como África”; se suponía que si uno se mantenía en esos sitios durante un tiempo suficiente, acabaría “en un pueblo lejano de otro continente tratando de dar sentido a una parcela de la vida de aquel lugar”. El mundo, para los antropólogos, “parecía estar hecho de innumerables entidades delimitadas, más o menos locales; una especie de mosaico global”.

En la actualidad, India, Japón o Hong Kong se han vuelto destinos turísticos, campo de inversiones y de viajes comerciales para millones de occidentales. En América Latina y en Estados Unidos las religiones orientales, por su parte, se han expandido exponencialmente.

Ulf Hannerz (*ibidem*, 27- 28) cita como característica actual la inexistencia del otro como algo distante, al señalar que “no hay ‘Hombre primitivo’”, sino una mezcla y “un continuum de compromisos directos y negociados”.

James Clifford (1988, 1995: 29), expresa que este siglo ha experimentado una drástica expansión de la movilidad “incluyendo el turismo, el trabajo migratorio, la inmigración y el crecimiento urbano”. Cada vez se incrementa más el número de personas que viajan con la ayuda del tránsito masivo, los automóviles y los aviones. Poblaciones extranjeras se encuentran en las ciudades de los seis continentes, mezclándose casi siempre en modas parciales y específicas. Lo exótico está incómodamente cerca. “Recíprocamente, no parecen quedar lugares distintos en el planeta donde no se pueda sentir la

presencia de los productos, los medios y el poder ‘modernos’. La vieja topografía y las experiencias de viaje” han estallado. Ya no nos alejamos de casa seguros de encontrar algo radicalmente nuevo, otro tiempo, otro espacio. Los movimientos migratorios están cambiando radicalmente las cartografías de las ciudades. A esto se le suma la importancia que han adquirido los medios de comunicación en la consideración simbólica que los ciudadanos tienen sobre los relatos de sus propias ciudades. En palabras de Jesús Martín Barbero (2000b: 27), la televisión es el ágora contemporánea. “La relación de la gente con la ciudad, el país y el mundo, se da a través de los medios: la televisión es la ciudad virtual”.

La arquitectura que hoy domina es la de las grandes pantallas, mientras que los espacios de circulación, ventilación y conexión efímera eliminan todo residuo de escena pública. Hay que tener en cuenta que las ciudades han crecido exponencialmente y han dado paso a las megaciudades. Mientras, los Estados- nación se desintegran cada vez más globalizándose en uniones monetarias o culturales. La figura del ciudadano se difumina y aparecen nuevos agenciamientos, formados por consumidores, turistas o inmigrantes. De esa forma, los imaginarios que construían identidades estáticas y sustanciales se ven ante la encrucijada de que no existen posibilidades únicas de identificarse ni con un barrio, una ciudad o un país. La identificación es múltiple. Si a esto le sumamos que los medios de comunicación nos permiten identificarnos con naciones que se encuentran en otra parte, la situación para el análisis y la investigación se complica aún más. Las ciudades se construyen en la inmaterialidad de la virtualidad y cada día es más difícil ubicar poblaciones autóctonas debido a que se están conformando nuevos procesos de subjetivación en la multilocalización.

Los estudios sobre migraciones, transculturación y otras experiencias interculturales están llenos de relatos de desgarramientos y conflictos, fronteras que se renuevan y anhelos de restaurar unidades nacionales, étnicas o familias perdidas, es decir, están cargados de intensidades y memorias. Se construyen como pliegues que, al desplegarse, nos sorprenden con nuevos mapas donde no sabemos como localizarnos.

Así las cosas, planteamos en este ensayo desarticular el concepto de identidad, una noción cerrada, sustancial y esencialista; en beneficio de las identificaciones heterogéneas y múltiples. Las ciudades contemporáneas nos

ubican ante la difícil decisión de cambiar permanentemente nuestra ubicación en el mundo y de adquirir múltiples identificaciones. Mark Poster (1990: 74) se pregunta:

Si puedo hablar desde California con un amigo que está en París, directamente o mediante correo electrónico; si puedo ser testigo de acontecimientos políticos que ocurren en cualquier lugar del mundo sin moverme de mi casa; si una base de datos situada en un lugar remoto tiene registrado mi currículum y puede informar a las agencias gubernamentales que toman decisiones que afectan a mi vida sin que yo pueda tener cabal conocimiento de ello; si puedo hacer compras desde mi casa utilizando la televisión y el ordenador; entonces, ¿dónde estoy y quién soy?

Las crecientes interconexiones a larga distancia acortan las distancias entre los continentes. Se renuevan las formas de inmiscuirse en el entorno de otras personas, desde las guerras o invasiones a países del tercer mundo, desde la destrucción de las selvas tropicales hasta la invasión intercontinental de los desechos tóxicos o el ascenso global de la temperatura del planeta. También biopolíticamente se inmiscuyen en los cuerpos con la creciente transnacionalización de los órganos destinados a los trasplantes con fines médicos o delictivos. “Algunas personas cuyos antepasados vivían a miles de kilómetros unos de otros” y que apenas se conocían, ahora tienen un contacto y se hacen presentes unas a otras como si estuvieran juntas. Y, si no lo están la diversidad de los medios tecnológicos permiten que dialoguen entre ellos sin que las distancias les importen mucho (Hannerz, 1995, 1996: 34). Los movimientos de seres humanos, significados y sentidos, así como el incremento de la pobreza y de las desigualdades sociales, que se vehiculizan a través de los medios de comunicación, convierten a este momento histórico en inédito. Aunque las personas se han movido de un lado a otro a lo largo de la historia, el cambio que se produce hoy día es el incremento de los viajes a largas distancias en tiempos impensables en otras épocas. Por otro lado, las pantallas televisivas muestran escenarios localizados en sitios lejanos y las redes informáticas ponen en contacto instantáneamente a personas que se encuentran ubicadas en lugares distantes. Es decir, los medios de comunicación desterritorializan permanentemente el territorio.

Ante este panorama, hay que tener en cuenta que hoy no es posible considerar los emplazamientos como tiempos y espacios estáticos, sedentarios,

sino como desplazamientos que borran fronteras, límites o cualquier demarcación territorial. Es un modelo ambulante que en su proceso de desterritorialización constituye y amplía el territorio

Las ciudades contemporáneas son desterritorializadas y vueltas a territorializar permanentemente, sin posibilidades que esos movimientos se establezcan, por los barrios universitarios, las chavolas, las pantallas de publicidad transnacional que se ubican en las grandes ciudades, las micro-ciudades que se encuentran dentro de las ciudades que extienden los límites de éstas hasta límites imposibles de demarcar.

También se observan otros dos movimientos complementarios: los de pliegue y despliegue. La diferencia del pliegue y del despliegue, con referencia a la territorialización y a la desterritorialización, es simbólica, ya que el pliegue y el despliegue son movimientos cartográficos o simulacros del territorio y de la desterritorialización. Los movimientos de pliegue y despliegue son construcciones, hojaldres que no tienen origen ni final; asimismo, son impuros.

Las características del pliegue son: la curvatura, el redondeado de los ángulos y la evitación de lo rectilíneo. Se constituye de una forma turbulenta que siempre se nutre de nuevas turbulencias y sólo acaba como la espuma de una ola. O sea, nos encontramos con una materia que desborda al espacio.

Para Manuel Ángel Vázquez Medel (2003: 11): “cada uno de nosotros tiene su propio plexo: desde el nos desplegamos o nos replegamos”. Gilles Deleuze (1988, 1999: 14), por su parte, considera que “al dividirse sin cesar las partes de la materia, forman pequeños torbellinos en un torbellino, y en éstos otros todavía más pequeños, y otros todavía en los intervalos cóncavos de los torbellinos que tocan”. Por lo tanto, siempre hay un pliegue en el pliegue. “El despliegue no es pues lo contrario del pliegue sino que sigue el pliegue hasta otro pliegue”.

Tenemos, por lo tanto, dos movimientos: el de desplegar, que implica aumentar, crecer, y el de plegar, que consiste en disminuir, reducir, entrar en la profundidad del mundo.

El pliegue, por lo tanto, es la cartografía, el mapa que se dibuja y vuelve a desterritorializar el territorio. Como decíamos, los mapas ya no contienen a las ciudades como ingenuamente se creía cuando reinaba la representación

mimética.

Lo que llamamos un “mapa” o, incluso, un “diagrama” es un conjunto de líneas diversas que funcionan al mismo tiempo (las líneas de la mano dibujan un mapa). Hay, en efecto, líneas de muy diversos tipos, en el arte y también en la sociedad o en una persona (...) Por ello, cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama. Lo interesante de una persona son las líneas que la componen, o las líneas que ella compone, que toma prestadas o que crea (Gilles Deleuze, 1990, 1996: 55).

Estos movimientos o desplazamientos no permiten estabilizar la identidad, por ello frente al orden que clava cada persona y cada cosa en su lugar, propia de cierta modernidad, planteamos –siguiendo a Félix Guattari– “la transversalidad” (1992). Es decir, la comunicación en todas las direcciones y en todos los sentidos posibles (Ibáñez, 1990: 12). Michel Maffesoli (1988, 1990: 151) se refiere en *El tiempo de las tribus, el declive del individualismo en las sociedades de masas*, a la mirada transversal, y Guattari (1992, 1996: 38), por su parte, considera la transversalidad como los flujos lingüísticos y maquínicos que se desarrollan a partir de materias “no semióticamente formadas”, recogiendo la expresión de Hjelmslev. Esto es, la conformación transversal de la subjetividad maquínica está compuesta por heterogeneidades múltiples; asimismo, tiene un carácter colectivo, multi-componencial y entraña dimensiones incorporales. De esa forma, las personas se hallan envueltas en varias identificaciones transversales colectivas o, mejor dicho, se encuentran situadas en los cruces de numerosos vectores de subjetivación.

En este contexto globalizador, ese fenómeno tan difícil de definir y de ubicar como es la mundialización, ha conducido a la gente ha imaginarse de otro modo su ubicación geográfica y cultural. Si Marcel Mauss en los años 30 definía el lugar a partir de la estabilidad espacio-temporal, hoy en día las ciudades, y sobre todo las megaciudades, vuelven intrigante la relación entre el individuo, la sociedad y el lugar geográfico. Se desdibuja y se vuelve incierto lo que antes se entendía por lugar, es decir, aquel sitio de relación, identidad e historia. Actualmente, estos conceptos no son áreas delimitadas y homogéneas, sino espacios acelerados de circulación en los cuales las identificaciones y los sentimientos de pertenencia se forman con recursos materiales y simbólicos de origen local, nacional y transnacional. Siguiendo este camino, nos encontramos

frente a dos términos contemporáneos de suma importancia: la glocalización y los no lugares.

La glocalización es una 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 –que ha 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.

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 (1999b: 148): “son los artistas, críticos, galerías o museógrafos que combinan lo local con lo global, los locales, que integran rasgos de diversas culturas, quienes desempeñan papeles protagónicos”.

Manuel Castells menciona a los movimientos urbanos como fuentes cruciales de resistencia a la lógica unilateral de la globalización. La paradoja de la glocalización, que menciona con acierto Castells, es que surgen permanentemente reacciones locales en un mundo estructurado cada vez más por procesos globales.

También hay que mencionar a los no-lugares, en el sentido de Marc Augé, que han ocupado los tradicionales lugares habitables de las ciudades. Los no-lugares 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, 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 (1976, 1997: 28), 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...”.

Castells (1997a, 1998: 148) aporta el concepto espacio de flujos que es un no lugar, que organiza la simultaneidad de las prácticas sociales a distancia por medio de las telecomunicaciones y los sistemas de información. “Lo que distingue a la nueva estructura social, la sociedad red, es que la mayoría de los procesos dominantes, que concentran poder, riqueza e información, se organizan en el espacio de los flujos”. Maffesoli (1988), por su parte, utiliza la metáfora del fractal, es decir, esos objetos autosemejantes que tienen las mismas formas a todas las escalas. Incorpora también la red de redes, como objeto fractal que, en lugar de ser un espacio lineal y extrínseco, “como en la modernidad, es ‘areolario’ e intrínseco (el espacio de la intensidad frente al de la extensión). La línea es una secuencia de puntos, el área un entorno”. Persona y red son “máscaras” de otras personas del entorno “conjugando atracciones y repulsiones, consenso y disenso (que, al fin y al cabo, son dos modos de sentir). Los nudos de la red no son puntos (individuos) sino áreas (tribus)” (Ibáñez, 1990: 18).

Hannerz (1996, 1998: 21), para referirse a este momento histórico, toma de Kroeber el término griego del *oikumene* (*ecumene*). “El ecumene, el mundo habitado tal como entonces lo entendían los griegos, se extendía desde Gribaltar hacia India y China, un país del que tenían una idea poco precisa”. Hoy la unidad es más amplia, ya que abarca más espacio, pero paradójicamente es más pequeña, si consideramos las conexiones y las vías de acceso al mundo. Kroeber, en 1945, en una conferencia en el Royal Anthropological Institute de Londres dentro del Huxley Memorial, sostuvo que el ecumene no es más que una forma de designar un entramado de hechos y productos que son significativos tanto para el historiador de la cultura como para el antropólogo teórico. De esta manera Hannerz, elige este término para referirse a la interconexión en el mundo, mediante interacciones, intercambios y desarrollos derivados que afectan radicalmente a la organización de la cultura. “Por tanto, es en este ecumene global donde Ben hace de Kung Fu en Kafanchan, donde una fatwa de Teherán se convierte en una consigna que se corea en voz alta en las calles de Manhattan, y donde una persona de un pueblo del sur de Suecia resulta ser un profesor de Comunicación Intercultural” (*ibidem*).

Pero no hay que celebrar tan ruidosamente todos estos movimientos

(emplazamientos-desplazamientos; territorialización-desterritorialización; pliegue-despliegue), porque, en lugar de habilitar identidades abiertas y flexibles o identificaciones (como preferimos denominarlas), las identidades, en muchos sitios, tienden a atrincherarse en sí mismas en una posición de antimodernidad a ultranza. “Si lo que constituye la fuerza del desarrollo es la capacidad de las sociedades de actuar” sobre sí mismas y de modificar el curso de los acontecimientos y los procesos, “hoy resulta imposible enfrentar los retos de la globalización sin potenciar los diversos sustratos culturales de cada país y el mundo” (Calderón en Martín Barbero, 2000: 34). Porque la forma “globalizada que hoy asume la modernización choca y exacerba las identidades generando tendencias fundamentalistas y sectarias frente a las cuales es necesario actuar introduciendo, como ingrediente clave del desarrollo”, la formación de las identificaciones culturales no estáticas, ni dogmáticas, sino que asuman las continuas transformaciones y su historicidad como parte de la “construcción de una modernidad ‘sustantiva’”, que no se reduzca a procesos de “racionalidad instrumental, eficacia productiva y unificación por la sola vía del consumo”.

Rizoma III



“LOS PRODUCTOS PUROS SE HAN VUELTO LOCOS”
Mezclas culturales, feminismos y diferencias coloniales

3.1.- Escenarios intermedios (*in-between*), semiosis ilimitada y nomadismo. Argumentos para superar el colonialismo epistemológico

“Mapa de velocidades y de lentitudes que tienen en común el crecer por el medio, el estar siempre entre; que tienen en común lo imperceptible...”

G. Deleuze y C. Parnet

“Este lugar (simbólico) intermedio es el espacio del poema”

J. Talens

En los capítulos anteriores propusimos, como mecanismos para enfrentarse a la colonización epistemológica y a las actuales dominaciones del capital imperial, la antropofagia simbólica como invitación a la trasgresión y como pensamiento que se produce y autoproduce (autopoiesis) en el ENTRE mestizo e híbrido y se enfrenta a los estabilizados poderes sedentarios desde el nomadismo rizomático, sin jerarquías, ni dominaciones económicas, ni culturales. Denunciamos, asimismo, la alianza del capital económico con el poder patriarcal, blanco y occidental, que, desde la modernidad, y mutándose históricamente, se convierte en la posmodernidad en un mecanismo de dominación cultural y estética, porque el capitalismo tardío se presenta en los aparatos televisivos y en las nuevas redes simuladas informáticas, y ya no en las instituciones disciplinarias, de esa forma se ha diseminado y se hace más complicada su ubicación. Entre las alternativas a esos poderes, planteamos, además de la antropofagia, lo matrístico como un devenir hombre-mujer, naturaleza-humanidad, para producir nuevas subjetivaciones impuras y liberadoras; los rizomas nómadas conformados por los inmigrantes, sectores subalternos, transhumantes que rechazan lo establecido y están siempre dispuestos a cambiar las estrategias liberadoras y la transculturalidad como un ir más allá de los límites trazados por los sistemas- mundo- colonizadores y actualmente por el capitalismo tardío contemporáneo.

En este capítulo nos extenderemos en el diagnóstico sobre las mezclas culturales, como características destacables de esta compleja contemporaneidad, y propondremos otros contra-pensamientos o caos-pensamiento que se enfrentan a los sistemas- pensamiento o pensamientos de orden (cosmos-pensamientos).

La dominación epistemológica colonial -expresada, en muchas ocasiones, en forma de código binario- insiste en construir el pensamiento occidental desde la lógica de Mismos y Otros, ellos y ellas, significado y significante, blanco y negro, Oriente y Occidente, fórmulas canonizadas que no permiten, debido a sus instaurados sistemas de control, sacar a flote nuevas opciones que brotan de la relación entre ambos, entre ese uno y ese otro o, incluso, de las relaciones que puedan surgir con otros desconocidos que no participan en esta posición biunívoca, quedando automáticamente marginados o siendo expulsados de la civilización.

Frente a estos pensamientos dicotómicos, una de las alternativas surgidas en el campo de la teoría fue la inauguración del denominado: análisis del discurso de la diferencia colonial o, sencillamente, teoría poscolonial, que trató de dar un vuelco a dicha postura homogénea al cuestionar, profundamente, la configuración Oriente y Occidente y los posibles intersticios existentes entre Mismos y Otros.

Proveniente de las universidades de Estados Unidos, a fines de la década de los setenta, Edward Said (1978) publicó el libro *Orientalismo*¹ en el que propone, desde su particular lectura, un constructo teórico-práctico a partir de las representaciones que Europa -y posteriormente Estados Unidos- han elaborado de un Oriente sumiso a éstos y de las interrelaciones estipuladas bajo las normas e intereses de la colonizadora Europa occidental. “¿Cómo hacer para que el polo Oriente no sea un fantasma, que reactive de otra forma todos los fascismos, también todos los folklores, yoga, zen y kárate?” se cuestionan, oportunamente, Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980, 2000: 384).

Las imágenes producidas en torno a Oriente han sido de gran conveniencia para que Occidente consolide su identidad definiendo lo Otro como una forma menor y deplorable. Es una manipulación por parte de la cultura europea para situar política, sociológica, militar e ideológicamente a la diferencia subordinada. La pregunta no puede quedar fuera de esta reflexión:

¿Es necesario -si se nos perdona el juego de palabras- orientar a Oriente o es, definitivamente, Occidente quien debe orientarse? En consecuencia y debido al orientalismo, la Otra cultura no posee una autonomía de estudio y, por lo mismo, carece de una libertad de pensamiento o acción, ya que siempre está supeditada a las interpretaciones que de éste hace la Europa dominadora. “Por consiguiente, en la misma medida en que lo es el propio Occidente, Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente” (Said, 1978, 1990: 23).

Michael Hardt y Antonio Negri, en *Imperio* (2000, 2002: 131), aseguran que los pensamientos poscoloniales se oponen a la lógica binaria y entregan interesantes herramientas para luchar contra los discursos modernos del patriarcado, el colonialismo y el racismo. “En el contexto de las teorías posmodernas, la hibridación y las ambivalencias de nuestras culturas y nuestros sentidos de pertenencia parecen desafiar la lógica binaria de sí mismo y el Otro que sustenta las construcciones colonialistas”².

A partir de este diagnóstico, la idea del presente capítulo es escribir desde un espacio intermedio, desde esa “Y” que busca marcar las diferencias entre lo definido por un sistema cerrado y universalista que enfrenta a lo Uno (Occidente) con lo Otro (Oriente). Opciones híbridas que nos inviten a desterrar el pensamiento binario que proviene de lo instaurado y de lo que conocemos bajo la calificación de sentido común. Así lo establece, desde su punto de vista, Pierre Bourdieu (1994, 1997: 15): “El modo de pensamiento sustancialista que es el del sentido común -y del racismo- (...) conduce a los mismos errores en la comparación ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad”.

El discurso binario se ha referido constantemente al buen sentido, al sentido recto, y ha rechazado al sinsentido, encuadrando y enfrentando cada uno de éstos en el marco de lo “verdadero” y de lo “falso”, respectivamente. La enseñanza de Occidente nos compromete con un único pensamiento de sistema que se encaja en esta máxima absoluta de ambición: lo previsible y lo ordenado que diferencia siempre lo bueno de lo malo. “Todos los pensamientos de sistema propenden hacia la predecibilidad” (Glissant, 1996, 2002: 85). Por esto, Édouard Glissant defiende la necesidad de profundizar en los comportamientos

impredecibles de las relaciones entre culturas y plantea los vínculos que éstas tienen con los factores erráticos y caóticos de dichos sistemas deterministas. Los sistemas con sólo dos opciones, contrapuestos a los desordenados (aunque traten de ordenarlos) flujos migratorios de la actualidad, difícilmente pueden tornarse erráticos. “Pero cuando las variables se multiplican (...) la impredecibilidad se confirma. Y lo que digo es que, hoy en día, las relaciones entre culturas del mundo son impredecibles” (*Ibidem*).

El dictamen fue claro y preciso: traducir las imágenes de nuestros pensamientos en virtud de normas y reglas establecidas que no pueden escaparse de esos definidos y estrechos límites. Un punto de vista positivo aboga por lo que se entiende como sentido común y buen sentido, mientras que un punto de vista negativo relaciona lo políticamente incorrecto con las producciones de sentidos abiertas y transculturales que desobedezcan el orden convenido por el sentido común y habiliten espacios intermedios. Homi Bhabha (1994: 4) a partir de las propuestas de Renée Green, utiliza la arquitectura como ejemplo para hacer asociaciones entre ciertas divisiones binarias como alto y bajo, cielo e infierno.

The stairwell as liminal space, in-between the designations of identity, becomes the process of symbolic interaction, the connective tissue that constructs the difference between upper and lower, black and white. The hither and thither of the stairwell, the temporal movement and passage that it allows, prevents identities at either end of it from settling into primordial polarities³.

Pero, a pesar de los esfuerzos por encubrirlos, contenerlos y no darles rienda suelta, existen, como ya los anunciamos, intermedios que esbozan lo impredecible: ENTRES (*In-between*) -como nos sugiere en la cita anterior Homi K. Bhabha (1994)- puestos en juego por líneas de fuga (Deleuze y Guattari, 1976) que se emancipan de estas construcciones binarias y consiguen habilitar un ejercicio múltiple y heterogéneo. Así lo plantea Claire Parnet en sus diálogos con Gilles Deleuze (1977, 1997: 41): “Y aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro, sino que constituye precisamente la multiplicidad”.

Esta Y la encontramos, en muchas ocasiones, dislocando a las estructuras binarias: por ejemplo aproximándonos a los estudios de género, y como lo

desarrollamos en el capítulo anterior, en las conversaciones matrísticas que recupera Humberto Maturana (1993) al analizar las sociedades prepatriarcales, patriarcales y su varonil soberanía frente la diferencia que supone la mujer. Las conversaciones matrísticas son conciliadoras y proponen la existencia de un entre en oposición a lo masculino vencedor y lo femenino vencido.

El patriarcado –como construcción binaria: hombre- mujer, esto es, identidad-alteridad- o, también formulado como reificación identitaria, no es un fenómeno nuevo, por ejemplo puede leerse en *El Banquete* de Platón:

Al principio hubo tres clases de hombres: los dos sexos que subsisten hoy día y un tercero compuesto de estos dos y que ha sido destruido y del cual sólo queda el nombre. Este animal formaba una especie particular que se llamaba andrógino porque reunía al sexo masculino y al femenino, pero ya no existe y su nombre es un oprobio (Aristófanes en Platón, 1938a, 1988: 239- 240).

Un hecho particular que nos recuerda la presencia de restos binarios en nuestras sociedades y que, al mismo tiempo y paradójicamente, logra escaparse de ellos es el caso de Georgina (George) Beyer. La sentencia “Maorí, transexual y mujer. Tres desventajas para vivir en casi cualquier parte del planeta” (De la Fuente, 2002: 26) nos muestra la crónica periodística sobre esta personalidad intermedia que, durante mucho tiempo, fue rechazada por los estamentos patriarcales que no la concebían en sus discursos de poder. Para sobrevivir, esta neozelandesa tuvo que dedicarse cinco años a la prostitución y al stripper hasta que -en un acto trasgresor a las reglas establecidas y como consecuencia de las nuevas estrategias ENTRE que se están habilitando- fue aceptada como líder en su comunidad vecinal y, acto seguido, el Partido Laborista la invitó a participar en política. Actualmente, tras ser reelegida en julio de este año, Georgina es un ejemplo de intermediación ejerciendo como diputada en el Congreso Nacional de su país. “Yo he llegado al parlamento a pesar de ser transexual, no por serlo” (Beyer en De la Fuente, 2002: 26).

Otro caso intermedio -que nos interesa, principalmente, por los incontrolados movimientos migratorios de las últimas décadas- lo encontramos en los escenarios híbridos que se multiplican al vincularse entre sí individuos de las más disímiles culturas: diferencias acentuadas en nuestros días como consecuencia de los procesos migratorios que presenciamos diariamente en los

medios de comunicación y que, a su vez, son controlados por normas drásticas y exigentes surgidas, sobre todo, a raíz de los asfixiantes enfrentamientos del Norte contra el Sur. Ante esto, no podemos dejar de mencionar la propuesta realizada, en la cumbre de mandatarios europeos celebrada en Sevilla (21-22-23 de julio), de los presidentes Aznar, Berlusconi y Blair al querer sancionar o castigar a los países de África o América Latina que no controlen los flujos de migración, considerada despectivamente “ilegal”, hacia la Comunidad Europea.

Actúan como grupo establecido frente a los recién llegados, que están invadiendo su territorio. A cualquier nuevo pasajero lo consideran un intruso. Su actitud es la de aborígenes que reivindican la totalidad del espacio disponible. Una concepción que escapa a toda explicación racional. Y que, sin embargo, está hondamente arraigada (Enzensberger, 1992, 2002: 13).

A pesar de los trasnochados controles que se tratan de imponer, Édouard Glissant (1996) señala que el mundo se criolliza⁴ por el incremento de los contactos culturales que se producen en las zonas de intersecciones. Para definir a esta criollización contemporánea, este autor toma como referencia los estudios de Darcy Ribeiro (1985), quien distingue en las Américas entre “Los Pueblos Testimonio”, “Los Pueblos Nuevos” y “Los Pueblos Transplantados”. Los primeros, por su parte, se clasifican en mesoamericanos y andinos; los segundos en brasileños, grancolombianos, antillanos y chilenos y los terceros en angloamericanos y rioplatenses. Esta clasificación de Ribeiro, Édouard Glissant (1986, 2002: 18) para su reflexión la reduce a cuatro tipologías: Mesoamérica, Euroamérica y Neoamérica, a la que suma un cuarto grupo que es el “de los desplazados haitianos y cubanos en los *boat people*”, es decir, los refugiados que huyen en barco.

Si nos detenemos en cada una de las clasificaciones planteadas por Édouard Glissant nos encontramos con que la Mesoamérica es aquella de los pueblos que siempre han estado allí y que Glissant denomina pueblos testigos, tomando como referencia “los pueblos testimonio” de Darcy Ribeiro⁵; la Euroamérica que es la América de los migrantes europeos que han logrado conservar sus costumbres y tradiciones y la Neoamérica que es la América de la criollización. Esta división -parafraseando a Glissant- vence las fronteras y

permite la superposición entre la Meso-Euro y Neoamérica.

Pero, aún así, lo que predomina en esa relación es que cada vez más la Neoamérica, vale decir, la América de la criollización, al mismo tiempo que sigue tomando prestados elementos de la Mesoamérica y de la Euroamérica, tiende a influir en esas dos formas de la división americana. Y lo más sugestivo en el fenómeno de la criollización, en el fenómeno constitutivo de la Neoamérica, es que el poblamiento de esta Neoamérica es muy particular.

En él prevalece África (Glissant, 1996, 2002: 16).

Este componente africano de la criollización a la que se refiere Édouard Glissant es muy destacable porque así como Criollo en Sudamérica se aplica sólo a los descendientes de europeo y nativo, en el Caribe son tanto los de origen europeo como los que tienen vínculos con la migración africana. Asimismo, en este último caso, se refiere a la lengua mezclada que hablaban. A este tipo de criollización es a la que se refiere Édouard Glissant. Para Walter Dignolo (2000, 2003: 399): “una vez que la ‘criollidad’ de la lengua comenzó a extenderse al campo de la cultura y el conocimiento, prevaleció sobre la definición anterior de criollidad/mestizaje basada en configuraciones biológicas”. El estudio de Glissant nos permite, entre otras cosas destacables, cuestionar la epistemología occidental, blanca y masculina y reivindicar los estudios mezclados e impuros, incorporando el componente africano que tiene la criollización.

Por otro lado, Édouard Glissant marca una importante diferencia entre el mar Mediterráneo y el mar Caribe. Dicho autor sostiene que el segundo es un mar abierto, en cambio, el Mediterráneo es un mar que concentra y controla. Precisa que las grandes civilizaciones y religiones monoteístas han nacido en la cuenca de este mar europeo y, por lo mismo, se han caracterizado por dirigir sus pensamientos hacia la univocidad. Por otra parte, el mar Caribe difracta y estimula la diferencia, es un mar de encrucijadas, de tránsito, de travesías, de encuentros e implicaciones. Es un intermedio activado a través de líneas de fuga donde coinciden manifestaciones culturales que provienen de latitudes completamente distintas y que, gracias a su imbricación y confusión, logran criollizarse⁶.

La tesis que sostiene Édouard Glissant (1996, 2002: 17- 18) es que el mundo se criolliza “o, lo que es lo mismo, que las culturas del mundo, en contacto

instantáneo y absolutamente conscientes, se alteran mutuamente por medio de intercambios, de colisiones irremisibles y de guerras sin piedad”, aunque también por medio de progresos de conciencia y de esperanza que lo autorizan a afirmar a este autor “que las distintas humanidades actuales se despojan con dificultad de aquello en lo que han insistido desde antiguo, a saber: el hecho de que la identidad de un individuo no tiene vigencia ni reconocimiento salvo que sea exclusiva respecto de la de todos los demás individuos”.

La dispersión de híbridos que se puede atribuir, de acuerdo con Glissant, a este juego de criollización, a esta mezcla e intercambio entre las más diversas manifestaciones, está modificando, cada vez más, tanto nuestra forma de pensar, como nuestra forma de producir sentidos. Así lo expresa Irene Machado (2001: 20) al señalar que “una vez más las manifestaciones contemporáneas luchan por revertir el cuadro polarizado de la topografía binaria, gana cada vez más propiedad la idea de que, en la fase actual de la cultura, no existen fronteras”. La clausura de las fronteras habilita la convivencia entre culturas heterogéneas y refuerza la idea de que el hibridismo es un fenómeno que se ha potenciado en nuestros tiempos.

Como se puede apreciar, lo que nos interesa es escudriñar esas grietas, esos intervalos emancipadores, y acercarnos a una propuesta que permita deshacer, desde dentro, las máquinas binarias. Nuestro propósito es presentar, a partir de una lectura que intervenga en los límites y las fronteras, una alternativa que nos incite a proyectar una estrategia intercultural de comunicación que deconstruya la relación Mismo y Otro y examine ese ENTRE (*in-between*) que mencionábamos anteriormente. “This interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy...” (Bhabha, 1994: 4)⁷. Así, también, lo corroboramos con estas sugerentes palabras de Gilles Deleuze (1985, 1996: 240): “(...) 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”.

Pero, ante tales estrategias, consideramos oportuno apreciar que el gran descubrimiento no fue solamente el percatarse de la existencia de culturas (escrituras) híbridas, sino -después de asumir dicha mixtura- el buscar alternativas y desarrollar proyectos teórico-prácticos que posibilitaron analizar

y trabajar lo heterogéneo con sus impredecibles dinámicas y sus inestables expansiones. Machado define lo anterior bajo la noción de liminalidad y la emplea a partir del crítico mexicano Lauro Zavala (1983): “Para él, -sostiene Machado- la liminalidad define la condición paradójica y potencialmente productiva de manifestaciones culturales situadas entre dos o más esferas, ignorando separaciones y jerarquías” (2001: 29). Por su parte, Francisco Sierra (2001: 139) indica que un pensamiento teórico de la comunicación implica, hoy en día, proyectar dinámicas migratorias, dislocadas, heterogéneas “del vivir y vagar humanos en la contemporaneidad cultural discontinua que vivimos”.

Como proposición teórica para abordar los espacios “liminales”, esbozamos, como lo elucidamos en el capítulo primero, una lectura antropófaga simbólica, es decir, un conjunto de fenómenos de engullición que se desenvuelven en un campo intelectual en el que -por medio de la masiva deglución de signos entre unos y otros- vamos engordando y engrosando nuestros espacios intermedios y, por ende, las capacidades de quienes ejecutan el acto o los actos de interpretar. Tratamos de lograr con esto una digestión que nos incite a producir sentidos que superen los dictámenes binarios propuestos e impuestos por el sentido común.

Ya que el sentido nunca está solamente en uno de los dos términos de una dualidad que opone las cosas y las proposiciones, los sustantivos y los verbos, las designaciones y las expresiones, ya que es también la frontera, el filo o la articulación de la diferencia entre los dos, ya que dispone de una impenetrabilidad que le es propia y en la que se refleja, debe desarrollarse en sí misma una serie de paradojas, esta vez interiores (Deleuze, 1969, 1989: 50).

Asimismo, Machado sugiere una relectura del concepto de frontera fuera de los límites occidentales y busca opciones para poder comprenderla en el ámbito de las culturas (escrituras) híbridas: acciones interculturales que se han alimentado bajo el seno de los nuevos tiempos y que no logran congeniar, siquiera, con los restos de una añeja modernidad tardía y desgastada o de una posmodernidad soberana que suple el paradigma y el dominio moderno, como defienden Hardt y Negri (2000, 2002). Como ya lo precisamos, tradicionalmente, la caída de las fronteras se ha relacionado con los encuentros entre Mismos y Otros y, por lo tanto, el hibridismo se ha entendido como

choque entre una cultura moderna y otra primitiva y/o colonial, “(...) la cultura del vencedor tiene valor de ley natural, en relación con la cual la cultura del vencido puede ser considerada anomalía” (Machado, 2001: 25).

No obstante, Walter Mignolo (2000, 2003), al igual que Machado, se aleja de esa concepción de la frontera como límite, separación o división entre la identidad y la alteridad, y concibe un pensamiento fronterizo con fronteras flexibilizadas por los intercambios de artefactos simbólicos. Las fronteras de ese pensamiento no son rígidas, sino nuevos lugares de enunciación. También se relacionan con las teorías del filósofo marroquí Khatibi y su pensamiento otro que implica una redistribución de la geopolítica del conocimiento, tal como ha sido organizado tanto por parte del occidentalismo (como imaginario englobador y como autodefinición del “sistema mundo- moderno”) como del orientalismo (una instancia particular en la que se ubica la diferencia de lo mismo), así como por los estudios de área y el triunfo de las ciencias sociales en la geopolítica del conocimiento. Implica, además (y eso lo distingue de la deconstrucción, por ejemplo), un esfuerzo para escapar del dominio de la metafísica occidental y su equivalente teológico del pensamiento islámico. “Un pensamiento otro” se ubica en todos esos sitios y en ninguno de ellos, es un territorio de fronteras invisibles; un no-lugar de traducciones, “un pensar en lenguas”, según Khatibi, donde todos somos bilingües, o multilingües, como le gusta decir a Glissant. Extranjeros en nuestra propia lengua. Un pensamiento del entre, que como señala Gilles Deleuze, implica “la impotencia para pensar el todo como para pensarse a sí mismo, pensamiento siempre petrificado, dislocado, derrumbado” (1985, 1996: 240). En esa misma línea, Walter Mignolo (2000, 2003: 305) plantea el bilenguaje como una cuestión política y no gramatical. Como en el caso de Gloria Anzaldúa, que mezcla el español, el inglés y el chicano pero sin que ninguno de ellos mantenga su pureza. El lenguajeo es un intermedio que se mantiene entre el habla y la escritura, una manera de pensar fronteriza más que en enunciados nacionales (al estilo de las lenguas imperialistas como el inglés, el francés o el alemán).

La escritora chicana Gloria Anzaldúa, ha articulado una poderosa estética alternativa y una hermenéutica política situándose en el cruce las tres tradiciones: hispano- americana, nahualt y anglo- americana. Explica su libro *Borderlands/ La frontera* con las siguientes palabras:

*The switching of “codes” in this book from English to Castillian Spanish to the North Mexican dialect to Tex- Mex to a sprinkling of Nahuatl to a mixture of all of these reflects my language, a new language –the language of the Borderlands (...) Today we ask to be met halfway. This book is our invitation to you –from the new mestizas.*⁸

Ese propósito es el que compartimos en este ensayo, concebir la frontera desde diseños que se alejan de la topografía binaria, como potencia híbrida que antropofágicamente permite que las culturas ingresen en un proceso de devoración mutua e ilimitada (al estilo de la semiosis ilimitada pero superándola). De esa forma, nos preguntamos junto a Machado (2001: 27): “¿Qué fue el Imperio Romano sino un híbrido de culturas y de lenguas que se entendían a pesar de todas las diferencias?”. Como podemos apreciar, el Imperio Romano no dejó de alimentarse de los nutrientes culturales que recibió de distintas fuentes que, sin duda, enriquecieron sus múltiples identidades. En resumidas cuentas, nos encontramos ante una crisis del concepto de identidad como instancia definida y estable y nos acercamos a una noción más ágil, versátil o mutante como son las subjetivaciones múltiples, híbridas, fragmentarias o, aplicando la idea de Deleuze y Guattari (1976), rizomáticas⁹.

Porque efectivamente se trata de eso, de una concepción sublime y letal que los pueblos de Europa y las culturas occidentales han vehiculado en el mundo, consistente en afirmar que cualquier identidad es radicalmente única y exclusiva. Esta visión de la identidad se opone a la noción actualmente “efectiva”, en las culturas compuestas, de la identidad como factor y como resultado de la criollización, es decir, de la identidad como rizoma (Glissant, 1996, 2002: 25).

La estrategia antropófaga que nos invita a perturbar los pensamientos establecidos tiene sus surtidores epistemológicos en la contaminación existente entre diversos signos culturales que, paso a paso, se van enriqueciendo al alimentarse e intercambiarse de y entre ellos recíprocamente. Por consiguiente, rescatamos la noción de semiosis ilimitada -recogida por Umberto Eco de Charles S. Peirce- que nos permite ejemplificar la libre producción de sentidos y escudriñar en aquellos intermedios que estimulan las “Y”. “La cadena de los interpretantes -nos dice Eco- es infinita, o al menos indefinida” (Eco, 1990, 1995: 131).

El proceso de semiosis ilimitada -que entendemos como signos que pueden circular de un nudo cualquiera a otro de forma infinita- lo vinculamos con un inquieto juego de voracidad simbólica. Es así, como llevamos al ámbito de la alimentación la proliferación de signos y la relacionamos con una estrategia de antropofagia simbólica que, debido a esta ingestión sígnica, genera una explosión de sentidos capaz de establecer diferencias que no tienen cabida en un sistema estático como pretende la máquina binaria de pensamiento.

A pesar de las ya reconocidas opciones que vislumbramos en las movedizas arenas de los hibridismos culturales, encontramos fórmulas de poder (microfísica del poder, le llamó Foucault) que, educados bajo el estricto régimen de lo dual, utilizan estos itinerarios para moldear imágenes del pensamiento. Imágenes controladoras que entregan las herramientas necesarias para mantener en boga los principios de las sociedades dominadoras. “No hay Estado que no tenga necesidad de una imagen del pensamiento que le sirva de axiomática o de máquina abstracta, y a la que le proporcionará, como contrapartida, la fuerza necesaria para funcionar” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 100).

Con respecto a las navegaciones y migraciones culturales que venimos anunciando, Francisco Sierra (2001: 136) diagnostica un dilema diverso y complejo de intercomunicación que aproxima, por su multiplicidad, a impredecibles órbitas culturales y a experiencias de carácter nomadológico. Este teórico precisa que es necesario -en contraposición a las imágenes del pensamiento (como contraimágenes si nos acercamos a las ideas deleuzianas)- reflexionar sobre el horizonte cultura desde una mirada problemática, conflictiva y dispareja desde la que se logre activar “las redes de las relaciones imbricadas en el cambio cultural que vivimos”.

Sobre esto mismo, dicho autor se refiere al orden informativo que nos proponen los medios digitales y a cómo estos tratan de augurar los contenidos impredecibles para exhibirlos de acuerdo a lineamientos que incentivan formulas precisas de identidades sedentarias (de raíz única) y no rizomáticas. Es decir, un sistema que enarbola los parámetros heredados de la modernidad y que controla todos los actos que aspiran a vulnerar unas estructuras que, como apreciamos, aún se mantienen oficial y formalmente -o, en su defecto, se han apoderado de las lecturas posmodernas- en algunos sectores de nuestras

sociedades. A modo de ejemplo, sólo nos detendremos en el magnánimo universo mediático del empresario y político Silvio Berlusconi, que maneja y domina las televisiones, tanto públicas como privadas, de Italia. Dispositivos de comunicación que abusan de las alternativas que proponen los espacios plurales, territorializándolos y, desde este estancamiento, redefiniendo ciertas interpretaciones sesgadas, veladas y limitadas que, por lo general, los individuos consumen y asumen.

Por eso, nuestro objetivo es buscar opciones, habilitar intervalos que, a partir de la liminalidad, nos permitan difundir dichas identidades fragmentarias y complejas que, por momentos, se encuentran sometidas a lecturas marginadas y que pretendemos vincular a aquellas facetas trasgresoras que, sin duda, van poco a poco agrietando la ya reconocida máquina binaria.

La crisis de la razón en nuestro tiempo es la puesta entre paréntesis del poder de representación, la conciencia de los laberintos que escapan a la horizontalidad del mapa, asumiendo de antemano la imposibilidad de cartografiar el mundo en el que vivimos con garantía de éxito (Sierra, 2001: 138).

En los años setenta, este fenómeno fue observado por Michel Foucault (1975) cuando catalogó las sociedades bajo el calificativo de disciplinarias, proponiendo identificar a los procesos de encierro y subordinación de los siglos pasados con el modelo carcelario (panóptico) de Jeremy Bentham (1784-1832). Posteriormente, y sobre las aplicaciones de Foucault, Gilles Deleuze (1993) detecta el grado de control existente en nuestras sociedades. Las sociedades de control superan a las sociedades disciplinarias y anuncian que los periodos de encierro (cárcel, hospital, fábrica, escuela, etcétera) están en crisis. “Los encierros son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto” (1990b, 1996: 279).

Asimismo, Deleuze asegura que el innovador ritmo que se proponen las sociedades de control avanza a velocidades inesperadas. “También Paul Virilio ha analizado continuamente las formas ultra-rápidas que adopta el control ‘al aire libre’ y que reemplaza a las antiguas disciplinas que actuaban en el períodos de los sistemas cerrados” (1990b, 1996: 278). Virilio (1995, 1997: 25) asevera

al respecto que la velocidad no solamente es útil para desplazarse con mayor rapidez, sino que sirve, también para ver, para escuchar, para percibir y para entender de forma más intensa el mundo actual. “Mañana servirá además para actuar a distancia, más allá del área de influencia del cuerpo humano y de su ergonomía comportamental”. Esta novedad introduce una especie de revelación cultural imprevista, un tercer tipo de intervalo que proviene del género “luz” y que, frente a las coordenadas espacio-temporales, activa una última concepción del tiempo: no estrictamente el tiempo de la sucesión cronológica, sino el de un tiempo de exposición cronoscópico de la duración de los acontecimientos a la velocidad de la luz. “El muy reciente surgimiento de un intervalo del tercer tipo señala, pues, para nosotros, un brusco salto cualitativo, una mutación profunda de la relación del hombre con el medio en que vive” (*ibidem*). A partir de esta reflexión, Virilio se refiere al ACCIDENTE DEL PRESENTE, explicándolo como la presencia no, necesariamente, de un tiempo diferido, sino de un fenómeno ultra-cronológico.

En efecto: al suplantarse en lo sucesivo el intervalo del género luz (la interfaz) a los intervalos del espacio y del tiempo, la noción de exposición suplanta, a su vez, la de la sucesión en la medición de la duración presente y de la longitud en la extensión inmediata (Virilio, 1995, 1997: 28).

Como consecuencia de lo anterior este autor presencia la cancelación del viaje, del intervalo de tiempo-espacio, y se sorprende al descubrir sólo una llegada generalizada que elimina la partida en beneficio propio del arribar. La tiranía de las distancias deja su lugar a la tiranía del tiempo real. “Una LLEGADA GENERAL que explica hoy la inaudita innovación del vehículo estático, no sólo audiovisual sino también táctil e interactivo (radio-activo, opto-activo, inter-activo...)” (*ibidem*).

Es así como Paul Virilio (1995, 1997: 39) pronostica un nuevo e inadvertido fenómeno de contaminación que afecta las coordenadas espacio-temporales. Contaminación de la velocidad, de los trayectos que propone llamar dromosférico (dromos: carrera). Sobre esto, denuncia además que la ecología no se preocupa del impacto tiempo-máquina que perjudica al medio ambiente y que se traduce en su incapacidad de tratar seriamente la cuestión del trayecto, de la trayectibilidad. “A pesar de la gran cuestión antropológica

del nomadismo y del sedentarismo (...) es poca la comprensión del carácter vectorial de la especie trashumante que somos, de su coreografía”.

Los movimientos que avanzan a pasos agigantados, debido al incremento tecnológico del control remoto y de la telepresencia a distancia, culminan en un estado de sedentarismo que vuelca los fines últimos de las estrategias intermedias, donde el control del medio ambiente supera las sociedades disciplinarias, es decir, al orden territorial y panóptico.

Sedentarismo terminal y definitivo, consecuencia práctica del advenimiento de un tercero y último horizonte de visibilidad indirecta (tras el horizonte aparente y profundo), horizonte trans-aparente, fruto de telecomunicaciones que entreabre la posibilidad inaudita de una “civilización del olvido”, sociedad de un “en directo” (live coverage) sin futuro y sin pasado, por ser extensión, sin duración, sociedad intensamente presente aquí y allá; dicho de otra manera, telepresente en el mundo entero (Virilio, 1995, 1997: 41).

La similitud desplaza a la semejanza (Foucault, 1973) y el simulacro se contagia con estas contaminaciones dromosféricas que reducen las imágenes al tamaño de una pantalla. La toma de imágenes es el alba del tiempo-luz que atrofia la movilidad y torna inútil al sujeto.

De todas formas, si en la actualidad la lingüística y la informática desempeñan con tanta facilidad un papel de represor es porque ellas mismas funcionan como máquinas binarias en esos aparatos de poder y constituyen, más que una ciencia pura de unidades lingüística y contenidos informativos abstractos, una formalización de consignas (Deleuze, 1977, 1997: 28).

Para superar esta situación, Francisco Sierra (2001: 143) propone que en los medios se actúe a la inversa y se planteen relaciones simbióticas donde prevalezca la pluralidad y se asuma la existencia y la necesidad de estudiar las sociedades complejas en las que vivimos. Por lo mismo, señala la importancia de un comunicador polivalente que sepa sondear los intermedios y entregar las herramientas necesarias para escudriñar en estos espacios liminales. En síntesis, un comunicador que potencie discursos transdisciplinarios o transculturales que nos alejen del binarismo imperativo y limitado. “El comunicador, en otras palabras, debe proporcionar herramientas y mapas de navegación, debe garantizar los medios necesarios para cartografiar el universo cultural, haciendo

factible la ‘hipertinencia informativa’” (Sierra, 2001: 143).

Es necesario inculcar y difundir dicho ENTRE (*in-between*) que funciona como vía de escape, como línea de convergencia, y el cual nos permite superar, a pesar de sus paradojas, aquellos imperialismos epistemológicos que incitan a la separación de unos y otros. En consecuencia, consideramos necesaria, la preparación de comunicadores polivalentes que sepan sortear los dispositivos de las sociedades de control y logren emprender acciones para rastrear terceros heterogéneos marginados y olvidados que puedan abrir nuevas opciones y, así, despegar de las categorías excluyentes perpetuadas en sus dicotómicos discursos de autoridad. El comunicador polivalente puede difundir estas estrategias de hibridez intercultural e intermedia.

En resumen, nuestro objetivo consiste en impulsar un proyecto antropológico simbólico que estudie las mixturas entre variadas culturas y los posibles resultados híbridos que entre éstas puedan surgir. Para así, no detenerse en la binaria lectura del Mismo y el Otro y ampliar los horizontes a terceros desconocidos que se sobrepone a las divergencias identitarias.

Podemos entender estas intersecciones partiendo de lo que Homi K. Bhabha (1994) reconoce, a partir de Fredric Jameson, como un tercer espacio (*third space*) cartografiado en virtud de una extensión de carácter internacional (mundialización) y cuya distinción es enunciada por medio de grietas intersticiales, que facultan la diferencia cultural, dilucidadas en ese ENTRE (*in-between*), movilizándolo, así, la semiosis y logrando interculturalizarla.

The pact of interpretation is never simply an act of communication between the I and the You designated in the statement. The production of meaning requires that these two places be mobilized in the passage through a Third Space, which represents both the general conditions of language and the specific implication of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot ‘in itself’ be conscious. What this unconscious relation introduces is an ambivalence in the act of interpretation (Bhabha, 1994: 36)¹⁰.

La intervención del tercer espacio destruye -aunque así no lo quiera el discurso patriarcal- el espejo de la representación enfrentándose a los discursos clásicos de la cultura occidental. Esta postura nos acerca al pensamiento del ENTRE, que desarrollamos junto con Jacques Derrida (1970), y que se

entiende como una actitud no caracterizada por una operación de unificación, sino como aquella que se desenvuelve a modo de diferenciación, donde es pertinente buscar siempre entre las dos culturas una singularidad que proponga a otro nuevo como producto de la hibridación entre unos y otros.

Terceros espacios nómadas que se ubican, por un lado, ENTRE el bosque lleno de árboles verticales y ordenados y, por otro lado, el de la agricultura con sus cuadraturas y paralelismos preestablecidos. “Pero ‘entre’ significa que el espacio liso está controlado por esos lados que lo limitan (...) pero también, por el contrario, que se vuelven contra ellos, minando por un lado el bosque, ganando por otro las tierras cultivadas...” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 388). Con esto último se anuncia la importancia y necesidad del cultivo del medio, del intermedio, frente a la opresión del árbol y la agricultura occidental.

Procesos de carácter nomadológico que se explican además a partir de lo que Deleuze y Guattari (1976) exponen como movimientos desterritorializados y de desestratificación. Movimientos activados por líneas de fugas y velocidades mesurables que impulsan lo que ellos mismos denominan agenciamientos:

Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos –a través de diferencias naturales. La única unidad del agenciamiento es de co-funcionamiento: una simbiosis, una “simpatía” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 79).

Los agenciamientos no están ligados a sistemas homogéneos. Los agenciamientos transitan por las grietas, por los terceros espacios, son la simpatía. En la simpatía surgen las afinidades entre cuerpos de cualquier naturaleza. Agenciar -nos dicen Deleuze y Parnet (1977)- es estar en el medio.

Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980) defienden la hipótesis de que fueron las culturas nómadas las que inventaron las máquinas de guerra. Máquinas que no estaban incorporadas al sistema del Estado pero que éste, a través de su poder y control, trataba de integrar en sus instituciones militares o fuerzas armadas, con el propósito de confrontarlas a los nómadas y sus máquinas de guerra.

La máquina de guerra no es fundamentalmente una pieza del aparato del Estado ni una organización de Estado, sino la organización de los nómadas en tanto que no tienen aparato de Estado. Los nómadas han inventado toda una organización numérica que aparecerá después en los ejércitos (...) organización original que implica unas relaciones con las mujeres, los vegetales, los animales y los metales muy diferentes de las que están codificadas en un Estado (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 38)

La aportación nómada al pensamiento actual es sólo una vía de escape para liberarse del modelo colonizador, sus secuelas y de la mecánica del Estado. “Las manadas, las bandas, son grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra en órganos de poder” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 365). Los ejercicios nómadas surgen de forma excéntrica y difieren completamente de las ciencias imperialistas del Estado que bloquean y prohíben su desempeño. “El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto” (1980, 2000: 381). Así las cosas, hemos de escudriñar en la “Y” intermedia, entre lo Mismo y lo Otro, para acabar con los binarismos (y sus huellas) que -esperamos cada vez menos- sigan tratando de imponer las “verdaderas” reglas del juego.

No hay que tratar de saber si una idea es justa o verdadera. Más bien habría que buscar una idea totalmente diferente, en otra parte, en otro dominio, de forma que entre las dos pase algo, algo que no estaba ni en una ni en otra. Ahora bien, generalmente esa otra idea uno no la encuentra solo, hace falta que intervenga el azar o que alguien os la dé (Deleuze, 1977, 1997: 14).

El juego no necesariamente debe tener reglas establecidas, el juego puede consistir en habilitar terceros que nos inviten a reconocer la cultura como experiencia rizomática...

(Notas)

¹ “Así, al hablar sobre Oriente, hasta entonces considerado un simple hecho de la naturaleza, traté de develar la invertebrada y multiforme obsesión geográfica por un mundo a menudo inaccesible que ayudó a Europa a definirse por el hecho de ser opuesto” (Said, 2002b: 9-10).

² De todas maneras, estos autores critican las teorías posmodernas y poscoloniales, enfatizando que éstas proponen una primera y oportuna lectura de dicho conflicto pero que, a su vez, sus perspectivas han demostrado ser, a estas alturas,

completamente limitadas. “Como lo sugiere el prefijo ‘pos’, los teóricos posmodernos y poscolonialistas nunca se cansan de criticar las formas de dominio del pasado y su legado en el presente ni de buscar el camino de la liberación. Los autores posmodernos mencionan continuamente la prolongada influencia de la Ilustración como la fuente de dominación y los teóricos poscolonialistas no cesan de combatir los residuos del pensamiento colonialista” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 129). El problema es que las teorías poscolonialistas desconocen el objeto de su crítica y no logran definir cuál es su enemigo: “¿Qué ocurre si un nuevo paradigma de poder, una soberanía posmoderna, ha llegado a reemplazar el paradigma y el dominio moderno a través de las mismas jerarquías diferenciales de subjetividades híbridas y fragmentarias que esos teóricos defienden?”. Así las cosas, Hardt y Negri invitan a examinar dicha posición, a establecer los lineamientos que construyen el nuevo Imperio y a reconocer tanto los aportes como las limitaciones de los proyectos posmodernos y poscolonialistas. En este capítulo, nuestro propósito será matizar y conocer algunos aportes frente a los discursos coloniales que surgieron del poscolonialismo.

³ “La escalera como espacio liminal, ENTRE (*in-between*) las designaciones de identidad, llega a ser el proceso de la interacción simbólica, el tejido conector que construye la diferencia entre superior e inferior, negro y blanco. El movimiento en todas direcciones de la escalera, el movimiento y pasadizo temporal que permite (la escalera), previene a las identidades, en cada extremo de ella, de asentarse en polaridades primordiales”.

⁴ Glissant diferencia criollización de mestizaje ya que la primera de éstas busca que los elementos que en ella participen se intervaloricen, que no haya en este proceso híbrido ningún tipo de servilismo de uno para con el otro. “¿Y por qué criollización y no mestizaje? Porque la criollización es imprevisible, mientras que los efectos del mestizaje son fácilmente determinables” (1996, 2002: 21).

⁵ Darcy Ribeiro (1985: 99) designa como Pueblos Testimonio a las poblaciones mexicanas, mesoamericanas y andinas, “por ser los sobrevivientes de las altas y antiguas civilizaciones que ante el impacto de la expansión europea se derrumbaron, entrando en un proceso secular de aculturación y de reconstrucción étnica que todavía no se ha clausurado”.

⁶ Esta última afirmación, que rescatamos de Glissant y su defensa insular, la podemos confrontar a lo sostenido por Miquel Rodrigo Alsina (1999: 50), quien propone que el Mar Mediterráneo ha sido un ejemplo de mestizaje. “Aunque Occidente sólo reconoce una parte de la influencia mediterránea en su cultura: la griega, la romana y la cristiana, ocultando al mismo tiempo las influencias orientales, judías y musulmanas en Europa”.

⁷ “Este pasadizo intersticial entre identificaciones fijas abre la posibilidad de una hibridez cultural que alberga a la diferencia sin una jerarquía asumida o impuesta”.

⁸ El cambio de “códigos” en este libro, del inglés al español castellano, al dialecto del norte de México, al Tex- Mex, a unas salpicaduras de náhuatl o a una mezcla de todos ellos, refleja mi lengua, una lengua nueva que es la lengua de las tierras fronterizas (...) Hoy día pedimos un encuentro a medio camino. Este libro es una invitación, a todos, de los nuevos mestizos (Anzaldúa, 1999: 20).

⁹ Para Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976, 1977: 41-42 y 18), el rizoma se opone a las construcciones arborescentes que han nacido bajo el alero de la Razón Occidental:

“Resulta curioso comprobar como el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental (...) a diferencia de los árboles o de sus raíces conecta cualquier punto con otro punto cualquiera (...) No tiene principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda (...) Un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales”. El subrayado es nuestro.

¹⁰ “El pacto de interpretación no es nunca un acto de comunicación entre un Yo y Tú designados en una afirmación. La producción de significado requiere que estos dos lugares sean movilizados a través de un Tercer Espacio, el cual representa, tanto en una como en la otra, las condiciones generales de lenguaje y la implicación específica del enunciado en una estrategia performativa e institucional de la cual no se puede, en sí mismo, ser consciente. Lo que esta relación acarrea es una ambivalencia en el acto de interpretar”.

3.2.- Falogocentrismo: “ella, es decir, lo otro”. Escritura femenina como escritura nómada y rizomática.

“Ella, es decir, lo otro”

J. Talens

“Si el otro no existiera, lo inventaríamos”

H. Cixous

Con el propósito de plantear estrategias que habiliten alternativas para facultar los márgenes, rescatar lo periférico y desplazar los centros jerárquicos definidos por el binario pensamiento occidental, la presente propuesta trata de alterar estos principios codificados y establecidos donde, según Homi Bhabha (1994), el objeto político es construido a partir de lo uno y de lo otro, de Oriente versus Occidente, del amo y del esclavo, significado-significante entre otros binarismos que reconocemos vigentes en nuestras sociedades de control (Deleuze, 1993), donde todavía se conservan algunas huellas de los significados transcendentales (Derrida, 1967). En palabras del propio Bhabha:

Me gustaría tomar partido a favor de los márgenes cambiantes del desplazamiento cultural (...) e interrogar cuál podría ser la función de una perspectiva teórica comprometida, una vez hayamos admitido como lugar de partida paradigmático el hibridismo cultural e histórico del mundo postcolonial (Bhabha, 2002: 3).

Para enfrentarse a estas institucionalizadas dicotomías, Jacques Derrida (1967) propone la deconstrucción de los sistemas estables, definidos y codificados por los centros de autoridad epistemológica, así como por las disciplinas que les dan cobijo. Entre otras cuestiones, diagnóstica que Ferdinand de Saussure (1972) desarrolló una tesis en la que el significado era inseparable del significante; como nos anuncia el propio Derrida (1967a, 1977: 26) -con el sencillo propósito de subrayar los caracteres diferenciales y formales del funcionamiento semiótico establecido-, significado y significante “(...) son las

dos caras de una sola y misma producción”.

A pesar de que el significado y el significante se ven muy unidos siempre en las concepciones saussurianas, e insertos en el pensamiento filosófico occidental, el signo (significado/significante), tal como lo plantea esta tradición inmanentista, tiende a privilegiar la foné. Dicha sustancia fónica es significante y se encuentra estrechamente ligada al pensamiento (habla – significado).

En este marco, el logocentrismo -“(…) como orientación de la filosofía hacia un orden del significado (Pensamiento, Verdad, Razón, Lógica, Mundo)”-, explica Cristina de Peretti (1989: 32)- se solidariza con el fonocentrismo transformándose en un logofonocentrismo¹ generalizado que concibe un discurso de autoridad ordenado sobre una dicotomía básica con un término positivo y otro negativo que concede, de esta forma, supremacía al lógos y devalúa la escritura² como su reflejo degradado (De Peretti y Vidarte, 1998). El saber occidental -continúa De Peretti- se ejecuta desde la escritura fonética que convierte la escritura sólo en técnica auxiliar de la significación al enfatizar la voz como única receptora de los sentidos. Es así como Derrida aboga por una rehabilitación de la *écriture*, por la liberación del significante de su dependencia hacia el lógos, de la verdad, del significado, del querer-decir.

Por lo mismo -critica Derrida-, al hablar no sólo hay conciencia de lo que se está hablando, sino que además, es necesario depositar en lo más reservado del pensamiento un significante que no quepa en el mundo y que dependa de la pura y libre espontaneidad, “(…) no exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza establecida en el mundo” (Derrida, 1967a, 1971: 30-31).

Bajo este modelo, el significante se encuentra en un segundo plano, marginado donde pareciera borrarse o transparentarse para dar autonomía al significado y permitirle a este último presentarse a sí mismo. Derrida cataloga esta experiencia como “Naturalmente (...) una ilusión...” (1967a, 1971: 31) y “escribe” que dicho margen -entendiendo la escritura como una identidad del pensamiento, como significantes que se transforman, más que traducirse o transcodificarse- afecta directamente a la escritura que se ha visto disminuida ante el control codificado de *la langue et la parole*. Así nos lo cuentan Derrida y Bennington (1991, 1994: 71): “(…) si ‘escritura’ ha querido decir siempre significante que remite a otro significante (...) entonces ‘escritura’ designa con

propiedad el funcionamiento de la lengua en general”. Por lo mismo, Bhabha aboga por un reconocimiento de la fuerza de la escritura, por su metaforicidad y su discurso retórico, “(...) como matriz productiva que define lo ‘social’ y lo hace posible como objetivo de y para la acción” (Bhabha, 2002: 11).

Al respecto, no podemos dejar de recordar ciertos planteamientos de Antonin Artaud (1938, 1997: 45), quien ya en 1938 predijo “(...) la dictadura exclusiva de la palabra” en el ámbito teatral y rescató desde los márgenes, por ejemplo, el teatro balines, la mímica, la pantomima silenciosa: “(...) todos esos elementos, cuando existen fuera del texto son para todo el mundo la parte inferior del teatro”. En síntesis, el teatro como metáfora de occidente. Sobre la obra de Artaud, Derrida argumenta:

(...) cuando la repetición es casi imposible, y con ella la lengua en general: la separación del concepto y del sonido, del significado y del significante, de lo neumático y de lo gramático, la libertad de la traducción y de la tradición, el movimiento de la interpretación, la diferencia entre el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo, Dios y el hombre, el autor y el actor. Es la víspera del origen de las lenguas y de ese diálogo entre la teología y el humanismo, del que la metafísica del teatro occidental no ha hecho otra cosa que mantener su inagotable repetición (Derrida, 1967b, 1989: 328-329).

Otra noción que nos interesa destacar, ya ingresando en los discursos de género y denunciando la estrecha relación en la modernidad entre colonización, razón y discurso patriarcal, es la de falocentrismo. Con éste, el significado trascendental, la autoridad del logos, se compromete con el orden masculino como único centro de interés y obedece a un sistema patriarcal como modelo imperante. Así responde Derrida a la pregunta que le hace Lucette Finas y que de Peretti cita en su libro sobre texto y deconstrucción (1989):

Con este término -falocentrismo- trato de absorber, de hacer desaparecer el guión mismo que une y vuelve pertinentes el uno para con la otra aquello que he denominado, por una parte, logocentrismo y, por otra, allí donde opera, la estratagema falocéntrica. Se trata de un único y mismo sistema: erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como “significante privilegiado” (Lacan) (Derrida en de Peretti, 1989: 35).

Reconociendo algunas huellas que Derrida disemina desde su propuesta

gramatológica, la también de origen argelino Hélène Cixous (1992) retoma ciertos postulados que ya hemos puesto en escena en el transcurso de este ensayo. En una primera instancia, la investigadora enfatiza que el pensamiento siempre ha funcionado por oposición y se plantea cómo el logocentrismo jerarquiza conceptualmente lo masculino como activo y lo femenino como pasivo. Por esto mismo, la autora expone que la filosofía occidental se ha construido desde el sometimiento de la mujer y se pregunta y responde: “¿Si un día se supiera que el proyecto logocéntrico siempre había sido, inconfesablemente, el de fundar el falocentrismo, el de asegurar al orden masculino una razón igual a la historia de sí misma? Entonces, todas las historias se contarían de otro modo...” (Cixous, 1992, 1995: 16).

“El imperio de lo Propio” -[el] falocentrismo, sólo se desplaza para repetirse” (1992, 1995: 35)- se representa en la masculinidad que, para esta escritora, se erige desde el temor. Miedo a la expropiación, a la pérdida del atributo, que puede conducir a una permanente amenaza de castración. Asimismo, la mujer se encuentra inmersa en el “continente negro”, en la nocturnidad, no la han dejado estar cerca de sí misma, la han dejado ver a partir de lo que el hombre quiere ver de ella. Y, desde este punto de vista, somos, explica Cixous:

Nosotras, las precoces, nosotras las inhibidas de la cultura, las hermosas boquitas bloqueadas con mordazas, polen, alientos cortados, nosotras los laberintos, las escaleras, los espacios hollados; las despojadas, nosotras somos “negras” y somos bellas (Cixous, 1992, 1995: 22).

En su artículo “La mitología blanca” (1971b, 1989: 253), Derrida precisa que la metafísica proclama una mitología alba que refleja la cultura occidental, “(...) el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, es decir, el mythos de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar Razón”.

Ante tal situación, Cixous busca otras opciones para escapar de esta hegemonía y, para ello, explora y navega entre los libros. Asegura que existe un sitio que no está supeditado a todas estas bajezas y que no está necesariamente obligado a reproducir el sistema. Estas opciones, siguiendo a Derrida, las vislumbra en la escritura. En ella se sueñan, se inventan los nuevos mundos. “El

falocentrismo es el enemigo. De todos. Los hombres también tienen qué perder, de manera distinta que las mujeres, pero también seriamente. Ha llegado el momento de cambiar. De inventar la otra historia” (Cixous, 1992, 1995: 41).

Como consecuencia, Cixous considera oportuno replantear lo que el discurso de autoridad (masculino) entiende por bisexualidad. La bisexualidad como fantasía de un ser total que reemplaza el temor a la castración y esconde la diferencia sexual. Alternativa enmarcada en una separación mítica que se traduce en cierta experiencia peligrosa y dolorosa. Compuesta -nos dice Cixous- “no de dos géneros, sino de dos mitades. Fantasía, pues, de unidad. Dos en uno, y ni siquiera dos” (1992, 1995: 44). Otra bisexualidad es apreciada cuando los sujetos que se dejan cerrar en la monotonía de la representación falocéntrica, erigen su naturaleza erótica:

Bisexualidad, es decir, localización en sí, individualmente, de la presencia, diversamente manifiesta e insistente según cada uno o una, de dos sexos, no-exclusión de la diferencia ni de un sexo, y a partir de este “permiso” otorgado, multiplicación de los efectos de inscripción del deseo en todas partes de mi cuerpo y del otro cuerpo (Cixous, 1992, 1995: 44-45).

Desde la escritura -como lo propone la autora- hay un paso de entrada, salida, estancia de una escritura rizomática (aportaríamos nosotros, conjugando las propuestas de Jacques Derrida con las de Gilles Deleuze y Félix Guattari) donde el otro que soy y no soy yo habilita una intersección, un intervalo, una grieta, una “Y”, un pensamiento del ENTRE siguiendo al mismo Derrida. Pensamiento que no se caracteriza por una operación de unificación, sino que se entiende como una diferenciación que siempre produce a tercero(s). Una escritura femenina nómada que se enfrenta a las sedentarias instituciones y leyes masculinas. Ese trazo nómada se distribuye en un espacio liso, ocupa, habita ese espacio, ese es su principio territorial. Los rasgos de esa escritura nómada y rizomática son la multiplicidad de sus direcciones, modificando permanentemente los trazos y las huellas que van dejando.

Desde una mirada similar, Homi Bhabha lo plantea como una cuestión de hibridez, como una negociación (en lugar de negación) en la que surge un tercer espacio: “(...) el valor transformacional del cambio radica en la rearticulación, o traducción, de elementos que no son ni lo Uno (...) ni lo Otro

(...) sino algo más...” (Bhabha, 2002: 11).

El planteamiento específico desde el que pretendemos desarrollar esta propuesta nos ayuda a indicar que dicha hibridación puede ser relacionada, además, con aquella diferencia de la “diferencia” (la *différance*, continuando con Derrida) que produce a tercero(s) que, al mismo tiempo, con su provocación, permite(n) desarticular transcendentales imperativos, impuestos por sociedades de discursos ordenadas, establecidas y falogocéntricas. En palabras de Hélène Cixous (1992, 1995: 47): “Pero escribir es trabajar; ser trabajado; (en) el entre, cuestionar (y dejarse cuestionar) el proceso del mismo y del otro...”.

(Notas)

¹ Por si algunos de los lectores no están tan familiarizados con la presente propuesta derridiana, consideramos pertinente incluir en este pie de página la siguiente cita de Cristina de Peretti (1989: 34): “El logocentrismo, como lógica del decir, como lógica de una relación entre el signo y la Verdad que pasa por el privilegio del logos, se produce, pues, a partir de la preeminencia concedida a la voz o, si se prefiere, el privilegio de la voz es un privilegio metafísico que conduce al logocentrismo. El logocentrismo se determina, por lo tanto, como fonocentrismo, esto es, como ‘proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la identidad del sentido’” (de Peretti, 1989: 34).

² Derrida (1967a, 1971: 41) explica que deconstruir la escritura no implica volverla inocente, casta y pura. “Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia originaria de la escritura no le sobreviene a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término, escritura”.

Rizoma IV



“SOMOS GRATAMENTE LOS OTROS”
Comunicación (ENTRE) Culturas

4.1.- Apuntes desde la semiótica: hacia una antropófaga comunicación intercultural

“Por eso el Manifiesto Antropófago avisa: ‘lo que atropellaba la verdad era la ropa’. Desnudar la palabra, emanciparla de su servidumbre logocéntrica y cristiana. La palabra devuelta al último Paraíso. Poesía final” (Subirats, 2000: 91).

Una de las declaraciones de principios más radicales de la vanguardia artístico-cultural latinoamericana fue el Manifiesto Antropófago que publicó Oswald de Andrade (1890-1954), en mayo de 1928, y cuyo propósito era clamar por una mirada contracolonial de la antropofagia brasileña como deglución de, en su caso, la parte más sabrosa de la cultura europea, para hacerla carne propia, como un mestizaje de lo cosmopolita y lo local, frente al simbólico acto caníbal de la colonización: “Sin nosotros -escribía de Andrade- Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos del hombre” (1928: 3).

Los postulados de Oswald de Andrade son vitales para introducir lo que aquí tratamos de explicar: la antropofagia como fuente de denuncia de una sociedad patriarcal sumida en un discurso occidental que embarga lo ajeno y lo exótico. Dicho tema es, sin duda, el principal requerimiento que este artista, y su apetitoso movimiento, aspiró a defender y difundir. Por lo mismo, al comenzar su manifiesto, de Andrade no escatimó indicar que ese punto de reflexión antropófago es lo que permite analizar, desde el placer de la alimentación y las conclusiones de la digestión, el estado de marginalidad de la cultura brasileña (y, por ende, latinoamericana) que se manifiesta en la relegación, por parte de los absolutismos imperantes, de las culturas y movimientos periféricos. “Sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente (...) Tupy, or not tupy that is the question”¹ (de Andrade, 1928: 3).

Desde esta mirada específica, nuestro objetivo es elaborar un proyecto de análisis del imaginario de las sociedades posmodernas, especialmente en lo que respecta a la cuestión del Otro excluido en/por la modernidad. Hemos asimismo de indicar que esta exclusión fue controlada por un discurso de autoridad que se

encerró en un modelo ideal y que obvió todo tipo de marginalidades y opciones alternativas que quedaban, sin más, dejadas en el limbo de lo irracional, lo inconveniente o lo ilegal.

Umberto Eco (2002: 11), en un discurso pronunciado en Jerusalén con motivo del doctorado honoris causa concedido por la Universidad Hebrea, señaló que los siglos anteriores, incluyendo los modernos, han sido escenario de lo que conocemos como colonialismo, racismo, intolerancia. En occidente, la responsabilidad del hombre blanco era considerar su civilización (occidental y cristiana) como la única posible, “(...) de aquí -afirma Eco- el derecho y la misión de convertir a todos aquellos que seguían un modelo cultural diferente”. Asimismo asistimos también -anuncia este intelectual- al surgimiento de actitudes similares en el mundo no occidental, inspiradas por el odio a lo europeo y a su modelo eurocentrista. A continuación, citamos algunas palabras que Eco (2002: 11) pronunció en su discurso:

Mientras que los antropólogos nos han enseñado a reconocer y respetar distintos comportamientos culturales, distintas religiones y costumbres étnicas (...) los primeros medios de comunicación, desde las novelas populares hasta las películas de Hollywood, alentaban una visión del Otro como un malvado, los feroces indios, el negro estúpido obligado a un destino de eterna esclavitud por su irremediable inferioridad...

Un caso de lo mencionado por Eco, sin ir más lejos, lo podemos encontrar en el mismo Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. En éste, la ANTROPOFAGIA se define como “(...) una costumbre que tienen algunos salvajes de comer carne humana” (1984: 103)². Por otra parte, este mismo diccionario, entiende, en una primera acepción, que CANIBALISMO es “(...) la antropofagia atribuida a los caníbales” (1992: 273)³. En otros casos, lo explica también como “Ferocidad o inhumanidad propia de caníbales”. Además, especifica que CANÍBAL proviene de caríbal y que es el “salvaje de las Antillas, que era tenido por antropófago”. En un último sentido, lo califica de la siguiente manera: “Dícese del hombre cruel y feroz” (1992: 273).

Estas definiciones están regidas por una mirada parcial, eurocéntrica que, como se puede apreciar, nos permite concluir que la antropofagia, o más bien, los antropófagos son, para ser literales, “feroces e inhumanos”. Dicha conclusión se ha impuesto en los países que circulan bajo la calificación de

occidentales.

Al profundizar esta visión clásica en relación a la antropofagia, uno de los tópicos periféricos que heredó la modernidad fue (y, probablemente, la lectura actual del canibalismo que propone la R.A.E. es una secuela de esto) la “crucifixión” del acto caníbal y su inmersión en lo más recóndito -basándonos en la dicotomía propuesta por Gilbert Durand (1960) en torno a los imaginarios-del régimen nocturno⁴.

A partir de dicha postura pretendemos recuperar, en un sentido simbólico, ciertas teorías de la antropología que giran alrededor de la antropofagia y que pueden ayudar a esbozar un proyecto de comunicación intercultural que se potencie en los intersticios, en el ENTRE, en la grieta que abre la hibridación de las culturas.

Como se puede desprender de lo antes anunciado, y lo hemos explicado en capítulos anteriores, nuestra intención es, desde los postulados que construyen actualmente la antropofagia material (de carne y sangre), proponer una estrategia de antropofagia simbólica que nos permita hacer del canibalismo un ejercicio vital para los procedimientos hermenéuticos que discuten sobre la existencia o no de límites para la interpretación y que nos son fundamentales para habilitar una estrategia teórica que otorgue algunas pistas en relación a posibles conjugaciones mestizas ENTRE Mismos y Otros.

Para ello profundizamos en la contaminación existente entre diferentes signos culturales que se van alimentando de ellos mismos permanentemente en un intercambio que relacionamos con la semiosis ilimitada, acuñada por Eco de los trabajos de Charles S. Peirce. Este ejercicio, para nosotros, faculta la producción de sentidos y ejecuta el libre juego de la interpretación. Podríamos señalar que esta práctica intercultural no es posible si en primer lugar no combatimos las separaciones entre disciplinas que cierran los campos y no permiten que el pensamiento deambule libremente sino que lo encorsetan y encierran en una celda catalogada con el nombre de una disciplina. Para ello deconstructivamente planteamos este ejercicio semiótico antisemiótico, si se nos permite la expresión. En palabras de Manuel Bernabé Cañadas (2003: 2) una “alternativa anti-semiótica dentro de la misma semiótica” nos permitiría romper con “las nuevas formas de dominación” y con las “técnicas de manipulación establecidos en mensajes universalistas de liberación, ejemplo claro de ello lo

tenemos en palabras como ‘popular’ estandarte de la izquierda republicana en España y de Salvador Allende en Chile cuando ahora abanderada la derecha europea”. No otra cosa proponían Gilles Deleuze y Félix Guattari, cuando planteaban apartarse de la semiótica estructural de tradición lingüística que le otorgaba una atención prioritaria al significante, y hablaban de la potencialidad liberadora del a-significante. Éste, asimismo, es una de las características fundamentales del rizoma e implica ensuciar las palabras, alejarlas de su pureza, transformarlas en máquinas de guerra. En ese sentido, Félix Guattari (1992, 1996: 15), practicando este ejercicio semiótico anti-semiótico mediante la figura del a significante, señala que pone en “juego máquinas informacionales de signos, funcionando paralelamente o con independencia del hecho de que producen y vehiculizan significaciones y denotaciones”, y escapan, pues, “a las axiomáticas propiamente lingüísticas”.

Túa Blesa (2002: 11), al referirse a la perspectiva en la obra poética de Jenaro Talens, nos entrega importantes herramientas para continuar con nuestra propuesta: “(...) el signo puesto en perspectiva del signo, de manera que no podrá ya ser concebido como un elemento lingüístico aislado, impensable en sí mismo, sino en perspectiva, en apertura hacia los otros...”. Signos que se entregan antropofágicamente (logofágicamente, en palabras de Blesa) a los otros asimilando, al mismo tiempo, la donación que éstos les hacen infinitamente, desvaneciéndose unos en otros de forma indistinta.

El ritual material de comerse unos a otros, en algunos casos, era síntoma, dentro de la clasificación antropófaga, de exocanibalismo⁵, ya que el matar y comerse a un enemigo implicaba incrementar el ego personal y grupal de ese conjunto social.

Además, como apunta Norval Baitello Junior (2000): “(...) en algunas sociedades tribales existía la creencia de que la persona que consumía el cuerpo de otra adquiriría las cualidades de ésta, sobre todo si se trataba de un enemigo fuerte, valiente y líder de su tribu”. Baitello indica que lo importante para los antropófagos son las imágenes que perciben, que captan, o que el grupo que conforma la tribu -como receptores interpretantes- aprecia de un cuerpo que se expone en un momento determinado, en el que, como admiradores del mismo, quisieran tenerlo consigo o ser como él: las imágenes son algo que el cuerpo proyecta. Bajo esta posición, lo sustancial para la antropofagia son las imágenes

que el cuerpo produce.

Por lo mismo, la presente situación puede tener un carácter indefinido ya que las tribus se van comiendo unas a otras de forma ilimitada y todo con la idea de recuperar o incorporar en sí mismos (el devorador o la tribu devoradora), no sólo los atributos que les ofrecen y que, por supuesto, les interesan de sus enemigos, sino también con la intención de rescatar la imagen de su pariente perdido, tiempo atrás, y que fue consumido por ése que él o ellos están dispuestos a comerse en aquel momento. Esta cadena engullidora es un acto de retroalimentación, donde una tribu se come a la otra para recuperar a los suyos pero, además, para ganar importantes atributos de éstos que ellos no poseen.

A partir de lo anterior, podemos deducir que los antropófagos no han disociado lo espiritual de lo material. En éstos, desde un estímulo simbólico como es la atrayente imagen del otro, se despierta un apetito material que los lleva, finalmente, a cometer el acto de engullimiento. En síntesis, el caníbal por medio de un ejercicio antropófago simbólico (el comerse la imagen del otro, los signos que el otro produce y que le son atractivos), llega a realizar un acto material que es comerse al elegido para empaparse de las virtudes que éste posee como líder o persona admirable o envidiable en su tribu.

Para ser aún más precisos, proponemos el siguiente ejemplo que ayuda a comprender empíricamente la semiosis ilimitada y, por ende, lo que nosotros pretendemos denominar, en el campo de lo simbólico, como antropofagia sígnica.

En el cuento de Borges “La escritura del Dios” (1949), el narrador del relato comienza refiriéndose a la situación en la que se encuentra el mago de la incendiada, por Pedro de Alvarado, pirámide de Qaholom. Este mago, de nombre Tzinacán, describe su experiencia, prisionero en una profunda cárcel de piedra junto a un jaguar. En la prisión, es sólo separado del felino por un muro medianero altísimo que no alcanza a tocar la parte superior de la bóveda. En el encierro trata de recordar la sentencia que Dios escribió para conjurar los males del fin de los tiempos. Al no poder dar con ella, se acuerda de que el jaguar era uno de los atributos del Dios. Por lo tanto, dedica muchos años a conocer en detalle al animal que tenía como vecino y que sólo puede observar gracias al haz de luz que brota cuando el carcelero baja, con una sogá, la alimentación

una vez al día. En su divagar, Tzinacán saca conclusiones muy provechosas para ejemplificar la antropofagia sónica:

Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda la palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato (Borges, 1949: 137).

Por otra parte, Pierre Menard -el cual no quería componer otro Quijote, sino el Quijote que cada uno de nosotros ha leído: el Quijote que surge de todas las posibles y diversas lecturas que se han hecho de éste- no realiza el mismo Quijote que Cervantes, ni un Quijote contemporáneo, sino intenta escribir El Quijote.

En su texto, Menard, que se basa en esta infinitud de lecturas que brotan de la obra cervantina, “devoró” simbólicamente dicho clásico y sus interpretaciones, llegando a crear un texto aún más perfecto. Es decir, los “yoes” que se acercan al texto son una pluralidad de otros textos, de discursos y sentidos abiertos. Cada nueva expresión desencadena un nuevo ocultamiento. Siguiendo a Lisa Block de Behar (1984: 190), se trata de un nuevo silencio que, como sucede con la semiosis ilimitada, nunca detiene este proceso. En la dinámica del silencio también se afirma la semiosis ilimitada del texto: “Nadie es dueño de la última palabra, tampoco del último silencio”, sentencia.

(...) hay permanentes inyecciones de caos en el cosmos y de quiebres deconstructivos de la obra de Cervantes (...) la versión fiel de Pierre Menard muestra el absurdo de que el nuevo creador sustituye las palabras del relato, ¡con las propias palabras del relato! Nos encontramos en el marco de la repetición (que puede ser otra forma de llamarle a la ironía) (Silva, 2003).

Es así, como las obras de Cervantes y de Menard son prácticamente idénticas, o habría que decir, que están repetidas, en el sentido de Gilles Deleuze (1969). Pero, la del segundo es infinitamente más rica: “Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza” (Borges, 1939, 1956: 44).

Dentro de la antropofagia sónica, entendida como fenómeno que

insta a la permanente devoración de signos, polemizan, por una parte, sistemas modelizadores y controladores que, al continuar nuevamente con Eco (1990), limitan la interpretación (incluso en su tendencia más radical que Eco llama semiosis hermética), por otra, una estrategia más deconstructiva en términos de Derrida (1967), y en tercer lugar, una línea que denominamos rizomática siguiendo a Deleuze y Guattari (1976). Aunque en estas dos últimas podemos encontrar como punto de acuerdo la liberación del juego de las interpretaciones a partir de la producción de sentidos, se distinguen porque mientras la deconstrucción se mantiene en un marco estructuralista (como señalan con acierto Vattimo o Guattari⁶), en cambio el rizoma se enfrenta al estructuralismo y se propone para liberarse de sus ataduras. Por otra parte, mientras Jacques Derrida apuesta por la emancipación del significante, Gilles Deleuze y Félix Guattari se enfrentan radicalmente a la semiótica de tipo lingüístico y proponen el estudio de los asignificantes que son –como decíamos– las máquinas informacionales de signos que funcionan paralelamente o con independencia del hecho de que produzcan y/ o vehiculicen significaciones y denotaciones.

Por lo tanto, la perspectiva antropófaga cultural implica mezclar (devorar) tres tipos de componentes sígnicos: 1) componentes significantes (la familia, la educación, el ambiente, la religión, el arte...); 2) producciones informacionales y comunicacionales fabricados por las industrias de los medios de comunicación; 3) dimensiones a-significantes que escapan de las axiomáticas propiamente lingüísticas. Estos tres componentes, que implican reformular desde el punto de vista teórica la Semiótica y la Comunicación de cara a la apertura cultural y a la (INTER) culturalidad, integran un mosaico donde las culturas de tanto alimentarse recíprocamente entre sí, generan un infinito y diverso mestizaje que se nutre de todas ellas y habilita el surgimiento ya no de un Mismo o de un Otro, en la dicotomía identidad-alteridad, sino de un “tercero novedoso” que es fruto de esta contaminación sígnica, como parte de una semiosis ilimitada-antropófaga.

En términos teóricos, esto se puede aproximar a lo que Jacques Derrida (1970) reconoce como un pensamiento del ENTRE o, guardando mínimas diferencias, con lo que Homi Bhabha (1994) llama, a partir de Jameson, tercer espacio (ENTRE- in-between) y cuya labor es aunar, en sus planteamientos, a lo exótico como Otro excluido y a lo Mismo, ya no desde la tradición occidental,

sino desde una *différance*⁷ que permite movilizar y ampliar la semiosis para, así, lograr interculturalizarla.

Este pensamiento del ENTRE no se caracteriza por una operación de unificación, sino que se entiende como una diferenciación, donde es necesario establecer siempre ENTRE las dos culturas una distinción que produzca a otro nuevo, como resultado de los procesos de hibridación cultural. Tercero(s) que ya no pertenecen, que ya no son del aquí ni del allí. Para esto, se da juego a las más diversas e ilimitadas líneas de fuga (Deleuze y Guattari, 1976) que están dispuestas para anudarse infinitamente entre sí, en un incontrolable y dislocado ejercicio que relacionamos a este proceso antropófabo simbólico.

Nomadismo que se puede identificar, además, con lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976) entienden como movimientos desterritorializados y de desestratificación indicando que todas estas líneas de fugas constituyen un *agencement*. Agenciamiento que, permanentemente, esta cambiando su naturaleza, a medida que cada cultura se mezcla y relaciona con otras (y con todas al mismo tiempo).

Dicho todo esto, y con el propósito de que no se repitan ciertos acontecimientos que buscan sólo una interpretación, sólo un punto de vista, frente a Otras culturas, proponemos retomar algunos hechos específicos que mencionamos anteriormente en este ensayo y que, sin duda, colaboraron en la construcción del imaginario trascendental de occidente que hoy tratamos de re-dibujar.

Para ampliar lo antes expuesto, rescatamos ciertas aportaciones de Sofía Reding Blase (1992) que, basándose en el diario de Cristóbal Colón, refuerzan, en la práctica, las propuestas ya definidas. Imágenes del “nuevo continente” que ayudaron a inventar y deformar representaciones culturales inexistentes. Representaciones fantásticas muy útiles, por otra parte, para el pensamiento eurocéntrico, pues cooperaron en la construcción de una modernidad que, entre otras cuestiones, ofreció a quienes no tenían el honor de conocer las Indias todo una mitología “maligna” y exótica, cuya única posibilidad de aproximarse al bien común era dejarse occidentalizar. Así, estas lejanas y desconocidas culturas se establecieron de nuevo en Europa, describiendo al Otro ausente a partir de una mirada centralista y bajo las exigentes y aniquiladoras normas de la teología de la colonización (Subirats, 2000).

Como consecuencia de lo expuesto, estos actos culturales tienen un valor -en el campo antropófago simbólico- igual de agónico, desde la perspectiva occidental, que los rituales caníbales de esos “diferentes” ignorados. Con ello, se revela una suerte de antropofagia simbólica colonizadora en la que caen los conquistadores. Involución que se pone de manifiesto en las huellas del desastre, de la aniquilación del Otro a través de esta antropofagia simbólica que retrocede a etapas prehomínidos para alimentarse salvajemente de Otros “salvajes”, calificados de “no hombres” por su locación fuera del limitado y cerrado universo occidental que aboga, en palabras de Foucault (1966), por la estabilidad y permanencia de las ciencias humanas.

Jean Baudrillard (1995) -cuando se refiere a la supresión del Otro bajo todas sus formas, sin considerar las diferencias de raza y lengua- precisa que, al tratar de anularlos para hacer relucir la positividad total, están a un paso de eliminarse ellos mismos. Mismos que fueron y son víctima de un acto de autoengullimiento, de autoantropofagia simbólica, donde el asesino y la víctima son una misma persona. Reding Blase (1992), al respecto, indica que al destruir, en el adversario, la inhumanidad del contra-hombre no se puede, sino, más que destruir la humanidad del hombre y realizar en él su propia inhumanidad.

De esta (auto)antropofagia simbólica quedan huellas imborrables, resultado -como lo expone Baudrillard- de un crimen perfecto (1995) que les llevó a descubrir que su “canibalización” consintió en comerse a una cultura diferente: se comieron a esos Otros como a sí Mismos. El crimen perfecto, que definitivamente, nos hace ser idénticos a nosotros mismos e imposibilita cualquier posibilidad de construcción de la otredad. Y no podemos obviar que el Otro es lo que posibilita toda potencia o posibilidad, por tanto, su asesinato es un otroicidio, un altruicidio, un asesinato de los posibles.

(Notas)

¹ Los antropófagos que obtuvieron mayor popularidad en Europa fueron los que se encontraron en los actuales territorios de Brasil, Paraguay, Uruguay, Argentina y Bolivia y quienes bajo el nombre de Tupi-Guaraní (de ahí el juego ‘Tupy, or not tupy...’) -“con leves variantes en las ceremonias, en la forma de ejecutar a la víctima expiatoria, todos los sectores de la gran familia tupi-guaraní cumplían el rito caníbal” (Villalta, 1970: 75)- se distribuían en diferentes tribus entre las que destaca por su hambrienta ferocidad, según los diversos relatos de los viajeros de la época, Los Tupinambas.

² Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española. Vigésima edición, tomo 1, Madrid, p. 103.

³ Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española. Vigésima primera edición, Madrid, p. 273.

⁴ Gilbert Durand (1960: 84), diserta, desde un punto de vista fenomenológico, en torno a la creación de símbolos por parte de la mente humana e indica que ésta se divide, por antítesis, entre Régimen Diurno y Régimen Nocturno de la imagen. Por una parte, el régimen diurno se relaciona con la victoria de la luz; en cambio, el nocturno se liga a las valoraciones negativas de esta misma imaginación diurna: “La valoración negativa de lo negro significaría, según Mohr, pecado, angustia, rebeldía y juicio. En las expresiones del sueño despierto se observa incluso que los paisajes nocturnos son característicos de los estados de depresión”.

⁵ Para W. Arens (1979: 25), el exocanibalismo es el “(...) canibalismo ritual o mágico, en que se identifica un intento de absorber la esencia espiritual del difunto...”. C. Vincent (2000: 25), por su parte, publica un reportaje en *Le Monde*, reduciendo esta clasificación a: “(...) c’est l’ennemi que l’on dévore, par vengance, ou pour s’appropriar ses vertus”.

⁶ “Las corrientes estructuralistas no dieron a este régimen semiótico a-significante su autonomía ni su especificidad, aunque autores como Julia Kristeva o Jacques Derrida hayan arrojado cierta luz sobre la relativa autonomía de este tipo de componentes. Pero, en general, la economía a-significante del lenguaje se vio reducida a lo yo llamo máquinas de signos, a la economía lenguajera, significacional de la lengua. Esto es particularmente claro en Roland Barthes, quien refiere a los elementos del lenguaje y los segmentos de narratividad a las figuras de Expresión, y otorga a la semiología lingüística una preeminencia sobre todas las semióticas. ¡Fue un grave error de la corriente estructuralista pretender situar todo lo concerniente al psiquismo bajo la única batuta del significante lingüístico!” (Guattari, 1992, 1996: 15).

⁷ Lo interesante, para nosotros, de la *différance* es su permanente rescate de los sectores marginados. Ésta funciona como una estrategia que se va encadenando (antropofágicamente) como si fuera un tejido: texto que se produce en la transformación de otro texto. Para Derrida (1968), la *différance* es el ejercicio sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del espaciamento por el que los elementos se relacionan unos con otros, tomando la forma de una imbricación, de un tejido: “(...) de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido -o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras” (1968, 1989: 40). Esto nos permite pensar en la relación de los diferentes con la *différance*, como una diferencia de la diferencia, lo cual conduce a un desgaste inmejorable de las categorías de presencia y de totalización del pensamiento metafísico.

4.2.- De antropófagos devoradores de imágenes a iconofágicas imágenes que nos devoran

*“Contra a verdade dos povos missionários,
definida pela sagacidade de um antropófago,
o Vizconde de Cairu: -É a mentira muitas vezes repetida”.*
Oswald De Andrade
Em Piratininga Ano 374 da deglutição do Bispo Zarina¹

Pierre Ebuka (Vázquez Montalbán, 2000), oriundo de una tribu caníbal de África central, se trasladó a Alemania para graduarse en epistemología en la Universidad de Heidelberg. Según sus compañeros, el exótico Ebuka, era considerado como uno de los principales especialistas en el movimiento prerrafaelista y al mismo tiempo aseveraba, entre otras cosas, la existencia de posibles relaciones entre epistemología y canibalismo, indicando que la epistemología es principalmente teoría del conocimiento científico y que no existe fórmula superior de conocimiento que la metabolización de lo por conocer.

Ebuka, en un probable desliz en el campo de la comunicación intercultural, había obviado las reglas que imperan en Europa y se había dejado llevar -quizás inconscientemente- por un ejercicio antropófago que era todo un ritual en su comunidad natal pero que, según el modelo eurocéntrico-occidental, debía ser enjuiciado, castigado y catalogado como homicidio. No hay que olvidar -indica Rodrigo Alsina (1999:13)- que cada comunidad tiene sus propias convenciones y “a partir de esta idea debemos relativizar nuestra construcción de sentido al relacionarnos con personas de otras comunidades de sentido”.

Este posible mestizaje – al que se refiere Rodrigo Alsina- a partir del proceso de transculturación (Ortiz, 1940) produce un nuevo emplazamiento (Vázquez Medel 2000a) o en la terminología de Homi Bhabha un tercer espacio (*third space*), también conocido, guardando mínimas distancias, como culturas híbridas (García Canclini) o zonas de contacto (Pratt).

Estas últimas denominaciones se pueden asociar, a su vez, con un pensamiento del ENTRE (Derrida, 1972). Este no-lugar² que no se caracteriza por una operación de unificación, sino que se entiende como una diferenciación que siempre produce un tercero ya no excluido, o algo nuevo imposible de prever.

Un caso de esta suerte de tercer emplazamiento es Pierre Ebuka que, al verse inmerso en tal eurooccidental pleito, tuvo que defenderse ante el fiscal que llevaba su causa sirviéndose del poco válido argumento -a la luz de las investigaciones- que indicaba que su opción era netamente cultural y su canibalismo tan sólo una metáfora. A pesar de la inteligencia del acusado, el juez demostró que éste pretendía hacer de Europa la reserva proteínica de África, “envalentonado por el espíritu derrotista de una intelectualidad europea obsesionada con la decadencia del en otro tiempo llamado ‘viejo continente’” (Vázquez Montalbán, 2000: 12).

Basado en esta deducción, el magistrado rescató ciertas declaraciones que Edgar Morin publicó en *Le Nouvel Observateur* y que invitaban a los inmigrantes a participar en una Europa acogedora y hospitalaria, alimentando (en todo el sentido de la palabra) “la ética culpable del colonizador o el complejo de culpa del europeo” (*ibidem*, 2000: 12). Esto es una peligrosa

(...) ética cuando puede alimentar el deseo de desquite de pueblos mal alimentados y que en un inmediato pasado consideraban la antropofagia como un signo de victoria y una señal de deificación, porque la carne humana era y es el preferido manjar de los dioses, en cualquier región (ibidem).

Por lo tanto, si nos quedamos ingenuamente con la metafórica defensa de Ebuka, podemos entender a la vieja Europa como una antigua fuente de conocimientos “arrepentida” que está dispuesta a devolver todo lo sustraído y explotado, bajo el rótulo de colonización, y transformarse -como propone Morin con su pensamiento complejo (1990)- en un continente culturalmente plural, multirracial y fundado en un gran mosaico de culturas que, al percatarse de que la calidad de centro neurálgico se va escapando de sus dominios, está dispuesto a reconocer las “verdades” de lo étnico y a cambiar esa postura tan cerrada que no le permitía asumir y respetar las semejanzas y diferencias que otras culturas tienen en relación con el modelo eurocéntrico (Ancarola, 2000).

“Se le ocurrió que para pasar de la otredad construida a algo más específico había que hablar del otro que sufre y que goza, del otro que me importa a mí, de nuestros otros” (García Canclini, 2000: 39).

Para contextualizar este relato de ficción de Vázquez Montalbán, y antes de conocer la engullidora iniciativa del goloso Ebuka, consideramos oportuno realizar una breve, pero necesaria, introducción en torno a algunos postulados sobre canibalismo para, así, ser más precisos en la “puesta en escena” de los contenidos que aquí proponemos.

Uno de los primeros casos registrados que se conocen de antropofagia fue descrito por el navegante alemán Hans Staden quien zarpó por segunda vez del Sur de España, en 1550, con destino al “nuevo mundo”. Tras diversos problemas en el viaje y ya asentado en este continente entró a trabajar como artillero en un fuerte portugués. Estaba ejerciendo esta actividad cuando fue capturado por un grupo de nativos que pretendían sacrificarlo y devorarlo en virtud a la tradición y el ritual indigenista. Sin embargo, Staden tuvo muy buenas relaciones con el cacique de la tribu y permaneció en cautiverio durante nueve meses, conviviendo con los indios Tupinambas y asistiendo “con harta frecuencia a sus horribles festines de carne humana” (Aznar en Staden, 1557, 1945: XII).

Al retornar a Europa, Staden publicó -con grabados incorporados- el libro *Viaje y cautiverio entre los caníbales* (1557) en el que hacía una exacta descripción de las prácticas antropófagas de los Tupinambas del Brasil. Además de relatar minuciosamente cuáles, en qué orden y con qué propósito seleccionaban las partes del cuerpo que se degustarían, el aventurero narró qué obtenía el nativo que iniciaba el ritual y por qué:

Aquel que ha matado gana otro nombre, y el rey de las cabañas le marca el brazo con el diente de un animal feroz. Cuando cura se le ve la marca, y esto es la honra que tiene. Después tiene él, en el mismo día, que quedar acostado en su red y le dan un pequeño arco con una flecha para pasar el tiempo tirando a un blanco de cera. Esto se hace para que los brazos no queden inseguros, del susto de haber matado. Esto yo lo vi y presencié (Staden, 1557, 1945: 242).

Los actos presenciados por este navegante en su permanencia junto a los Tupinambas son síntomas, dentro de la clasificación antropófaga, de exocanibalismo, como señalábamos en el apartado anterior, ya que, en este

caso, el matar y comerse a un enemigo implicaba incrementar el ego personal y grupal de ese conjunto social.

Con el propósito de mezclar ambas culturas, acumulando en sí mismo parte de la sabiduría del “viejo continente”, Ebuka pensó -suponemos- que al comerse a diferentes representantes de los países europeos podría asumir con mayor facilidad y rapidez la vasta y dilatada experiencia de éstos, heredada de los eternos siglos que conforman su cultura. No en vano sus platos estaban absolutamente seleccionados de acuerdo al estricto régimen de experiencias que quería adquirir:

La obsesión de Ebuka por la proteína europea se plasma en la simple enumeración de sus menús: tripas de español (a partes iguales) al estilo del mondongo del barrio de Triana, solomillo de aduanero francés al foc-demi-cru de abadesa de Perigord, brochette de azafata griega aromatizada con salvia de la isla de Skorprios, salchichas blancas de carne molida de agente de cambio y bolsa de Munich con patatas criadas en las proximidades de cementerios de minorías étnicas (Vázquez Montalbán, 2000: 13).

Como señalábamos en otros capítulos y en párrafos anteriores, esta hibridez intercultural habilita la siempre segregada diferencia de la “diferencia” (la *différance*, siguiendo a Derrida) que permite rescatar al tercero y, al mismo tiempo, desarticular transcendentales imperativos de la modernidad. “(...) Tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido -o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras” (Derrida, 1968, 1989: 40). Desde este punto de vista, propone Jacques Derrida, la diferencia que marca la “diferencia” (es decir la diferencia entre la a y e) se desnuda a la vista y al oído y, por lo tanto, sugiere que es necesario “dejarse ir aquí a un orden que ya no pertenece a la sensibilidad” (*ibidem*).

Esta “diferencia” -debido a las secuelas instauradas por la modernidad y a pesar de las supuestas bien intencionadas conciencias europeas de las que habla Vázquez Montalbán- atemoriza a los Mismos, ya que abre fronteras que no ofrecen seguridad ni estabilidad, y altera el orden del discurso (Foucault, 1970), disgregándolo y descontrolándolo, pero, a su vez, enriqueciéndolo con nuevos colores que se matizan y potencian en la pluralidad cultural.

En relación a lo mismo, Michel Foucault (1966), desde un rescate

arqueológico de las ciencias humanas, pretende encontrar aquellas mutaciones epistemológicas que postulan el pensamiento humano y que difieren de lo que para una cultura es extraño, exótico y desconocido “y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad)” (Foucault, 1966, 1986: 9). Para ello expone que la historia del orden de las cosas es la historia de lo Mismo.

Es así como, por una parte, el Otro absorbe y se alimenta del discurso de occidente. Se sumerge en este juego intercultural que le permite asimilar y digerir, al igual que lo hizo (a su manera) el antropófago/intelectual Pierre Ebuka, una cultura que para él también es/era diferente.

Los Mismos -y aunque los discursos más extremistas lo rechacen rotundamente³- engullen dicha excéntrica cultura foránea, asumiéndola en un movimiento de afirmación de la alteridad (Martín Barbero, 2000). La devoración de la cultura externa se puede entender también como esa necesidad de participar de lo desconocido, de invitar al extranjero a la órbita eurooccidental, de incluir al tercero, que había sido excluido, y que se encuentra aislado por la instauración de normas y códigos (desconocidos por él) que prohibían el surgimiento de esta recíproca y simbólica antropofagia (inter)cultural.

El Mismo occidental y el Otro exótico conviven, debido a la caótica diversidad posmoderna, en este tercer emplazamiento que rompe con la extendida tradición positivista. Desde el diagnóstico de dicho acto antropófago intercultural se puede plantear una suerte de reoccidentalización (porque aún occidente no se orienta) que -en un largo proceso digestivo- habilite un pensamiento, en palabras de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976), rizomático. “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-se, intermezzo” (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 56).

El rizoma o multiplicidad se define por el afuera, por líneas de fuga que se van desterritorializando a medida que se conectan unas con otras desordenadamente. De acuerdo con esto último, se pueden contraponer los procesos arborescentes -“El árbol ya es la imagen del mundo” (1976, 1997: 12)- al recién expuesto rizoma.

Estamos cansados del árbol. No debemos seguir creyendo en los árboles, en las raíces o en las raicillas, nos han hecho sufrir demasiado. Toda la cultura arborescente está basada en ellos, desde la biología hasta la lingüística. No hay nada

más bello, más amoroso, más político que los tallos subterráneos y las raíces aéreas, la adventicia y el rizoma (ibidem, 35).

Desde un planteamiento teórico-crítico en torno a la comunicación intercultural, y como paradigma histórico ante el etnocentrismo que no considera a la cultura del Otro, quisiéramos poner como ejemplo la conquista de América. Para I. Chambers (1998), la llegada de Colón al “nuevo mundo” es el momento en que, precisamente, se comienza a imponer la visión de occidente. La eurocéntrica palabra “descubrimiento” fue, más bien, un encuentro de dos mundos que se ignoraban y en el que uno se impuso frente al otro, al, para ellos, exótico. Renato Ortiz (2000), aunque precisa que, a partir del siglo XVI, el capitalismo brota en una parte importante de la Europa occidental, no logra aún consolidarse globalmente. “La época de los descubrimientos y de las grandes navegaciones da inicio a otro ritmo de integración entre los pueblos. Este capitalismo llega hasta América y Asia bajo forma de colonialismo” (2000: 45). Para este autor, a diferencia de Chambers, el capitalismo nace con la Revolución Industrial. Explica esto diciendo que, en el caso de América Latina, la presencia española y portuguesa no lograron integrar a la población indígena y negra dentro de un mismo molde civilizatorio. “Con esto quiero decir que, a pesar de los movimientos integradores, el mundo anterior a la Revolución Industrial todavía encerraba mucha diversidad (...) Revolución Industrial y modernidad van juntas. Trajeron consigo un proceso de integración hasta entonces desconocido: la constitución de la nación” (Ortiz, 2000: 46-47).

En palabras de Eduardo Subirats (2000: 89):

Para la teología de la Cruzada y de la Inquisición no existía lo diferente, sino solamente la identidad de lo Uno y lo mismo: el Verdadero o la muerte. No había espacio de negociación simbólica, ni esfera autónoma del reconocimiento, sino la constitución a la vez sacramental y militar de una masa fragmentada, desterritorializada y esclavizada (...) El concepto de ‘teología de la colonización’ comprende desde su raíz constitutiva este proceso de aniquilación de las culturas no cristianas a una escala global.

Más de quinientos años después, y quizá como consecuencia de lo que hemos expuesto, como el complejo de culpa del europeo, comienza a oírse la voz de los vencidos que, a pesar de ser el resultado de la

hibridación hispanoamericana, se percibe bajo una mirada “tercermundista”, “subdesarrollada” y “contraconquistadora” que la condecora con esa atractiva sensación -desde lo eurocéntrico- de lo exótico que se entiende, hoy en día, gracias al inmigrante que no se encuentra en su desconocido “allí”, sino que ya forma parte del “aquí” (Chambers, 1998).

La inestabilidad que nace de la interculturalidad vigente -que ha permitido, parafraseando a J. Clifford (1995), que poblaciones extranjeras se establezcan en lugares de los siete continentes, debido a la drástica expansión de la movilidad- está ligada, por lo visto, al progresivo intercambio entre las poblaciones del mundo y a la reconversión a partir de los años '50 del colonialismo y el eurocentrismo.

Esta “drástica expansión de la movilidad” planteada por James Clifford es un agenciamiento que está en permanente ejercicio, como una multiplicidad que siempre cambia de naturaleza a medida que cada cultura se mezcla y relaciona con otras (y con todas al mismo tiempo), aumentando esquizofrénicamente sus conexiones. En palabras de Gilles Deleuze (1976, 1977: 61-62), “Ahora bien, lo difícil es hacer conspirar todos los elementos de un conjunto no homogéneo, hacerlos funcionar juntos. Las estructuras están ligadas a condiciones de homogeneidad, los agenciamientos no”.

A pesar de ello, y frente a la tradicional postura eurocéntrica, podemos diagnosticar que los occidentales han hablado y estudiado por el resto del mundo durante siglos. Por lo mismo, y ante este monólogo, nos dice Chambers (1998), han surgido escrituras de reacción en contra del modo de operar de occidente que se complica cuando el Otro -como objeto del sujeto occidental (que ha sido construido por éste)- rechaza ser objeto e insiste en el hecho de que también es un sujeto histórico.

Es así como, a finales de los '70, debido al impacto de la migración, surge entre la teoría literaria y la teoría de la cultura una fuerte voluntad por estudiar el discurso colonial. Desde esta condición se tiende a profundizar en torno a la denominada teoría poscolonial que, a partir de la literatura anglosajona y posteriormente aplicada a diversos ámbitos del saber, se aproxima al reconocimiento de la existencia del Otro.

(...) desde patrones más propios de la hibridación cultural, el mestizaje o 'lo

nativo', a la realidad de aquellas culturas que constituidas ya hoy en entidades político-administrativas independientes y soberanas, arrastran una historia y/o dependen de planteamientos ideológicos nacidos en otro lugar, la antigua metrópoli, que impuso su mirada cultural sobre la realidad de los colonizados (Fernández Serrato, 2000: 5).

Es decir, instalándonos en una mirada que recupere al marginado o segregado podríamos suponer que el Sur comienza a verse a sí mismo con los ojos del Norte. Esta noción, que entendemos conecta directamente con el poscolonialismo, puede ofrecer ciertos respiros a través de la cultura intersticial. En ésta los intersticios que abandona la globalización puedan ser cubiertos por culturas alternativas y así no quedar sujetas, ni supeditadas las culturas a los grandes procesos de homogenización cultural. Como defiende Homi Bhabha (1994), el objetivo es enfatizar, desde lo poscolonial, el vivir entre (between) una cultura occidental y otra originaria. Potenciar los intercesores, que son los que habitan los ENTRES, son, por tanto, subjetividades marginales y minoritarias. Son los que permiten romper con las verdades preestablecidas, los discursos apriorísticos de autoridad que se proclaman desde las máquinas de poder capitalistas y colonialistas (Silva, 2003b: 148- 149). En palabras de Gilles Deleuze (1990, 1996: 200):

La fabricación de intercesores en el interior de una comunidad se percibe muy claramente en el cineasta canadiense Pierre Perrault: me busco mis intercesores, y así puede decir lo que tengo que decir. Perrault opina que si habla él solo, aunque invente ficciones, estará forzosamente manteniendo un discurso de intelectual, no podrá escapar del 'discurso del amo o del colonizador', un discurso preestablecido. Se precisa algún otro que fabule, a quien se sorprenda en 'flagrante delito de fabular'. Y entonces se constituye, bien sea entre dos o entre más, un discurso minoritario.

A través de estos estudios, la lógica de occidente ha dejado de lado su patrimonio absoluto ante los Otros y se ha dispuesto a abrir ciertas puertas para permitir el contacto intercultural y entender que es fundamental preocuparse, continuando con Clifford, de las formas en que las distintas culturas de la humanidad imaginan, describen y comprenden a las demás.

Como se puede deducir de lo desarrollado anteriormente, la idea de esta propuesta es, sencillamente, desmentir todas aquellas visiones coloniales y neocoloniales que habían impuesto las reglas del juego, las cuales a través de un

punto de vista único instauraron la forma de ver la historia, la verdad, la razón, la belleza, que se basaba en la “distancia crítica que nació en el Renacimiento y se impuso con el colonialismo, el imperialismo y la versión racional de la modernidad” (Adell, 1998: 31).

Al respecto, Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966, 1986: 7) trata de descifrar, desde el siglo XVI, en qué se ha convertido la cultura. Y lo hace demostrando que ésta se ha manifestado bajo un orden que ha organizado y permitido los cambios, “(...) su encadenamiento y su valor representativo las palabras (...) anudadas con el espacio y el tiempo, para formar el pedestal positivo de los conocimientos...”.

La investigación arqueológica de Foucault arroja dos grandes discontinuidades en la episteme de la cultura occidental. La primera es aquella con la que se inaugura la época clásica (mediados del siglo XVII) y la segunda es la que anuncia, a principios del XIX, los primeros pasos de la modernidad. Entre los siglos XVIII y XIX, el sistema de positividades ha cambiado considerablemente: “no se trata de que la razón haya hecho progresos, sino que el modo de ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber se ha alterado profundamente” (*ibidem*).

En relación a esta cuestión, Ian Chambers enfatiza que los movimientos migratorios, como fenómeno crucial para los estudios poscoloniales, no sólo son parte del siglo XX (bajo la etiqueta de globalización) sino que se remontan a cuatro o cinco milenios atrás: con los abundantes traslados de personas de África hacia Europa, de América Latina a Estados Unidos, de África al “nuevo mundo”; hecho que ha sido borrado y obviado por la modernidad y que, al mismo tiempo, propició las condiciones para crear la figura del Otro.

Algo más categórico que Chambers es Adell (1998: 30), quien confirma que la modernidad tuvo una directa relación con la expansión imperial y colonial, creándose “estrechos vínculos entre el modernismo y el imperialismo”. Por lo mismo, Chambers acerca la posmodernidad al poscolonialismo ya que uno de los objetivos de éste último es evidenciar la existencia de diversas formas de contar el mundo a través de sus culturas, situación, que con el determinismo categórico y la concepción del saber unilateral de la modernidad, es muy difícil de realizar.

Para Nora Ancarola, la modernidad tiene que reubicarse, tiene que

transformarse en una posmodernidad macrocultural, “creadora de valores que incluye en su seno la crítica, la puesta en duda de la visión del otro/a. “¿Es realmente, posible leer estos textos excéntricos, desde un centro que (si bien más flexible), conserva sus valores incólumes?...” (Ancarola, 2000: 42).

Sin tener la intención de caer en el vilipendiado debate que surge de la dualidad entre modernidad y posmodernidad, quisiéramos cerrar lo antes comentado a partir de las aproximaciones que Gilbert Hottois (1999: 544) realiza al respecto: “Los ideales de la modernidad sólo serían la máscara de la colonización, de la explotación y, en definitiva, de la occidentalización del planeta”.

Pero la modernidad fue incapaz de sostenerse a sí misma. Su establecida y decimonónica normativa, por diversas razones, comenzó a ponerse en tela de juicio. Uno de los primeros indicios que se conocen de esta crisis proviene del campo de las artes plásticas que, a comienzos del siglo XX y en contraposición al sentimentalismo del XIX, interviene en ciertos modelos instaurados en el Renacimiento dando vida, desde el seno de la cultura occidental, a las vanguardias. Con esto, las rígidas normas deterministas se descontrolan, estableciéndose, poco a poco, una nueva mirada, un nuevo punto de vista.

Estas vanguardistas manifestaciones, transgresoras del orden establecido, pervierten las reglas del juego y logran superar los cuadrados lineamientos que giraban en torno, en palabras de Foucault, a las ciencias humanas.

En este mismo ámbito, encontramos un nuevo movimiento subversivo y contestatario que pretende destruir el arte (Soulinake, 1976). Esta agrupación, en una primera etapa bajo el nombre de Internacional Letrista (1946) y luego bajo la denominación de Internacional Situacionista (1957), buscaba “la emancipación real de los individuos que viven en la sociedad” (Soulinake, 1976: 8). El alma y la cabeza del situacionismo fue Guy Debord, quien, en todos sus escritos, conservó la marcada herencia de las obras de vanguardia (como un lejano precedente) y, a partir de las cuales, pretendió “asestar un golpe a la aletargada cultura de su tiempo, relativamente autosatisfecha con su incipiente consumismo” (Pardo, 1999: 12). En palabras de Guy Debord (1967, 1999: 158):

El dadaísmo quiso suprimir el arte sin realizarlo, el surrealismo realizar el

arte sin suprimirlo. La posición crítica elaborada luego por los situacionistas puso de manifiesto que la supresión y la realización del arte son dos aspectos inseparables de una misma superación del arte.

Debord, a finales de la década de los '60, publicó el documento más reconocido de este movimiento: *La sociedad del espectáculo* (1967). En esta especie de manifiesto/panfleto calificó el espectáculo como un fenómeno social, un reflejo universal, hipnótico de la sumisión humana. “El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizadas por las imágenes” (Debord, 1967, 1999: 38). En este libro indica, además, que la sociedad del espectáculo está hecha con los signos de la producción imperante, logrando llegar a su máximo esplendor en el momento en que la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social.

Es el núcleo del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares -información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones-, el espectáculo constituye el modelo actual de vida socialmente dominante (Debord, 1967, 1999: 39).

Como secuela directa de los lineamientos establecidos por una cuestionada modernidad y dando pie a la ya mencionada (y dislocada) posmodernidad, en esta sociedad que diagnostican los situacionistas, el poder, por primera vez, se desplaza hacia el mercado que pone la eficacia tecnológica al servicio de la rentabilidad del capital “de modo tan generalizado que dicta hasta la misma idea de Estado” (Fernández Serrato, 1999: 7). Este hecho que denuncian los situacionistas, entre otros, induce a entender, premonitoriamente, la transformación del ser humano en un esclavo de las nuevas tecnologías de la información y las telecomunicaciones.

En gloria y majestad, el simulacro transforma todo el ámbito cultural en un permanente show donde ya no hay más imágenes –porque se ha perdido su referente- sino consumo de simulaciones. Es la época del capitalismo tardío o tercera etapa del capitalismo.

La vulneración de la representación, como consecuencia de la creciente producción de simulacros que desechan el original y sus copias, se refiere a un cambio completo de la ordenación y, por ende, del lenguaje decimonónico. Para Jean Baudrillard (1978) el simulacro no corresponde a una referencia, sino

que es la generación por los modelos de algo real sin origen, ni realidad, es decir, es lo hiperreal.

(...) la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes (...) No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias (Baudrillard, 1978, 1993: 11).

Aún más radical es Baudrillard (1995, 1996: 9) cuando anuncia el asesinato de la realidad y, para ello, describe ciertos síntomas que afectan directamente el juego desordenado del simulacro. Es así como afirma el exterminio de una ilusión, “lo real no desaparece en la ilusión, es la ilusión la que desaparece en la realidad íntegra”, y define toda esta situación como un crimen perfecto⁴ que se identifica por la sentencia adelantada del mundo por clonación de la realidad y el asesinato de lo real a manos de su doble.

Si no existieran las apariencias, el mundo sería un crimen perfecto (...) precisamente, el crimen nunca es perfecto, pues el mundo se traiciona por las apariencias, que son las huellas de su inexistencia, las huellas de la continuidad de la nada, ya que la propia nada, la continuidad de la nada, deja huellas. Y es así como el mundo traiciona su secreto. Así es como se deja presentir, ocultándose detrás de las apariencias (Baudrillard, 1995, 1996: 11).

El propósito, según Baudrillard, es dar a entender que la técnica tiene una buena finalidad, como si lo artificial fuera una segunda naturaleza bajo el acuerdo exclusivo de normas que funcionan como una especie de código genético mental tratando de borrar la reacción instintiva del pensamiento como ilusión del mundo, que torna las apariencias contra la realidad y que se acerca hacia un estado de inteligencia operacional pura, y, por lo tanto, de desilusión radical del pensamiento, “no sólo las huellas de nuestro pasado se han vueltos virtuales, sino que nuestro propio presente está entregado a la simulación” (Baudrillard, 1995, 1996: 39).

La ilusión material del mundo es el escondite de todo en su propia apariencia. Apariencia que nunca será idéntica a sí misma y que, en la actualidad, es protegida por una ilusión formal de verdad. Baudrillard detecta como secuela

de la modernidad -“en la que hemos acumulado, adicionado, sobrepujado incesantemente” (1995, 1996: 14 y 15)- el que la imagen ya no pueda imaginar lo real, ya que ella misma, desde su “irrealidad”, es lo real, transformándose en una realidad virtual. Para clarificarlo, el autor señala: es como si las cosas se hubieran tragado vorazmente su espejo y se hubieran tornado en transparentes a sí mismas, “enteramente presentes para sí mismas, a plena luz, en tiempo real, en una transcripción despiadada” (*ibidem*), viéndose obligadas a afiliarse a la incansable proliferación de pantallas, desde donde, no sólo ha desaparecido lo real, sino también la imagen misma, expulsando la realidad de la misma realidad y dando, por supuesto, un paso más que el defendido tres décadas antes por la Internacional Situacionista. No obstante, hay que aclarar que Guy Debord en *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (1988), ampliando los análisis realizados en *La sociedad del espectáculo*, se acerca a la concepción del simulacro planteada posteriormente por Jean Baudrillard. Debord (1988, 1990: 17) se refiere al “poder del espectáculo”, que ve constituirse bajo su reinado una política, una justicia, una medicina y una educación espectáculo. Es la era del “exceso mediático”. Sin embargo, esta última afirmación es matizada por Baudrillard (1995, 1996: 43- 44).

La virtualidad no es como el espectáculo, que se guía dejando sitio a una conciencia crítica y al desengaño. La abstracción del ‘espectáculo’, incluso para los situacionistas, jamás era inapelable, mientras que la realización incondicional lo es, pues nosotros ya no estamos alienados ni desposeídos, poseemos toda la información. Ya no somos espectadores, sino actores de la performance...

Así las cosas, podremos apreciar que no fue vana nuestra referencia a la antropofagia y, en particular, a Pierre Ebuka. La necesidad del africano por comerse exponentes elegidos de diversos países del “viejo mundo” era, a simple vista, una especial dieta que radicaba en la apropiación de los conocimientos que estos europeos le pudieran traspasar a través de los nutrientes que recibiría a través del acto antropófago. Al alimentarse de los europeos -según él- adquiriría toda la sabiduría que estos “primermundistas” pudieran entregarle.

Al mismo tiempo, y recordando algunas sentencias de Norval Baitello Junior, en ciertas sociedades tribales se cultivaba la creencia de que el aborigen

que se comiera a otro ganaba las cualidades del recién engullido. Es decir, el nativo pretendía siempre consumirse al rival que ofertara una imagen de luchador o de jefe de tribu, fuerte y poderosa para poder hacer suyos esos privilegios.

Tras repasar someramente las causas que producen tal ritual antropófago, sería interesante trasladar esta experiencia a nuestra sociedad contemporánea: esta era del simulacro donde -debido a su exceso que, voluntaria o involuntariamente, nos están bombardeando- caemos en otro tipo de devoración masiva e incontrolada que es la que pasa por la veneración y consumo permanente de simulaciones.

Es así como surge la ICONOFAGIA (Baitello Junior, 2000): particular y posmoderno sistema de “alimentación” clasificada en tres partes que van evolucionando de acuerdo a la inflación de imágenes⁵ que nos impone el medio y a través de las secuelas que el consumo indiscriminado de éstas puede acarrearlos. El nivel básico de la iconofagia lo asociamos al fenómeno de la intertextualidad, proceso en el que las imágenes, en un ejercicio ilimitado, se devoran entre ellas para producir otras imágenes. “Una época devora otra época anterior”, indica, al respecto, Baitello Junior. El segundo nivel son las imágenes que las personas devoran a través de la propaganda, la moda, los medios de comunicación, en el diario vivir por las calles, al vestirse, etc. Por su parte, el tercer nivel surge cuando este segundo punto se extrema de tal manera que comienza a generar diversas patologías que pueden producir nefastas consecuencias, “el tanto devorar imágenes nos lleva a que ellas nos devoren a nosotros y que nosotros queramos ser como ellas” (Baitello Junior, 2000)⁶.

(...) uma imagem devora a outra velozmente, transformando-se em outra imagem, também pronta para ser devorada (...) de devoradores indiscriminados de imagens passamos a ser indiscriminadamente devorados por elas (...) Assim, temos na devoração de imagens pelas próprias imagens, uma das configurações daquilo que denominei “iconofagia” (Baitello Junior, 2002: 1- 2).⁷

El último nivel es el que ahora nos interesa porque, en efecto, el tanto comer y devorar imágenes nos puede llevar, además de a una indigestión icónica,

a una iconoadicción al igual que sucede con las drogas, efecto narcotizante de las imágenes (teleadicción o teledependencia)- que permitirá que se apoderen de nosotros.

Un icono, para Peirce (1987), es parte de la segunda tricotomía signica que, al igual que el índice o el símbolo, se ubica dentro de la división más fundamental del signo. “La única manera de comunicar una idea depende, para ser establecido, del uso de un icono” (1987, 2.278: 262). Por lo mismo, precisa el semiótico estadounidense, cualquier afirmación tiene que contener un icono o conjunto de iconos que representen al objeto en cuestión. Pero, además, el icono no posee conexión dinámica con ese objeto que representa y las particularidades que los unen son, simplemente, sus cualidades que se asemejan a las del objeto y que, a su vez, estimulan sensaciones análogas en la mente del receptor interpretante: “(...) en realidad no está conectado con aquél”.

Por lo tanto, Peirce, continuando con su extensa investigación, comprueba que verdaderamente los iconos pueden prestar un buen servicio para acercarse a la realidad pero, al mismo tiempo y debido a su vaguedad, les resulta imposible, por sí mismos, transmitir información. Al partir de las propuestas del filósofo y matemático, puede señalarse que estos signos estimulan en los lectoautores imágenes, reminiscencias visuales, sonidos, impresiones, gustos, olores u otras sensaciones que se van encadenando desordenadamente entre sí y que, a su vez, se van conjugando con otras apreciaciones acumuladas que ya no le son tan familiares. “Pero en lugar de un único icono, o un único signo por semejanza con una imagen familiar o ‘sueño’, evocable a voluntad, puede haber un complejo de tales iconos, que forman una imagen compuesta cuya totalidad no es familiar” (Peirce, 1987, 3.429: 307).

Los iconos sólo pueden representar formas y sentimientos (a través del sentido), asegura Peirce, y, al respecto, Umberto Eco precisa, en su crítica al iconismo, que éstos no poseen las mismas características del objeto aunque activan una estructura perceptiva “semejante” a la que estimularía el objetivo imitado (Eco, 1974). “Se trata -dice Kalkofen (1973)- de configuraciones materiales que simulan condiciones perceptivas o componentes de los signos icónicos” (*ibidem*, 297).

Eco se pregunta si, con estos antecedentes, se podrían continuar

asociando los signos icónicos con las analogías, como pretendía el propio Peirce. Y reflexiona: “Si la analogía es una especie de parentesco misterioso entre cosa e imágenes (...), en ese caso se trata de una categoría que no puede encontrar sitio en este marco teórico” (*ibidem*, 303). En palabras de Eco:

Fuera de contexto, las unidades icónicas no tienen estatuto y, por lo tanto, no pertenecen a un código; fuera de contexto, los “signos icónicos” no son signos verdaderamente; como no están codificados ni (como hemos visto) se asemejan a nada, resulta difícil comprender porqué significan (Eco, 1974, 1988: 322).

Con referencia al sentido y al código, Jenaro Talens (2000: 18), criticando el planteamiento de Eco, señala que el primero no puede confundirse con el significado. Una lectura significativa de un objeto consistiría en la aplicación de una variedad de códigos que pueden permitir descodificar ese mismo objeto. Al no haber códigos previos compartibles no hay significación, “el estímulo que provoca una determinada textura de la imagen o las asociaciones sensoriales o sentimentales provocadas en un lector (...) Es ese tipo de mensaje lo que defino como sentido”.

Umberto Eco indica, por otra parte, que los iconos, a pesar de su vaguedad, significan de todas maneras y explica su tesis esgrimiendo que hay razones para pensar en un TEXTO ICÓNICO: “más que algo que dependa de un código, es algo que INSTITUYE UN CÓDIGO” (Eco, 1974, 1988: 322).

Desligándonos de la última referencia de Eco, es posible desvincular este complejo iconismo de su labor representativa, debido a que la anulación del referente [de una representación estable, ideal, analógica que trata de asemejar más que de simular, en sentido foucaultiano⁸ (1973)] ve sobrepasada por la entrada en circulación de infinitas interpretaciones que no representan, que presentan contextos móviles⁹ y, por tanto, clausuran ese referente universal o cualquier pretensión que tenga de conformarse. Es así como, para nosotros, el exceso de representación(es) también anula la representación. “Lo que muere en estas cabezas sin humanidad natural, es la representación, puesta a raya por subrayado, que la mata por exceso” (Viscardi, 2001b: 1 y 2).

Ayudados por ciertas propuestas peirceanas y tratando de radicalizar un tanto más sus posturas, entendemos, la ilimitación incontrolada de sentido como una suerte de rizomatización del icono que ya no cumple con su labor de

representar, sino que simula: como una especie de “ícono simulador” que logra escaparse de los códigos que lo enclaustran y ya no responde a un referente establecido, sino que, a través del sentido, se diversifica por lo más diversos y desconocidos caminos.

En el fondo, el ícono ya no trata de imitar al objeto tal cual se presenta, sino que suplanta la realidad por los signos de lo real, acercándose a la simulación por lo hiperreal. Estos signos icónicos se deslizan en un presente que es conformado por la simulación. El ícono ya no vive de la representación, sino que vive en lo virtual, como una máquina reproductiva de imágenes artificiales, como la máquina que inventó Morel en la novela de Bioy Casares (1968). “Sin embargo, si el trucaje ha circulado casi sin que nadie se percate es porque el problema ya no es que la imagen ‘represente’ nada, sino que como está ‘muy bien hecha’, nos la creemos” (Talens, 1998, 2000: 385).

Para Derrida (1996), uno de los rasgos que designa lo que constituye la actualidad teletecnológica es, en general, la artefactualidad. La artefactualidad es producida e interpretada por dispositivos ficticios o artificiales, jerarquizados y selectivos, siempre al servicio de intereses y poderes que los sujetos no perciben lo suficientemente bien.

Complejidad de íconos que ayudan a anular la representación porque ésta ya no es una sola, marcada y diferenciada si no que es una mezcla de signos que producen, hipertextualmente, la iconofagia (bombardeo y consumo de y por imágenes). En esta pérdida de la representación unívoca, el ícono se desliza de la producción de significados y comienza a coquetear con la vaguedad y el dislocamiento del simulacro, haciendo dobles, multiplicando y clonando el objeto en cuestión.

De todo esto, surgen algunas dudas: ¿cómo podríamos defecar la enorme cantidad de imágenes que consumimos iconofágicamente?, ¿cuál sería el proceso de iconorrea?, ¿cómo se manifestarían estos posibles trastornos?

A idéia dos excrementos resultantes da iconofagia, indagada por Bernd Ternes em Berlim, traz consigo ainda uma outra indagação: quais seriam os excrementos quando somos devorados pelas imagens? Quando devoramos imagens, produzimos imagens excrementais. E quando as imagens nos devoram, produzem elas imagens excrementais ou seres humanos excrementais? De que natureza serao os detritos das imagens devoradoras? (Baitello Junior, 2002: 2).¹⁰

Como primera respuesta ante estas dudas, y derivado de lo expuesto por Baitello Junior, es necesario afirmar que efectivamente se están presentando patologías como consecuencia de la banalidad que ofrece la televisión, muchos contenidos de la red de redes (Internet), el predominio de la imagen sobre la palabra, de la caja mágica sobre el libro; actos cada vez más comunes en nuestra sociedad del simulacro. En el campo de la informática (específicamente en relación a las fronteras de la infografía), Fernando Contreras (2000: 72) indica que ésta es una acción paranoica de la sociedad actual que precisa sustituir en su locura lo real por lo simulado: “eso sitúa al hombre actual en un estado de tiempo cero o en un tiempo muerto. Digamos que la vida transcurre fuera del tiempo que señalan los ordenadores”.

Los discursos informativos, en la era del simulacro, cumplen con su labor de informar, siempre y cuando estén insertos y sean cómplices de este juego. Hasta la lógica de los noticiarios, nos argumenta Talens (1998, 2000), es la lógica del espectáculo. Estamos contruidos de acuerdo a la lógica del simulacro.

Como enfatiza Baitello Junior (2002), ya no estamos llamados a ver. Somos presa fácil para las imágenes que saltan sobre nosotros, que nos asaltan. Somos vistos por las imágenes, somos parte de una voracidad compulsiva.

Por lo mismo, esta sociedad tardocapitalista, basada totalmente en las imposiciones de la publicidad y sus exigencias mercantiles, impone un cinismo extremado desde los mismos medios de comunicación que producen, espectacularmente, las patologías (iconofágicas) sociales a las que nos ha llevado dicho sistema, frente “a la exuberancia salvaje, lujosa, derrochadora en la que viven los pocos privilegiados durante el mismo continuum discursivo de la televisión” (Contreras, 2002: 2).

(Notas)

¹ “Contra la verdad de los pueblos misioneros, definida por la sagacidad de un antropófago, el Vizconde de Cairu: ‘Esta es la mentira muchas veces repetida’”. Fragmento del Manifiesto Antropofago, publicado originalmente en la Revista de Antropofagia, 1, mayo de 1928, Sao Paulo, Brasil.

² El antropólogo Marc Augé (1992, 1996: 83 y 107) aporta el término no lugar

indicando que es un “(no) espacio que no puede definirse como espacio de identidad ni relacional, ni histórico (...) El espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud”.

³ Nos referimos, específicamente, a las últimas tendencias políticas europeas. Sin ir más lejos, recordamos el inesperado resultado en las elecciones del domingo 21 de abril de 2002, donde el pueblo francés dio su voto, en una importante mayoría, al candidato ultraderechista, de reconocida tendencia xenófoba, Jean Marie Le Pen. Sufragio que se suma a los ya instaurados y conservadores gobiernos de Silvio Berlusconi en Italia y Jörg Haider en Austria.

⁴ “Desgraciadamente, el crimen jamás será perfecto. Además, en este libro negro de la desaparición de lo real no han podido ser descubiertos ni los móviles ni los autores, y no se ha encontrado nunca el cadáver de lo real. Tampoco se ha podido descubrir jamás la idea que preside este libro. Era el arma del crimen. Si bien el crimen nunca es perfecto, la perfección, como su mismo nombre indica, siempre es criminal. En el crimen perfecto, el crimen es la propia perfección (...) Ahora bien, este crimen carece de motivación y de autor, y es, por tanto, absolutamente inexplicable” (Baudrillard, 1995, 1996: 9-10).

⁵ Como se observa hay una diferencia sustancial en el planteamiento de Baudrillard con referencia al de Norval Baitello, ya que mientras el primero considera que la irrupción de simulaciones ha producido la muerte de las imágenes (así como el asesinato de la realidad) para el segundo lo que se produce contemporáneamente es una inflación de imágenes que se han diseminado, incrementándose sus explosiones. Por ello en este ensayo se intentará superar esta contradicción entre el planteamiento de Baudrillard y el de Baitello y conjugarlos. Sobre este tema ver la tesis doctoral de Rodrigo Browne Sartori: “Propuesta teórico- crítica para una relectura de la antropofagia. Semiótica, comunicación y posestructuralismo”. Sevilla, 2003.

⁶ La diferencia entre antropo e iconofagia es inmensa, clarifica Baitello Junior. En la primera de éstas devoramos a otro o somos devorados por otros; en cambio, la iconofagia consiste en el ser devorados por imágenes.

⁷ “Una imagen devora a otra velozmente, transformándose en otra imagen, también preparada para ser devorada (...) de devoradores indiscriminados de imágenes pasamos a ser indiscriminadamente devorados por ellas (...) Así tenemos una devoración de imágenes por las propias imágenes, una de las configuraciones de aquello que denominé “iconofagia”.

⁸ Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) plantea una equivalencia entre la semejanza y la similitud e indica que éstas cumplen una misma labor en el ámbito de la representación. Posteriormente, en *Esto no es una pipa* (1973) propone la existencia de un privilegio de la similitud sobre la semejanza, ya que lo semejante posee un elemento original que ordena en virtud de todas las copias que se van poco a poco debilitando y que se pueden realizar de él. Lo similar, por su parte, no obedece a ninguna jerarquía establecida y multiplica las diferentes afirmaciones.

⁹ Para Derrida (1971, 1989: 362), las ideas se presentan como la iterabilidad de marcas (técnica, artefacto, discurso, texto, escritura, signos icónicos, imágenes figurativas, etc.) posibles de diversos contextos móviles que se desestabilizan precisamente por la posibilidad de que cualquier elemento, por mínimo que sea, pueda injertarse en el encadenamiento rizomático que conforma el contexto. Tejido

que se desteje y vuelve a tejer sin detención, transformando el contexto en un rizoma. “Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto”.

¹⁰ “La idea de los excrementos resultantes de la iconofagia, indagada por Bernd Ternes en Berlín, trae consigo también otra indagación: ¿cuáles serían los excrementos cuando somos devorados por las imágenes? ¿Cuándo devoramos imágenes, producimos imágenes excrementales? ¿Y cuando las imágenes nos devoran, producen ellas imágenes excrementales o seres humanos excrementales? ¿De qué naturaleza serán los residuos de las imágenes devoradoras?”

4. 3.- Multiplicidad de culturas, Interculturalidad mujer y medios de comunicación

“Leer la sección local del New York Times antes de ir al trabajo a la mañana es como meter la cabeza en el horno. Yo simplemente no puedo hacerlo. Creo que es un problema muy grave que está saliendo a escena en este momento.

Hay una falta fundamental de voluntad para enfrentarse de manera efectiva y democrática al problema del racismo y la miseria, mejorando las condiciones sociales”

Homi K. Bhabha

Hoy en día ya no se discute que las identidades culturales se construyen y que los elementos que participan en ese proceso son heterogéneos y plurales. De esa forma, se construyen tanto las identidades políticas, sexuales, como las individuales o colectivas, más un amplio y novedoso abanico de mezclas y/o criollizaciones, si seguimos en este último punto a Édouard Glissant (1996).

Estos procesos, y subrayamos el hecho de que sean procesos y producciones móviles y nómadas y no marcas estables y sustanciales, deconstruyen y desarticulan las consideraciones binarias sobre el mismo y el otro. Hablamos de deconstrucción como forma de subvertir esos discursos binarios, como una especie de desobediencia civil, incluso de disidencia, porque, como plantea Jacques Derrida (1971a, 1989: 372), “la deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual”. En este contexto, más que referirnos a una tendencia multicultural que recupera lo exótico de las culturas, consideramos relevante el papel que ocupa la discontinuidad histórica en la construcción identitaria, las elecciones políticas y económicas que han tomado (y toman) las comunidades, los cambios que se han ido produciendo y las líneas de fuga que atraviesan a las sociedades considerándolas como rizomas. Por eso, más que hablar de raíces y árboles o de identidades de raíz única, nos interesa destacar los rizomas y los agenciamientos, las líneas de fuga que se desplazan por entre las grietas de las identidades y las alteridades, para desactivar esa lógica binaria de pensar. Como escribe Claire Parnet (en Deleuze y Parnet: 1977, 1997: 29):

Porvenir y pasado no tienen mucho sentido, lo que cuenta es el devenir-presente: la geografía y no la historia, el medio y no el principio ni el final, la hierba que está en el medio y que crece por el medio y no los árboles que tienen copa y raíces. La hierba siempre está entre los adoquines. Pero el pensamiento es precisamente aplastado por esos adoquines que llamamos filosofía, por esas imágenes que lo ahogan y lo marchitan. 'Imágenes', en este caso, no se refiere a la ideología¹, sino a toda una organización que obliga a que el pensamiento se ejerza de forma efectiva de acuerdo con las normas de un poder o de un orden establecidos; y aún más, que instala en él un aparato de poder, que lo erige en aparato de poder: la Ratio como tribunal, como Estado universal, como república de los espíritus (cuanto más sometidos estéis, más legisladores seréis, puesto que sólo estaréis sometidos...a la razón pura).

La situación se complica aún más en una contemporaneidad donde las cartografías sociales están siendo dibujadas por los nuevos procesos culturalmente múltiples, plurales e híbridos, y los intentos de transformarlos en interculturales pasan por desarrollar dispositivos de comunicación. No obstante, en muchas de las propuestas teóricas que se formulan no se tienen en cuenta las violencias simbólicas, de acuerdo al concepto de Pierre Bourdieu, que se están produciendo por las actuaciones de los medios de comunicación.

Por otra parte, las temporalidades han cambiado y el tiempo homogéneo y lineal con el que se construía el discurso esencialista de las identidades se ha diseminado en un amplio abanico de enunciados sobre la sexualidad, el feminismo, la raza y las organizaciones sociales. En este contexto de tiempos y espacios plurales, híbridos, mestizos y rizomáticos, es donde pretendemos ubicar el discurso de género en este apartado del libro, no considerándolo como una esencia natural, sino como una construcción enunciativa que disemina aún más el actual momento híbrido y mestizo de la existencia.

Comenzando con las aclaraciones terminológicas debemos aclarar que la diseminación, es una dispersión radical, una dilapidación que estalla e impide que vuelva al padre, es decir, que el logos vuelva a algún origen. A través de la lógica del ENTRE, la diseminación no incide sólo en el horizonte semántico de las palabras, sino que hace proliferar lo seminal de su sentido en el juego de la sintaxis en la que él se inserta. Esa sintaxis es desordenada y, a diferencia de lo semántico que “tiene como condición la estructura (lo diferencial), pero no es él mismo, estructural”, lo seminal “se disemina sin haber sido nunca él mismo y sin regreso a sí”. Su empeño en la división, es decir en su multiplicación

a pérdida y a muerte, lo constituye como tal, en proliferación viva (Derrida, 1972, 1975: 527). La diseminación es el germen de la dispersión...

(...) abre el camino a “la” simiente que no (se) produce, por consiguiente, que no se adelanta sino en plural. Plural singular que ningún origen singular habrá precedido jamás. Germinación, diseminación. No hay primera inseminación. La simiente, en primer lugar, es dispersada. La inseminación “primera” es diseminación. Huella, injerto, cuya huella se pierde (ibidem).

Por lo tanto, cuando decimos que las identidades se diseminan estamos expresando que no hay vuelta al origen, a la raíz única, sea esta territorial o personal, sino que la multiplicación sigue líneas nómadas, móviles, que contienen la flexibilidad de la construcción permanente. Una identidad “siguiendo a Derrida- dislocada, desplazada, enviada fuera de sí misma, es decir, diseminada (*ibidem*).

En el caso que nos ocupa los medios de comunicación -desde los artefactos técnicos- construyen performativamente enunciados sobre el OTRO sin ningún correlato referencial. No obstante, y lo sostenemos como idea, esos performativos se nos presentan como constatativos, es decir, construyen los hechos por la fuerza de la enunciación pero se presentan virtualmente como descripciones de hechos, como simple verdad que se opone a todas las falsedades sobre las cuales ellos mismos nos alertan. Por consiguiente, y como segunda idea, señalamos que el performativo es desbordado por el acontecimiento, el primero ya no puede contener la imprevisibilidad del segundo.

Pero vamos por partes y reflexionemos previamente sobre el contexto en este marco de diseminación. En la marca se injertan enunciados complicando la situación del contexto, que, aunque siempre la relación marca-contexto sea compleja, en este caso se transforma al obtener el simulacro consistencia y materialidad en su propia inmaterialidad (lo que no es sino una paradoja). Como señala Derrida (1971a, 1989: 359): “la ausencia del referente es una posibilidad admitida con bastante facilidad hoy día”. Esa posibilidad no es sólo una eventualidad empírica, sino que construye la marca “y la presencia eventual del referente en el momento en que es designado” (*ibidem*).

Las huellas de la virtualidad o del simulacro mediático ya no sólo alejan el referente, como ocurre con cualquier escritura, también cambian los tiempos,

o mejor dicho, los ritmos de la experiencia del tener-lugar, la materialidad institucional desde las que se construían los discursos. En ese sentido, de acuerdo a los discursos que construyen los medios de comunicación, la mujer agredida latinoamericana, la prostituta del Este o la musulmana que acepta sin reservas llevar burka, no son casos específicos y singulares sino marcas culturales que representan contextualmente a toda la cultura de referencia.

Hasta una intelectual mujer occidental, y subrayo esos rasgos, como es el caso de Oriana Fallaci, se une al grupo de académicos e intelectuales que señalan la superioridad de Occidente sobre Oriente, sin tener en cuenta que Oriente ha sido transformado por Occidente, “no dejándolo intacto, infiltrándose en él y envenenándole en su frase” (Derrida, 1972, 1975: 473). Sin embargo, esta actitud de intelectuales occidentales (orientalistas, podríamos llamarlos junto a Edward Said) que propagan discursos simplistas sobre el mundo musulmán no es nueva. Ya lo señalaba Edward Said en los años ‘70, en su obra *Orientalismo*, cuando denunciaba la actitud académica “hacia el oriente islámico”, actitudes supuestamente eruditas que no hacían más que apoyar las caricaturas que se propagaban en la cultura popular (1978, 1990: 341). Como ejemplo se puede citar el caso de Giovanni Sartori (2001), que con su tendencia a simplificar los hechos y aclarando que habla desde un punto de vista laico y en términos culturales lo que daría mayor respetabilidad a su discurso, dice que “la civilización occidental y el Islam actual son fundamentalmente incompatibles, creo que es cierto y estoy dispuesto a defenderlo”. Posteriormente señala que las dos interrogantes que habría que plantearse es sí los inmigrantes que llegan desde el sur a Italia y España son gentes fáciles de integrar y sobre todo si tienen voluntad de integrarse. Sartori cree que no tienen ningún deseo de integrarse salvo excepciones. E incluso si desearan hacerlo serían los más difíciles de integrar, ya que su sistema de creencias y de valores difiere totalmente del Occidente, opina este teórico.

Como señala Edward Said (2001: 2), Oriente se tornó inmediatamente accesible a un ciudadano occidental y, por lo tanto, se aproximó más a él y es ahora menos un mito. Sin embargo, aunque sea más conocido, no deja de ser un lugar cruzado por sórdidos intereses puramente materiales, bajo la influencia del petróleo, los grupos de presión sionistas que consolidan su control sobre el Cercano Oriente, o la hostilidad religiosa “acompañada de ignorancia” que

desde hace mucho tiempo afecta a todo lo relacionado con el Islam, “hostilidad que cada día asume formas diferentes”. Como escribe Said (2002a: 11):

Un rápido repaso a esos cincuenta años ofrece pruebas espectaculares de que ni las actitudes desafiantes ni las actitudes sumisas de los árabes han servido para cambiar las ideas de EEUU sobre sus intereses en Oriente Próximo, un dominio regional cuyos dos principales aspectos siguen siendo el abastecimiento rápido y barato de petróleo y la protección de Israel.

Esos intelectuales que denuncian la violencia que sufre la mujer en algunos países musulmanes (situación de violencia que es repudiable desde todo punto de vista), no denuncian de la misma forma la violencia física y simbólica que sufre la mujer en los considerados países occidentales, aumentada cada día más por los discursos que se construyen desde los medios de comunicación (tanto los llamados informativos como los publicitarios). Asimismo, no destacan que la mujer sigue siendo el sector social que sufre más y, por otra parte, en el caso de la migración, el sector más desprotegido por parte de las legislaciones y de los discursos mediáticos. Por ello no es lo mismo ser un inmigrante hombre (que también padece variadas formas de violencia simbólica) que una mujer inmigrante, ya que esta última es mayor el grado de sufrimiento que padece, tanto si hablamos del punto de vista laboral como desde las relaciones sociales.

El performativo que se construye desde los medios de comunicación no sólo hace “las cosas” mediante las palabras, parafraseando a Austin, sino que se convierte en el acontecimiento que, a su vez, generaliza y homogeneiza las culturas. Y así volvemos a ese tiempo homogéneo y vacío, a esa identidad de raíz única que no permite ver la complejidad rizomática de las identidades culturales. Esta reducción privilegia el contexto con centros de anclajes y no permite que el signo pueda ser injertado, citado, puesto entre comillas y, en el fondo, romper con todo contexto dado y “engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable”. Como escribe Derrida (1971a, 1989: 362):

Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normallanormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado “normal”.

Una marca debe poder citarse y, su origen, perderse en el camino sin encontrar su meta o destino, injertándose en líneas de fuga que se pierden cuando se encuentran con otras líneas. Hay que tener en cuenta que, aunque el discurso de los medios de comunicación se construye sobre la dualidad de la verdad/falsedad (esos fetiches, decía Austin), el performativo se construye sobre el valor de la fuerza y de la diferencia de la fuerza.

Para clarificar términos vale la pena recordar que Austin distinguió entre actos de habla constatativos, que son las afirmaciones clásicas concebidas en muchas ocasiones como verdaderas o falsas de los hechos, y actos de habla performativos², que son los que nos permiten hacer algo por medio de la palabra misma. Los performativos producen o transforman una situación determinada. Por otra parte, hay que considerar “más si analizamos el discurso de los medios de comunicación desde los actos de habla performativos- que las nociones de Austin de ilocución o perlocución no designan el transporte o el paso de un contenido de sentido, es decir, de la comunicación, sino la comunicación de un movimiento original, una operación y producción de un efecto. Como señala Derrida (1971a, 1989: 362): “comunicar, en el caso del performativo, si algo semejante existe con todo rigor y en pureza (...) sería comunicar una fuerza por el impulso de una marca”. Por otra parte, a diferencia del enunciado constatativo, el performativo no tiene su referente fuera de él, antes o frente a él, no describe algo que exista fuera del lenguaje o ante él, sino que produce o transforma una situación, y si como recuerda Derrida- “se puede decir que un enunciado constatativo efectúa también algo y transforma siempre una situación, no se puede decir que esto constituya su estructura interna, su función o su destino manifiestos como en el caso del performativo”.

Un aspecto de relevancia que hay que tener en cuenta “si se analiza en el marco de la comunicación y teniendo en cuenta las hipótesis planteadas es que el performativo es comunicación de un sentido intencional, incluso si este sentido no tiene referente en la forma de una cosa o de un estado de cosas anterior o exterior.

Esta presencia consciente de los locutores o receptores que participan en la realización de un performativo, su presencia consciente e intencional en la totalidad de la operación implica teleológicamente que ningún resto escapa a la totalización presente. Ningún resto, ni en la definición de las convenciones exigidas ni en el

contexto interno y lingüístico, ni en la forma gramatical ni en la determinación semántica de las palabras empleadas; ningún polisemia irreductible, es decir, ninguna “diseminación” que escape al horizonte de la unidad del sentido (Derrida, 1971a, 1989: 364).

Pero vamos a complicar un poco la situación. Si el performativo se formula conscientemente, según la exposición de Austin, no podría ser sorprendido por un acontecimiento, es decir, el acontecimiento que se formula por el performativo debe ser intencionada y conscientemente formulado. En la segunda conferencia que se publica en *Cómo hacer cosas con palabras* el autor (Austin: 1962, 1990: 56) señala los posibles fracasos o desgracias de la enunciación performativa, que serían: 1) procedimiento convencional: “tiene que haber un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional; dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias”; 2) la corrección: “en un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea”; 3) integralmente: “el procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta” y “en todos los casos”; 4) “en aquellos casos en que, como sucede a menudo, el procedimiento requiere que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada” y 5) “los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad”. En resumen: la intención es el centro organizador y, por lo tanto, la posibilidad de lo negativo es estructural a la vez que excluida como riesgo accidental. Se excluye la sorpresa, lo parasitario, como, por ejemplo, la cita, el paréntesis, el margen. Lo que no tuvo en cuenta Austin es que la producción de acontecimientos, aún más en el actual dominio de lo mediático, en muchas ocasiones, no puede ser previsible, formularse intencionada y conscientemente. Si no tengamos en cuenta los hechos del 11 de septiembre y el atentado a las Torres Gemelas, ¿qué performativo podía prever esos acontecimientos?

Al dejar fuera la cita, como elemento parasitario, y considerarla

como lo “no serio”, “lo impuro”, Austin no tuvo en consideración que sin la citacionalidad (utilizando el término de Derrida), es decir, “lo impuro”, no hay posibilidad de que exista un performativo exitoso, porque –como muy bien analiza Derrida (1971a, 1989: 367)- “un performativo con éxito es forzosamente un performativo ‘impuro’”. Un enunciado performativo debe ser iterable, repetible, debe poder de alguna manera ser identificado como “cita”, más en un medio de comunicación, donde la iterabilidad es una de las características sobresalientes de su marco discursivo.

(...) esta pureza relativa (de los performativos) no se levanta contra la citacionalidad o la iterabilidad, sino contra otras especies de iteración en el interior de una iterabilidad general que produce una fractura en la pureza pretendidamente rigurosa de todo acontecimiento de discurso o de todo speech act. Es preciso, pues, no tanto oponer la citación o la iteración a la no iteración de un acontecimiento sino construir una tipología diferencial de formas de iteración (...) En esta tipología, la categoría de intención no desaparecerá, tendrá su lugar, pero, desde este lugar, no podrá ya gobernar toda la escena y todo el sistema de la enunciación (ibidem, 368).

Se tratará fundamentalmente de diferentes tipos de marcas o de cadenas de marcas iterables y no de una oposición entre enunciados citables, por una parte, enunciados-acontecimientos singulares y originales, por otra. “La primera consecuencia será la siguiente: dada esta estructura de iteración, la intención que anima la iteración no estará nunca presente totalmente a sí misma y a su contenido” (Derrida, 1971a, 1989: 368). La iteración que la estructura introduce a priori es una rotura esencial. Por lo tanto lo considerado “no serio” ya no podrá ser excluido, como lo deseaba Austin, del lenguaje “ordinario”.

Para Jacques Derrida (1971 a, 1989: 369), el espacio general de su posibilidad (es decir, el espaciamento como interrupción de la presencia en la marcha, la tele-comunicación, por ejemplo) no puede ser excluido, aunque se oponga término a término a los efectos de la conciencia, del habla (como oposición a la escritura o a lo que nosotros llamamos técnica), porque “no hay ningún efecto de performativo, ningún efecto de lenguaje ordinario, ningún efecto de presencia y de acontecimiento discursivo” que excluya ese espacio general de posibilidad. En definitiva, la discusión se plantea entre la presencia (habla) y la ausencia (tele-técnica), aunque hay que tener en cuenta que donde hay ausencia, o mejor dicho no-presencia, están las huellas de lo que estuvo

presente en un estado pasado.

La paradoja actual –si consideramos la dualidad presencia-ausencia (no presencia)- es que si ese acontecimiento debe tener lugar por definición, hoy día ese lugar ha sido dislocado, el tener lugar es cada día más una virtualidad, un no lugar, un espacio general de posibilidad, o un como si, según la consideración de la virtualidad de Derrida.

Por lo tanto, el acontecimiento sorprende al performativo: si estoy preparado o soy conciente de la presencia de ese enunciado, no hay sorpresa, imprevisibilidad. Lo único que puede ocurrir es lo imposible; por lo tanto, la fuerza del acontecimiento es siempre más fuerte que la del performativo. “Ante el/lo otro que llega y me ocurre, toda fuerza performativa queda desbordada, excedida, expuesta” (Derrida, 2001, 2002: 75).

La fuerza de la distinción entre performativo-constatativo, acontecimiento (tener lugar)-virtualidad (huella), en el análisis de los discursos que los medios de comunicación construyen sobre las alteridades (en el caso intercultural de la mujer-migrante), nos alertan de la posibilidad de un dominio técnico que produciría los acontecimientos, que etnocéntricamente reduciría la compleja relación entre culturas a titulares, confundiría los contextos con las singularidades, y que, en definitiva, nos plantearía que son enunciados sobre la verdad y la falsedad (constatativo) cuando no son más que fuerzas enunciativas de acontecimientos que sorprenden a los propios performativos.

Cito como ejemplo el siguiente texto de Said (1978, 1990: 338):

En el cine y en la televisión, el árabe se asocia con la lascivia o con una deshonestidad sanguinaria. Aparece como un degenerado hipersexual, bastante capaz, es cierto, de tramar intrigas tortuosas, pero esencialmente sádico, traidor y vil. Comerciante de esclavos, camellero, traficante, canalla subido de tono; estos son algunos de los papeles tradicionales que los árabes desempeñan en el cine.

En referencia al performativo, si, como plantea Derrida, es superado por el acontecimiento (sea en formato noticias, publicidad o espectáculo banalizado), éste, a su vez, en los discursos de los medios de comunicación se encuentra impotente frente a la técnica (lo que reduce en parte el poder que le otorga el pensador francés). Queremos decir con esto que en la televisión, quizás actualmente el medio por excelencia, el acontecimiento es la técnica

misma, el ojo que nos ve o la máquina de visión, como diría Virilio, porque – como escribía el pintor Paul Klee, “ahora los objetos nos perciben”. En palabras de Virilio (1998: 78):

En efecto, hoy no se puede hablar del desarrollo de lo audiovisual sin interpelar igualmente ese desarrollo de la imaginería virtual y su influencia sobre los comportamientos, o más aún, sin anunciar también esta nueva industrialización de la visión, la expansión de un auténtico mercado de la percepción sintética, con lo que eso supone de cuestiones éticas, y no solamente las de control y vigilancia con el delirio de la persecución que supone eso, sino sobre todo la cuestión filosófica de ese desdoblamiento del punto de vista, esa división de la percepción del entorno entre lo animado, el sujeto vivo, y lo inanimado, el objeto, la máquina de visión.

Desde el punto de vista del control social, el tener-lugar inherente al acontecimiento y, por extensión, al performativo (que tiene lugar en la conciencia y en la intencionalidad del hecho enunciado), es el descrito por Gilles Deleuze, siguiendo a Burroughs.

Si como señala Gilles Deleuze (1990, 1996: 119):

Encuestas recientes revelan que uno de los espectáculos más apreciados es hoy la asistencia, en el plató, a un programa televisivo: no se trata ya de belleza ni de pensamiento, sino de entrar en contacto con la técnica, de tocar la técnica (...) la continuidad mediante la cual el arte embellecía y espiritualizaba la naturaleza, y después rivalizaba con ella, se ha convertido en inserción televisiva. La visita a la fábrica, con su severa disciplina, se ha convertido en el espectáculo ideal (¿cómo se fábrica un programa?), y lo enriquecedor en el valor estético supremo (“fue una experiencia tan enriquecedora...”). La enciclopedia del mundo y la pedagogía de la percepción han dejado su lugar a la formación profesional del ojo, un mundo de controladores y controlados que comulgan en su admiración por la técnica, por la mera técnica. Lentillas por todas partes. Este es el punto en el que su optimismo crítico se convierte en pesimismo crítico.

Y es bueno aclarar que no nos encontramos en un mundo de ciencia ficción (¿o sí?) porque fueron difundidos por todos los medios, los nuevos mecanismos de control que se están utilizando en Inglaterra, como el caso de los propios padres que les colocan los chips a sus hijos para vigilarlos constantemente. Siguiendo con la televisión, hay que tener en cuenta que no se ha buscado su especificidad en una función estética, sino en una función social, de control y poder.

Como conclusiones primarias al respecto podemos considerar: 1) frente a una diseminación de las identidades, en el contexto de las que se ubican las identidades de género, los tele-medios de comunicación reducen los contextos culturales singularizándolos, mostrando una particularidad como la esencia natural de toda una cultura. 2) Frente a las actuales identificaciones rizomáticas, los medios de comunicación reducen la construcción identitaria a una identidad de raíz única. 3) Los contextos se convierten en lo mediático, en centros de anclaje sin movilidad, desde el mismo momento en que se descarta la citacionalidad, la iterabilidad que desarticula cualquier pretensión de centralidad. 4) En ese contexto la performatividad, que conceptualmente produce los acontecimientos pero que paradójicamente es superado por los mismos, todo se reduce a un control enunciativo técnico, a una máquina de visión, buscando su especificidad no en una función estética, sino en una función social, de control y poder. Y es en este contexto en el que tenemos que estar alerta sobre el discurso de género que se construye en lo mediático.

(Notas)

¹ Recordamos junto con Deleuze y Guattari (1980) que la noología no debe confundirse con la ideología, la primera estudia las imágenes del pensamiento y su historicidad.

² *Performative* fue traducido al español como realizativo, neologismo derivado de realizar. *Performativo* viene del inglés *to perform*.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL, G. (1997): *Teoría General de la Información*. Madrid, Cátedra.
- ACHUGAR, H. (2000) “‘Nuestro norte es el sur’. A propósito de representaciones y localizaciones”, *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Mabel Moraña (ed.). Santiago de Chile, Cuarto Propio.
- ADELL, J.(1998): “La teoría literaria postcolonial”, *Quimera: ¿Ha dicho multiculturalismo?* Barcelona, 174, pp. 40- 47.
- AMARAL, T. do (1929): “Pintura Pau-Brasil y antropofagia”, *Brasil 1920- 1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM.
- ANCAROLA, N. (2000): “Otriedad cultural = ¿multicultura?”, *Theatrum*, 1, Barcelona, pp. 42-43.
- ANDERSON, B. (1997) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, F.C.E.
- ANDRADE, O. de (1924): “Manifiesto de la poesía Pau- Brasil”, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Madrid, Cátedra. 1991.
- (1928): “Manifiesto Antropofago”, *Revista de Antropofagia*, 1, Sao Paulo, pp. 3 y 7, mayo.
- (1942): “El movimiento modernista”, *Brasil 1920- 1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM.
- (1981): *Obras escogidas*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- ANZALDÚA, G. (1999): *Borderlands/ La frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Spinsters/ Aunt Lute.
- ARENS, W. (1979): *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. México, Siglo XXI, 1981.
- ARTAUD, A. (1938): “Prefacio” *El teatro y su doble*. Barcelona, Edhasa, 1997.
- AUGÉ, M. (1992): *Los “no lugares”: espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa, 1993.
- (1994): *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- AUSTIN J. L. (1962): *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós, 1990.

- BAITELLO JUNIOR, N. (1997): *O animal que parous os relógios*. Sao Paulo, Annablume.
- (2002): "Iconofagia y Antropofagia. Las imágenes que nos devoran", *Comuniquiatra*, Sevilla, Valparaíso y Montevideo, 5, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>
- BAJTIN, M. (1975): *Teoría y estética de la novela*. Madrid, Taurus, 1989.
- BARY, L. (1997): "Síntomas criollos e híbridez poscolonial", en *Henciclopedia*, <http://www.henciclopedia.org.uy>
- BARTHES, R. (1978): *S/Z*. Madrid, siglo XXI. 1980.
- (1980): *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Barcelona, Paidós. 1990.
- (1984): *El susurro del lenguaje. Más allá de las palabras y la escritura*. Barcelona, Paidós. 1987.
- BAUDRILLARD, J. (1978): *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1993.
- (1987): *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama. 1988.
- (1995): *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama. 1996
- (1999): *El intercambio imposible*. Madrid, Cátedra. 2000.
- (2002): "Del antiterrorismo a la guerra. La violencia de la globalización", *Le Monde Diplomatique*, edición española, pág. 17.
- BENJAMIN, W. (1972a): "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica" en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus. 1973.
- (1972b): "Tesis sobre la filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus. 1973.
- BENTHAM, J. (1784- 1832): *El panóptico*. Madrid, La piqueta. 1989.
- BERNABÉ CAÑADAS, M. (2003): "Estudio socio-semiótico sobre la 'vulgata' europea: poder y violencia simbólica", comunicación presentada en el *X Simposio de la Asociación Andaluza de Semiótica*. Granada. Diciembre. En prensa.
- BERTULLO, V. (1998-1999): "El último colonizador", *Apuntes recopilatorios: historia de Juan Fernández* (inéditos), Archipiélago de Juan Fernández, Biblioteca Daniel Defoe.
- BHABHA, H.(1990): "DissemiNation: time, narrative and the margin of the modern nation", *Nation and Narration*. Londres and Nueva York, Routledge.
- (1994): *The location of culture*. London and New York, Routledge.
- (2002): "El compromiso con la teoría", *Acción paralela*.
<http://www.acpar.org/numero4/bhabha.htm>
- BIOY CASARES, A. (1968): *La invención de Morel*. Madrid, Alianza/ Emecé.
- BLANCHOT, M. (1983): *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena.

BLESA, T. (1998): *Logofagias. Los trazos del silencio*. Zaragoza, Tropelías.
(2002): “En perspectiva (Una lectura de la poesía de Jenaro Talens)”, *Comuniquiatra*, 5, Sevilla, Valparaíso, Montevideo. <http://www.comuniquiatra.dk3.com>

BLOCK DE BEHAR, L. (1994): *Una retórica del silencio. Funciones del lector y procedimientos de la lectura literaria*. México, siglo XXI.

BORGES, J. L. (1939): “Pierre Menard, autor del Quijote”, *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé. 1956.

(1941): “El idioma analítico de John Wilkins”, *Jorge Luis Borges. Ficcionario. Una antología de sus textos*. México. F.C.E.

(1949) “La escritura de Dios”, *El Aleph*. Madrid, Alianza.

(1970): “El informe Brodie”, *Jorge Luis Borges. Ficcionario. Una antología de sus textos*, edición, introducción, prólogos y notas de Emir Rodríguez Monegal, México, F.C.E.

(1979): *Obras completas en colaboración*. Buenos Aires, Emecé.

(1995): “La simulación de la imagen”, *El idioma de los argentinos*. Madrid, Alianza.

BOURDIEU, P. (1976): “El campo científico”, *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, EUDEBA, 2000.

(1982): *Lección sobre la lección*. Barcelona, Anagrama. 2002.

(1989): “Espacio social y espacio simbólico”, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama. 1997.

(1991): “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”, *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama. 1997.

(1992): “Por una internacional de los intelectuales”, *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, EUDEBA. 2000.

(1994): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama. 1997.

(1995): *Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama. 1997

BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1998): “Sobre las astucias de la razón imperialista”, *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, EUDEBA. 2000.

(2000): “Una nueva vulgata planetaria”, *Pierre Bourdieu*. Santiago de Chile, Aún Creemos en los Sueños, 2002.

(2000): “La *lingua franca* de la revolución neoliberal. Una nueva vulgata planetaria”, *Pierre Bourdieu*. Santiago de Chile, Aún creemos en los sueños, 2002.

BROWNE SARTORI, R. (2003a): “Propuesta teórico- crítica para una relectura de la antropofagia. Semiótica, comunicación y posestructuralismo”. Tesis Doctoral, Programa Interdisciplinar de Doctorado en Estudios Culturales: Literatura y Comunicación”. Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura. Universidad de Sevilla.

(2003b): “Goles son amores y no buenas razones (manual para iniciarse en el tartamudeo en su propia lengua)”, en SILVA, Víctor *Comunicación e información (inter) cultural. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

CAMPOS, H. de (1981): "Selección y prólogo" en *Obra escogida* de Oswald de Andrade. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

CARDIN, A. (1994): *Dialéctica y canibalismo*. Barcelona, Anagrama.

CARROLL, L. (1865): *Alicia en el país de las maravillas*. Madrid, Alianza, 1970.

CASTELLS, M. (1996): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol.1. La sociedad red*. Madrid, Alianza. 1997.

(1997a): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol.2. El poder de la identidad*. Madrid, Alianza. 1998.

(1997b): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol.3. Fin de milenio*. Madrid, Alianza. 1998.

CASTILLA DEL PINO, C. (2002): *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, Tusquets.

CIXOUS, H. (1992): *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos. 1995.

CLIFFORD, J. (1988): *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa. 1995.

(1997): *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa. 1999.

COCHRAN, T. (1996): *La cultura contra el Estado*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.

CONTRERAS, F. (2000): *Nuevas fronteras de la infografía. Análisis de la imagen por ordenador*. Sevilla, Mergablum - UCAM.

(2002): "Diálogos introspectivos sobre la posmodernidad tecnocientífico (I)", *Comuniquiatra*, Sevilla, 3, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>

CHAMBERS, I. (1998): "Cielos comunes, horizontes divididos. Entrevista a Ian Chambers", entrevista de Adell Joan-Elies, *Quimera*, Barcelona, 174, pp. 23-29.

CHOMSKY, N. (1982): *Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There*. New York, Pantheon.

DEBORD, G. (1967): *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-textos, 1999.

(1988): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona, Anagrama. 1990.

DEFOE, D. (1719): *Robinson Crusoe*. Madrid, Unidad, 1999.

DELEUZE, G. (1969a): *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989.

(1969b): *Diferencia y repetición*. Madrid, Ediciones del Júcar. 1992.

(1985): *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona, Paidós, 1996.

(1988): *El Pliegue, Leibniz y el barroco*. Barcelona, Paidós. 1999.

- (1990a): “Optimismo, pesimismo y viaje. (Carta a Serge Daney)”, *Conversaciones*. Valencia. Pre-textos, 1996.
- (1990b): “Pos-scriptum sobre las sociedades de control”, *Conversaciones*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1990c): “Control y devenir”, *Conversaciones*. Valencia. Pre-textos. 1996.
- (1990d): *Conversaciones*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1993): “Las sociedades de control”, *Ajoblanco*, 51, Barcelona, pp. 36- 39.
- (1995): “Deseo y placer”, *Archipiélago, cuadernos de crítica de la cultura*, N° 23. Barcelona, pp. 12- 21.

- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1976): *Rizoma (introducción)*. Valencia, Pre-textos. 1997.
- (1980): *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos. 2000.
- (1991): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama. 1994.

- DELEUZE, G. y PARNET, C. (1977): *Diálogos*. Valencia, Pre-textos, 1997.

- DERRIDA, J. (1967a): *De la Gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI. 1971.
- (1967b): *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos. 1989.
- (1968): “La différance”, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra. 1989.
- (1971a): “Firma, acontecimiento, contexto”, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra. 1989.
- (1971b): “La mitología blanca”, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.
- (1972): *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1975
- (1989): *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- (1995): *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Barcelona, Anthropos. 1998.
- (2001): *Universidad sin condición*. Madrid, Trotta. 2002.

- DERRIDA, J. y BENNINGTON, G. (1991): *Jacques Derrida*. Madrid, Cátedra. 1994.

- DERRIDA, J. y KRISTEVA J. (1968): “Semiología y Gramatología”, *Posiciones*. Valencia, Pre-textos. 1971.

- DERRIDA, J. y STIEGLER, B. (1996): *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, EUDEBA. 1998.

- DURAND, G. (1960): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid, Taurus. 1981.
- (1994): *Lo imaginario*. Barcelona, Del bronco. 2000.

- DUSSEL, E. (2001): *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclee.

- DE LA FUENTE, I. (2002): “Maorí, transexual y diputada”, *El País*. Madrid. 1 de noviembre.

- DE PERETTI, C. (1989): *Jacques Derrida, texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos.

DE PERETTI, C. y VIDARTE, P. (1998): *Derrida*. Madrid, Ediciones del Orto.

ECO, U. (1974): *Tratado de semiótica general*. Barcelona, Lumen. 1988.

(1990a): *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona, Lumen, 1995.

(1990b): *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen. 1998.

(2002): “La fuerza de la cultura podrá evitar el choque de civilizaciones”, *El País*. Madrid. 16 de junio.

ENZENSBERGER, H. M. (1992): *La gran migración*. Barcelona, Anagrama. 2002.

FANON, F. (1961): *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica. 1971.

FERNÁNDEZ BRAVO, A. -GARRAMUÑO, F. (2000): “Entrevista con Homi K. Bhabha”, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial.

FERNÁNDEZ RETAMAR, R. (1995): *Calibán. Contra la leyenda negra*. Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida.

FERNÁNDEZ SERRATO, J. C. (1997): “¿Para qué pensar la Postmodernidad? A vueltas con Fredric Jameson y la ruptura histórica”, *Discurso*, 11, Sevilla.
(1999): “Márgenes de la estética y estéticas al margen. (Cuestiones axiológicas desde una Teoría del Emplazamiento)”, *Más allá de un milenio: Globalización identidades y universos simbólicos*. Actas del VIII Simposio de la A.A.S., Sevilla, Alfar.
(2000): “Frederic Jameson y el *inconsciente político* de la posmodernidad”. TTC revista digital del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <http://www.cica.es/aliens/gittcus>

FERRÉS, J. (2000): *Educación en una cultura del espectáculo*. Barcelona, Paidós.

FLÓ, J. (1991): *Torres García en (y desde) Montevideo*. Montevideo, Arca.

FORD, A. (1999): *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*. Buenos Aires, Norma.

FOUCAULT, M. (1966): *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI. 1986.

(1969): *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI. 1996.

(1969): “Qué es un autor”, *Entre filosofía y literatura*. Barcelona, Paidós. 1999.

(1970): *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets. 1999.

(1973): *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona, Anagrama. 1989.

(1975): *Vigilar y castigar*. Madrid, siglo XXI. 1994.

(1976): *Historia de la sexualidad, tomo I, La voluntad de saber*. Madrid, siglo XXI. 1980.

(1978): “La ‘Gubernamentalidad’”, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós. 1999.

(1979): “Nacimiento de la biopolítica”. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona,

Paidós. 1999.

(1979): *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta. 1982.

(1981): *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós. 1988.

(1986): *El pensamiento del afuera*. Valencia, Pre-textos. 1989.

(1994): “El antediplo: una introducción a la vida no fascista”, en VVAA Gilles Deleuze, *pensar, crear, resistir*. Barcelona, Archipiélago.

FREUD, S. (1913): *Tótem y tabú*. Madrid, Alianza. 1979.

FUENTE, I. de la (2002): “Maoría, transexual y diputada”, *El País*. Madrid, p. 26. 1 de noviembre.

GARCÍA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

(1995): *Consumidores y ciudadanos*. México, Grijalbo.

(1999a): *Imaginario urbanos*. UBA, Buenos Aires.

(1999b): *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Paidós.

(2000): “La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad”. *Nuevas perspectivas desde/ sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Mabel Moraña (ed.), Santiago de Chile, Cuarto propio.

GEERTZ, C. (1973): *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa. 1987.

(1983): *Conocimiento local*. Barcelona, Paidós. 1994.

(2000): “Cuatro fases del nacionalismo” en FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi K. Bhabha*. Buenos Aires, Manantial.

GENETTE, G. (1962): *Palimpsesto, la literatura en segundo grado*. Madrid, Taurus. 1989.

GLISSANT, E. (1996): *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona, Ediciones del Bronce. 2002.

GUATTARI, F. (1989): *Las tres ecologías*. Valencia, Pre-textos. 1996.

(1992): *Caosmosis*. Buenos Aires, Manantial. 1996.

GUATTARI, F. y NEGRI, A. (1989): *Las verdades nómadas*. Madrid, Akal. 1999.

GUBERN, R. (2000): “Escuela y sociedad de la información: internet como recurso didáctico”, Conferencia dictada en el Aula Magna de la Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida, Universidad Internacional de Andalucía, Huelva.

HANNERZ, U. (1996): *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia. 1997.

HARDT, M. y NEGRI, A. (2000): *Imperio*. Barcelona, Paidós. 2002.

HARRIS, M. (1977): *Caníbales y reyes. Los orígenes de la cultura*. Barcelona, Argos. 1978.

HERNANDO, A. (2001): "Oswald de Andrade: Caníbal literario", *Quimera*, 203, Barcelona, pp. 81- 82.

HOTTOIS, G. (1999): *Historia de la filosofía del Renacimiento a la posmodernidad*, Madrid, Cátedra.

IBÁÑEZ, J. (1990): "Prólogo" en Michel Maffesoli *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona, Icaria.

(1994): *El regreso del sujeto*. Madrid, siglo XXI.

INOSTROZA, J. (1961): *La justicia de los Maurelio*. Santiago de Chile, Zig-zag.

JAMESON, F. (1991) *Teoría de la posmodernidad*. Madrid, Trotta. 1996.

LÉVI STRAUSS C. (1971): "Introducción a la obra de Marcel Mauss", *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos, 1979.

LOTMAN, I. (1984): "Acerca de la semiosfera", *La semiosfera I*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia. 1996.

LYOTARD, J. F. (1994): *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra.

MACHADO, I. (2001): "Liminalidad e intervalo: la semiosis de los espacios culturales", *Signa*, Revista de la Asociación Española de Semiótica, Madrid, UNED, pp. 99-110.

MAFFESOLI, M. (1988): *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona, Icaria. 1990.

MALINOWSKI, B. (1973): "Prólogo" en Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona, Ariel.

MANDEL, E. (1972): *El capitalismo tardío*. México, siglo XXI.

MARCUS, G. (1989): *Rastros de carmín. Una historia secreta del siglo XX*. Barcelona, Anagrama. 1993.

MARTÍN BARBERO, J. (1987): *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México, Gustavo Gili.

(2000a): "Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación". *Nuevas perspectivas desde sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Mabel Moraña (ed.), Santiago de Chile, Cuarto propio.

(2000b): “Jesús Martín Barbero en Uruguay: ‘La televisión es el ágora moderna’”. *Brecha*, 15 de diciembre. Montevideo.

MATURANA, H. (1993): “Conversaciones Matristicas y Patriarcales”, *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago de Chile, Editorial Instituto de Terapia Cognitiva.

MAUSS, M. (1923-1924) “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos. 1979.

MELLO E SOUZA, G. de (1979): “Selección, prólogo y notas” en *Obra escogida de Oswald de Andrade*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

MÉNDEZ RUBIO, A. (1997) *Encrucijada. Elementos de crítica de la cultura*. Madrid. Cátedra y Universidad de Valencia.

(2003): *La apuesta invisible. Cultura, globalización y crítica social*. Barcelona, Montesinos.

MÉTROUX, A. (1967): *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, Aguilar. 1973.

MIGNOLO, W. (2000): *Historias locales, diseños globales*. Madrid. Akal. 2003.

(2002): Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”. Texto inédito.

MONTAIGNE, M. de (1604): “De los caníbales », *Ensayos escogidos* (1959), México, U.A.M.. 1978.

MORAÑA, M. de (2000): *Nuevas perspectivas desde/ sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio.

MORIN, E. (1990): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa. 1994.

NEGRI, A. (1989): *General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid, Akal. 1999.

ORTIZ, F. (1973): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona, Ariel.

ORTÍZ, R. (2000): “Diversidad cultural y cosmopolitismo”, en Mabel Moraña (ed.) *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto propio.

PARDO, José Luis (1999): “Prólogo” en Guy Debord (1967) *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-textos.

(2001): “La sociedad insospechable. Ensayo sobre la falta de comunidad”: *Pongamos*

que se habla de Maurice Blanchot, Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 49, Barcelona.

PARNET, C. (1977): "Primera parte" en DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire *Diálogos*. Valencia, Pre-textos. 1997.

PEIRCE, C. S. (1987): *Obra lógico semiótica*. Madrid, Taurus.

PETRAS, J. (2000): "El Imperialismo: pasado, presente y futuro" en *Rebelión*, 30 de marzo.

(2001a): "Imperio con Imperialismo" en *Rebelión*, 7 de noviembre.

(2001b): "La revolución de la información, la globalización y otras fábulas imperialistas", *Voces y culturas*, 17.

(2002a): "¿Quién gobierna el mundo?" en *Rebelión*, 21 de mayo.

(2002b): "11-s: un año de construcción del Imperio" en *Rebelión*, 21 de agosto.

PLATÓN (1938a) "El banquete", *Diálogos*. Madrid, Espasa Calpe, Austral. 1988.

(1938b) "Fedro", *Diálogos*. Madrid, Espasa Calpe, Austral. 1988.

POSTER, M. (1990): *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*. Chicago, The University of Chicago Press.

PROSS, H. (1983): *La violencia de los símbolos sociales*. Barcelona, Anthropos, 1989.

RAMA, A. (1982): *Transculturación narrativa en América Latina*. México, siglo XXI.

REDING BLASE, S. (1992): *El buen salvaje y el caníbal*. México, UAM.

REED, E. (1975): *La evolución de la mujer –del clan matriarcal a la familia patriarcal–*. Barcelona, Fontarrama. 1980.

REGUILLO, R. (2003): "La clandestina centralidad de la vida cotidiana" en *Comuniquiatra*, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>. Sevilla, Montevideo y Valparaíso.

RIBEIRO, D. (1985): *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires, Centro editor de América Latina.

RICOEUR, P. (1990): *Sí mismo como otro*. Madrid, siglo XXI. 1996.

RISÉRIO, A. (1995): "En defesa da semiodiversidade" en *A via Vico e outros escritos*. Salvador, Oiti. 1999.

RODÓ, J. E. (2000): *Ariel*. Madrid, Cátedra.

RODRIGO ALSINA, M. (1999): *Comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos.

(2000): “Apuntes sobre una semiótica intercultural”, Actas del IX Congreso de la Asociación Española de Semiótica, Valencia, En prensa.

SAID, E. (1978): *Orientalismo*. Libertarias, 1990.

(1991): *Fuera de lugar*. Barcelona, Grijalbo, 2001.

(1993): *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama. 1996.

(2001): “Tiempo para la honestidad intelectual”, *Brecha*, Montevideo. 27 de septiembre.

(2002a): “EEUU y los árabes”, *El País*, Madrid. 24 de julio.

(2002b): *Edward Said. Entre dos mundos*, <http://www.fractal.com.mx>, publicado originalmente en *London Review of Books*.

(2002c): “Edward Said imparte una lección magistral sobre el arte de leer”, *El País, La cultura*, Madrid. 27 de octubre.

SARLO, B. (1994): *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires, Ariel.

SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*. Madrid, Taurus. 2003.

SAUSSURE, F. de (1972): *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza. 1983.

SIERRA, F. (2001): “Navegaciones y migraciones culturales. Lógicas sociocomunicativas en la sociedad del conocimiento”, *Sphera pública*, Departamento de Comunicación de la Universidad Católica de Murcia, Murcia, 1, pp. 135-153.

SILVA ECHETO, V. (2002): *La construcción de las identidades culturales en el contexto de la comunicación intercultural*. Trabajo de investigación (inédito) para postular al Diploma de Estudios Avanzados de la Universidad de Sevilla. Programa interdisciplinar en Estudios Culturales, Literatura y Comunicación, Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla.

(2003a): “La ironía en la escritura borgiana. El caso *Pierre Menard, autor del Quijote*” en *La ironía en la narrativa contemporánea*. Puerto de Santa María, Fundación Luis Goytisolo.

(2003b): *Comunicación e información (inter) cultural. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

SILVA, V. y BROWNE, R. (2002): “La poesía de Jenaro Talens como escritura rizomática: ‘un cuerpo anónimo interroga’”, Actas del Congreso de “*Poéticas novísimas. Un fuego nuevo*”, Universidad de Zaragoza, En prensa.

SOULINAKE, V. (1976): “De la utopía filosófica del crimen”, *Panfletos y escritos de la Internacional Situacionista*. Barcelona, Fundamentos.

STADEN, H. (1557): *Viaje y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires, Nova, 1945.

- SUBIRATS, E. (1997) *Linterna mágica. Vanguardia, media y cultura tardomoderna*. Barcelona, Siruela.
- (2000): “Antropofagia contra globalización o el Paraíso en América Latina”, *Quimera*, Barcelona, 193-194, pp. 88-91.
- (2001) “Encontré una diosa verdadera en Tijuana”, *Brecha*, Montevideo, pág. 32.
- TABUCCHI, A. (1996): *Los últimos tres días de Fernando Pessoa*. Madrid, Alianza.
- TALENS, Jenaro (2000): *El sujeto vacío*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- TAUSSIG, M. (1992): *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa. 1995.
- TERTSCH, H. (2001): “Entrevista a Giovanni Sartori: La inmigración sin límites es una amenaza”, *El País, Domingo*, Madrid. 8 de abril.
- TORRES GARCÍA, J. (1944): *Universalismo constructivo: contribución a la unificación del arte y la cultura en América*. Buenos Aires, Poseidón.
- VARELA, F. (1992): *La habilidad ética*. Barcelona, Debate. 2003.
- VÁZQUEZ MEDEL, M. A. (1996): “Narratividad, y transdiscursividad. A propósito de *La escritura del Dios*, de J. L. Borges”. *Interlitteraria*, 1, pp. 63-84.
- (1999): “Revolución tecnológica, universo simbólico y cambio social”. TCC revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>
- (2000a) “Del escenario espacial al emplazamiento”. *Sphera Publica*, Departamento de Comunicación de la Universidad Católica de Murcia, Murcia, 0, pp. 119-135.
- (2000b): “Los signos de la violencia / La violencia de los signos (Una reflexión contra el racismo, la xenofobia y la intolerancia)”, *Miradas y voces de fin de siglo*. Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Granada, pp. 103-120.
- (2002a): “Los efectos de la propaganda: una aproximación desde la teoría del emplazamiento”, conferencia dictada el 25 de octubre en la Sala de Actos de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla.
- (2002b): “Pessoa revisitado: *El año de la muerte de Ricardo Reis*, de José Saramago”, *Ínsula*, Madrid, 663, pp. 5-9.
- (2002c): “Un lugar en el mundo. Para una teoría del emplazamiento”. Artículo inédito analizado en los talleres del Grupo de Investigación *GITTCUS*, Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla.
- (2003) “Prolegómenos para una Teoría del Emplazamiento” en *Discurso. Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria*. Número 16/17. Sevilla.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, M. (2000): “El festín de Pierre Ebuka, Reflexiones sobre los riesgos de la decadencia europea”, *Theatrum*, 1, Barcelona, pp. 12-13.

VICUÑA MACKENNA, B. (1883): *Juan Fernández. Historia verdadera de la isla de Robinson Crusoe*. Valparaíso. EUV-UCV, 1974.

VIDAL FOLCH, I. (2002): “Arte en negro”, *Babelia*, suplemento cultural de *El País* de España. 19 de octubre.

VINCENT, C. (2000): “L’homme a mangé de l’homme: la preuve par la myoglobine chez les Anasazi”, *Le Monde*, Paris, pp. 25. 8 de agosto.

VILA-MATAS, E. (2000): *Suicidios ejemplares*. Barcelona, Anagrama.

VIRILIO, P. (1995): *La velocidad de liberación*. Buenos Aires, Manantial. 1997.
(1998): *La máquina de visión*. Madrid, Cátedra.

VISCARDI, R. (2001a): “Frankenstein recogiendo cerezas o la autonomía universitaria en tiempos del *link*”, *Diverso*, Montevideo, <http://www.educar.org/revistas/diverso>.
(2001b): “Comunicación, técnica y crisis”, *Comuniquiatra*, 2, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>
(2001c): “Skin-head, ciber-punk y cabeza antropológica”, *Diverso*, Montevideo, <http://www.educar.org/revistas/diverso/mag.htm>

WALLERSTEIN, I. (1974): *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía- mundo europea*. México, siglo XXI. 1979.
(1980): *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía- mundo europea, 1600- 1750*. Madrid, siglo XXI. 1984.
(1989): *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía- mundo capitalista, 1730- 1850*. Madrid, siglo XXI. 1999.

ZIBECCHI, R. (1998) “Televisión y sociedad. Esa inteligente ‘caja boba’”, *Brecha*, Montevideo.