

# LA CRISIS DEL SENTIDO DE “LOS OTROS” Y LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL: MIRADA CRÍTICA AL MULTICULTURALISMO DE GUETOS

Víctor SILVA ECHETO  
*Universidad de Playa Ancha (Chile)*  
*Universidad ARCIS (Chile)*

**Resumen:** El escrito analiza las diferentes formas que adquiere el multiculturalismo de guetos, transformándose en un nuevo racismo sin razas, ya no centrado en la biología sino en las diferencias culturales (sexuales, étnicas, religiosas). Integra al debate a las tecnoculturas de las redes de comunicación, que transforman las representaciones sobre la alteridad en simulacros multiculturales e implica un control más diseminado y desterritorializado. Finalmente, propone algunas ideas entre (inter) culturales, para desactivar la identidad esencialista, sustancial y sedentaria.

**Palabras claves:** multiculturalismo, ghettos, información, redes de comunicación, entre, tercer espacio, sentido de los otros.

**Abstract:** The paper analyses the different shapes that acquires the multiculturalism of the ghetto, converting itself into a new racism without races, not centred in biology anymore but in cultural differences (sexual, ethnic, religious). It incorporates to the debate the techno-cultures of the communication networks, which transform the representations about alterity, turning them into multicultural simulacra, and implying a more disseminated and deterritorialized control. Finally, it proposes some ideas in-between (inter) cultures, in order to deactivate the essentialist, substantial and sedentary identity.

**Key words:** multiculturalism, ghettos, information, communication networks, in-between, third space, sense of the others.

“India’ seguía pareciéndole mal, sonaba exótico, colonial, sugiriendo una apropiación de una realidad que no era la suya, y se insistía a sí misma en que no le convenía de todas formas, no se sentía India, aunque su color fuera intenso y subido y su largo cabello lustroso y negro”

*Salman Rushdie*

En los debates contemporáneos sobre la multi e interculturalidad, diversos autores (Miles, 1989; Hardt y Negri, 2002; Said, 1990 y 1996; Bhabha, 2002), se refieren a las nuevas formas que adquiere el racismo, ya no centrado en las razas, sino en la cultura. Estas tendencias, en algunos casos fomentadas por teóricos que se proclaman multiculturales (como es el caso de Sartori), no centran sus postulados solamente en el color de la piel ni en la otredad que se encuentra fuera del territorio de la identidad de referencia, sino en las diferencias sexuales, étnicas, económicas, religiosas y generacionales. Por ello, es conveniente analizar si por más que las formas directas de racismo (al estilo del *apartheid* en Sudáfrica) disminuyen lo hacen también sus estrategias. Algunos teóricos, como son los casos de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2000) o Michael Hardt y Antonio Negri (2002), señalan que actualmente se produce un desplazamiento de una teoría racista basada en la biología a una más vinculada a la cultura. De esa forma, habría un punto de encuentro entre las visiones racistas posmodernas y las antirracistas modernas, porque las dos no centran las diferencias de los individuos en la sangre ni en los genes, sino en el hecho de pertenecer a culturas históricamente determinadas de forma diferente. Nos encontramos con una de las críticas más duras que se le señalan al multiculturalismo, ésta es, la posibilidad de que se convierta en un nuevo racismo sin razas. Esta visión en lugar de considerar a las culturas como híbridas, criollas, mestizas, sincréticas, cambiantes, flexibles, señala sus aspectos limitados, rígidos, además, de universalizarlas.

Robert Miles (1989), al respecto, distingue entre racismo institucional y nuevo racismo. El primero se refiere al silencio que mantienen algunas instituciones (como, por ejemplo, los medios de comunicación) sobre las prácticas de exclusión oficiales. “Esto precisamente es lo que puede detectarse tanto en la censura practicada por los medios masivos más importantes como en las inercias burocráticas de la legalidad en vigor”, ejemplifica sobre este tipo de etnocentrismo, Antonio Méndez Rubio (2003: 263). El segundo, por su parte, se refiere al abandono de la distinción entre razas superiores e inferiores para mantener la distinción intrínseca y exclusivista entre ellas. En este segundo caso, hay variados discursos que plantean que los pobres, inmigrantes o delincuentes que se desencuadran del *orden del discurso* (Foucault, 2000) hay que recuperarlos o volver a encuadrarlos.

Para muchos teóricos, llegados recientemente a estos temas, como es el caso de Giovanni Sartori, resulta fútil y hasta peligroso permitir que las culturas se mezclen o insistir en que lo hagan: “serbios y croatas, humus y tutsis, afro-norteamericanos y coreanos norteamericanos” deben permanecer separados, puntualizan Michael Hardt y Antonio Negri (2002). Antonio Méndez Rubio

(2003: 264), se refiere a otro tipo de actitud de este racismo sin razas (que mezcla el racismo institucional con el nuevo racismo), como es la indiferencia: “en el ambiente universitario español, como lo demuestra tanto la ausencia de publicaciones sobre el tema como el tono exotizante –cuando no despectivo– de los debates que lo rozan, se continúa respirando una actitud de indiferencia que poco tiene que envidiar a las reacciones directamente económicas y políticas”. No muy diferente es la actitud de la prensa española, tal como lo demuestran las investigaciones de Teun Van Dijk (1997) o Miquel Rodrigo Alsina.<sup>1</sup>

Estas posturas están enmarcadas en las reafirmaciones identitarias, mientras que su principal enemigo es la flexibilización y movilidad de las identificaciones, el intermediario (*in between*) complejo, los intersticios y las encrucijadas que se producen en los procesos *inter* (*entre*) culturales. Para muestra de estas visiones que estamos considerando señalaré algunas de las frases que Giovanni Sartori (2003: 122) incluye en *La sociedad multiétnica*: “En Italia el racismo nace con el fascismo y muere con él. Si volviera a nacer, no sería porque los italianos sean racistas, sino porque un racismo ajeno genera siempre, y llegado un momento, reacciones de contrarracismo. Tengamos cuidado: el verdadero racismo es el de quien provoca el racismo”. Por tanto, “el verdadero racismo”, para Giovanni Sartori, es el que provoca la llegada de inmigrantes a Europa, el de los islámicos que llegan a un país e intentan instalar una mezquita para orar, etc, y no las leyes de extranjería dictadas por los Estados europeos, los muros materiales y simbólicos construidos para frenar la migración, es decir, las políticas antimigración diseñadas por Estados Unidos y los países europeos. En definitiva, afirmaciones como las de Sartori no permiten avanzar hacia un diálogo intercultural.

Gilles Deleuze y Félix Guattari (2000: 183), por su parte, consideran que estas formas que adquiere el racismo actualmente (y que el texto de Sartori citado es una demostración de ella), tiene una larga tradición en la cultura occidental, porque “el racismo europeo como pretensión del hombre blanco nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como ‘otro’”. Procede más bien por determinación de las variaciones de desviación, “en función del rostro Hombre blanco que pretende integrar en ondas cada vez más excéntricas y retrasadas” los rasgos inadecuados, “unas veces para tolerarlos en tal lugar y en tales condiciones, en tal *gueto*, otras para borrarlos de la pared, que nunca soporta la alteridad (es un judío, es un árabe, es un

---

1. Hago referencia a la conferencia pronunciada por Rodrigo Alsina en la Universidad Católica de Valparaíso, el 10 de abril de 2006, inaugurando el año académico del Magíster en Periodismo de la mencionada institución.

negro, es un loco, etc...)”. Desde esta perspectiva del racismo, “no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo” (Deleuze y Guattari, 2000: 183). Los procesos de *glocalización* no producen una fractura entre un adentro y un afuera, sino en el interior de las cadenas significantes simultáneas y de las opciones subjetivas sucesivas. “El racismo jamás detecta las partículas de lo otro, propaga las ondas de lo mismo hasta la extinción de lo que se deja identificar (o que sólo se deja identificar a partir de tal o tal variación)” (Deleuze y Guattari, 2000: 183).

Por lo tanto, este *racismo sin razas* contemporáneo, está centrado en el rechazo de las consideradas *otredades*, como son los casos de los pobres, los locos, las mujeres, los niños, los gays. Para ellos, como los analizó en reiterados textos Michel Foucault (1988; 1992 y 1994), las sociedades disciplinarias tenían instituciones (como las escuelas o las fábricas) para corregirlos (disciplinarlos), en los casos que fuera posible, o mantenerlos en el encierro en las situaciones más radicales en que no lo fuera (con instituciones como las cárceles, los psiquiátricos, las escuelas). Estas sociedades disciplinarias, donde la vigilancia y el castigo iban de la mano, suplantaron a las sociedades de soberanía, que se caracterizaban por practicar castigos más físicos y arbitrarios y, por tanto, menos sutiles, integrales y diseminados (Foucault, 1992). No obstante, en la actualidad, se produce un nuevo desplazamiento, esta vez de las sociedades disciplinarias a las de control (Deleuze, 1996), donde las características de los poderes son la inmaterialidad, la simulación, la extensión y la desterritorialización. Así las cosas, los mecanismos de vigilancia de las *otredades* y los controles, son más sutiles, efímeros, virtuales, informativos y comunicacionales, en definitiva, son poderes tecnoculturales (Sodré, 1998). Ahora, más que con representaciones de los otros, nos encontramos con simulacros de *otredades* y con una identidad (Imperial) multiplicada indiscriminadamente.

Al respecto, Jean Baudrillard (2000) analiza ese racismo multicultural, que multiplica identidades sin correlato de alteridad. Conviviendo en el *mismo* territorio el sujeto se convertiría en el sujeto perfecto porque ya no tiene *otro*, señala Baudrillard (2000: 59). “Sin alteridad interior, está abocado a una identidad sin fin”. Identidad del individuo, del sujeto, de la nación, de la raza. Identidad del mundo, “que se ha vuelto técnica y absolutamente real, ‘se ha convertido en lo que es’. Ya no hay metáfora, ya no hay metamorfosis. Sólo queda la metástasis indefinida de la identidad”. La identidad “es un sueño patéticamente absurdo”. Soñamos con ser nosotros mismos “cuando no tenemos nada mejor que hacer. El sueño de sí y del reconocimiento de sí llega cuando se ha perdido toda singularidad”. Ahora ya no se lucharía por la soberanía o la gloria, sino por la

identidad. “La soberanía era un dominio, la identidad sólo es una referencia. La soberanía era arriesgada, la identidad está ligada a la seguridad (incluidos los sistemas de control que nos identifican)”, plantea, con su particular estilo, Jean Baudrillard (2000: 59). Cuando hay que demostrar lo evidente (“yo me llamo tal y soy de tal país”) es porque ha dejado de serlo.

Por tanto, los riesgos de ese nuevo racismo multicultural son: concepción esencialista de la cultura; una retórica de la exclusión y una mirada superficial de la misma, que reduce su complejidad y no tiene en cuenta que todas ellas se producen en las mezclas, los sincretismos y las hibridaciones.

### **I. Multiculturalismos de guetos y mediático**

Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant (2002: 41), plantean, entre otras críticas a estas nuevas concepciones multiculturales, que “en todos los países avanzados, empresarios, altos funcionarios internacionales, intelectuales mediáticos y periodistas de alto vuelo se han puesto de acuerdo” en referirse a términos como el mencionado, pero paralelamente ocultan nociones como las de racismo, capitalismo, clase, explotación, dominación y desigualdad. La difusión de términos como multiculturalismo, para estos teóricos, es producto de un “imperialismo propiamente simbólico”; sus agentes difusores son los partidarios de la revolución neoliberal, argumentando su modernización piensan rehacer el mundo haciendo “tabla rasa” de las conquistas sociales y económicas, producto de años de luchas sociales, presentadas contemporáneamente “como otros tantos arcaísmos y obstáculos al nuevo orden naciente” (Bourdieu y Wacquant, 2002: 41). Asimismo, son trasmitidos por los productores culturales (investigadores, escritores, artistas) y militantes de izquierda que, muchos de ellos se siguen considerando progresistas, lo que hace que sus efectos sean más dañinos. “Al igual que las dominaciones de género o de etnia, el imperialismo cultural es una violencia simbólica que se apoya en una relación de comunicación forzada, para imponer la sumisión” (Bourdieu y Wacquant, 2002: 42). La peculiaridad consiste en que universaliza los particularismos vinculados con una experiencia histórica concreta, haciéndolos irreconocibles como tales y reconocibles, en cambio, como universales (Bourdieu y Wacquant, 2002: 42).

El concepto *multiculturalismo* fue importado a Europa desde Estados Unidos, para designar el pluralismo cultural en la esfera cívica, “en tanto que en Estados Unidos remite –en el mismo movimiento que las oculta– a la continua exclusión de los negros y a la crisis de la mitología nacional del ‘sueño americano’

de la ‘oportunidad para todos’”; esa crisis es paralela a la bancarrota que afecta al sistema de enseñanza pública “en momentos en que la competencia por el capital cultural se intensifica y las desigualdades de clase aumentan de manera vertiginosa” (Bourdieu y Wacquant, 2002: 42). El adjetivo “multicultural” tiende “un velo sobre esa crisis”, encerrándola artificialmente en el microcosmos universitario y expresándola “en un registro ostensiblemente ‘étnico’”, sin embargo, sus verdaderas intenciones no son el reconocimiento de las culturas marginadas por los cánones académicos, “sino el acceso a los instrumentos de (re)producción de las clases media y superior –como la universidad– en un contexto de retirada activa y masiva del Estado” (Bourdieu y Wacquant, 2002: 43). El multiculturalismo en Estados Unidos, por tanto, no es ni un concepto, ni una teoría, ni un movimiento social o político, aunque tiene intenciones de ser todas esas cosas a la vez. “Es un discurso-pantalla cuyo estatuto intelectual resulta de un gigantesco efecto de alodoxia nacional e internacional que engaña a unos y otros”. Es, también, un discurso estadounidense –a pesar de que se piensa y se presenta como universal– ya que expresa las contradicciones específicas de la situación de universitarios que, sin ningún acceso a la esfera pública y sometidos a una fuerte diferenciación en su medio profesional, no tienen otro terreno donde invertir “su libido política que el de las disputas de *campus* disfrazadas de epopeyas conceptuales” (Bourdieu y Wacquant, 2002: 44).

El multiculturalismo, además, puede terminar encerrando a las culturas en *guetos*, separándolas e imposibilitando que se produzcan las mezclas entre ellas. Así las cosas, se basa –en muchos momentos– en la coexistencia de grupos separados o yuxtapuestos que miran básicamente al pasado y que conviene proteger del contacto con los otros colectivos. De esa forma, termina reproduciendo el discurso esencialista de la pureza y autenticidad del grupo. La identidad propia del mismo en exclusiva seguiría inerte, inmutable en el tiempo e inmóvil.

Uno de los ejemplos más interesantes para considerar es el de Edward Said. Este teórico palestino, señaló en reiteradas oportunidades la exclusión que sufrió en distintos ámbitos académicos o mediáticos por su condición de palestino y por intentar referirse al conflicto entre Palestina e Israel. Paralelamente, en uno de sus escritos (Said, 1996: 463), señala la paradoja de que mientras en Estados Unidos se alzan voces proclamando las virtudes del multiculturalismo, todavía no se ha producido un debate en el espacio público “que suponga algo más que una mera identificación con el poder, a pesar de los peligros de ese poder en un mundo que se ha empequeñecido e interrelacionado de una forma tan acusada e impresionante”. La actuación de Estados Unidos en Oriente Medio se ha decantado por la tiranía y la

injusticia. “Oficialmente, no se ha apoyado ninguna lucha por la democracia, ni los derechos de las mujeres y las minorías, ni la secularización” (Said, 1996: 463). En lugar de ese debate público, muchas de esas voces que alaban el multiculturalismo, observan sin decir una palabra la guerra cultural que, en Estados Unidos, se ha librado contra los árabes y el Islam. “Las espantosas caricaturas racistas de árabes y musulmanes sugieren que todos ellos son o terroristas o jeques, y que la zona es una gran extensión, árida y ruinoso, apta sólo para sacar provecho de ella o para la guerra” (Said, 1996: 463). Con referencia a las caricaturas que se realizan sobre los árabes y los musulmanes, en enero de 2006 se suma un nuevo caso *orientalista*, cuando en algunos países árabes se multiplican las protestas contra Europa por la publicación en el diario danés *Jyllands-Posten* de 12 caricaturas de Mahoma “tal como se vería ahora” (agencia *EFE*). Obsérvese que para la agencia *EFE* a Mahoma se lo vería ahora portando una bomba sobre su turbante, agrediendo a las mujeres, no permitiendo que las mujeres no vírgenes ingresen al cielo o con un rostro similar al de Bin Laden, ya que esas son algunas de las representaciones que se le realizan en las viñetas mencionadas. Es decir, volvemos a corroborar la idea de que este racismo multicultural, hoy se visualiza en las redes mediáticas de comunicación y en imágenes que continúan planteando las visiones orientalistas de que Oriente es un extenso y árido territorio homogéneo de violencia y terrorismo. Esas imágenes sustituyen a los antiguos textos orientalistas (Said, 1990) de viajeros, escritores, políticos y artistas occidentales. Con referencia al caso de las caricaturas, algunos periodistas, teóricos y escritores, califican la publicación de las mismas como una provocación innecesaria. Al respecto, Jean Daniel, director de *Le Nouvel Observateur*, las considera como “unas malas caricaturas” y señala que son parte de una “trágica frivolidad”. Plantea que esas caricaturas “no demuestran ni audacia estética, ni sensibilidad emocional, ni un sentido de la oportunidad política particulares”. No se puede “decir que se encuentre en ninguno de esos dibujos la gran herencia de Daumier, Salvador Dalí o, en otro ámbito de Buñuel. En ellos, el arte, es decir, el genio, salvaba la provocación”. Sami Nair, por su parte, las califica de “provocadoras, estúpidas y perversas”. Mientras que Robert Fisk plantea: “El problema es que las caricaturas representan a Mahoma como imagen de violencia estilo Bin Laden. Muestran el Islam como religión violenta. Y no lo es. ¿O queremos que sí lo sea?” (en Richero, 2006: 14- 15).

En definitiva, desde el iconoclasta Occidente se difunden caricaturas de Mahoma con una bomba en su turbante, lo que genera, tal como el *efecto mariposa* de la teoría del caos, el levantamiento de musulmanes en diversos países, el incremento de la violencia física y simbólica... Es decir, el aumento de las brechas *entre* culturas.

La “mitología blanca”, como la denomina Jacques Derrida (1989), que propugna Occidente y que generaliza sus particularidades transformándolas en globales. Así las cosas, tal como señala Edward Said: “todo el que escribe” o dibuja sobre Oriente “debe definir su posición con respecto a él”; trasladada, en este caso, a las imágenes, “esta posición supone el tipo de tono narrativo que él adopte, la clase de estructura que construye y el género de imágenes, temas y motivos que utiliza” en sus imágenes; a esto se le suma las maneras deliberadas de dirigirse al lector, “de abarcar Oriente” y, en último caso, de representarlo o de hablar en su nombre (Said, 2003: 44). En Oriente no se respeta la libertad de expresión, en Occidente sí, se repite hasta el cansancio por parte de los defensores actuales del *orientalismo*. Uno de ellos, Mario Vargas Llosa, dijo en la cadena *SER*: “(...) que satrapías absolutamente dictatoriales y brutales, porque son dueñas del petróleo pueden poner de rodillas a Europa y exigirle que despida a periodistas y pida perdón públicamente, que renuncie a una de las más extraordinarias conquistas de la civilización, la libertad de expresión”. Sin embargo, como señala con acierto Regis Debray (1994: 65), “todos los mono-teísmos son iconóforos por naturaleza, e iconoclastas por momentos”.

Nuevamente las redes de comunicación (esas caricaturas fueron, también, difundidas por Internet) se encontraban en el centro del conflicto cultural. En este caso el saber, ya en la posmodernidad transformado en información, juega un papel clave y los biopoderes convierten la materialidad corporal en imágenes inmateriales e intangibles mientras que sus estructuras son más blandas y flexibles (Guattari y Negri, 1999: 38). Así, las sociedades de control (Deleuze, 1996) tienen todo el tejido social de información. Al respecto Félix Guattari y Antonio Negri (1999: 39) señalan: “La informatización de lo social es hasta tal punto inseparable de la automatización y de la militarización, que se tiende a sustituir la búsqueda de la información por su producción sistemática”. Esas “zonas de importancia estratégica, los circuitos de reproducción que soportan la vida y la lucha, están cada vez más controlados y atomizados y, en caso de fracaso, reprimidos de modo preventivo”, tal como las invasiones que Estados Unidos ha difundido (y difunde) por el mundo; “de esta manera el tiempo de vida se encuentra severamente aplastado por el tiempo militar del capital”.

El saber, como información, se transforma en un *acto performativo* y se convierte en un nuevo mecanismo de poder (Lyotard, 1994: 86). Es decir, la fuerza del enunciado es lo que hace que sea legítimo y no los criterios de verdad o falsedad, justo o injusto. Los discursos performativos se rigen por la fuerza del enunciado y no por los criterios de verdad o falsedad. Estos enunciados performativos, no obstante, en los medios de comunicación se presentan como constataivos, es decir, como discursos verdaderos o falsos (Austin, 1990). “Así está el mundo, mis amigos”, repetía el periodista al final del noticiario.



## II. Multiculturalismo, tecnoculturas e información

Uno de los obstáculos para descentrar y desencionalizar las identidades multiculturales de guetos, es la concepción de la información monológica y unidireccional, que se hace visible en muchas pantallas de TV (al estilo de *CNN*), enfrentadas, por tanto, a la comunicación dialógica y transversal, de variadas direcciones y multiplicación de sentido(s). Por ello, no toda información es comunicación, aunque sí toda comunicación requiere previamente de información (Méndez Rubio, 2003: 101; Browne, 2004). Hay que señalar algo tan obvio como eso, en la medida en que a los medios de información se los sigue llamando de comunicación, aunque cada vez más renuncian a su horizonte comunicativo.

Así, la situación se torna más compleja en la actualidad, porque la multiculturalidad no se reduce al Estado-nación (como la versión latinoamericana) ni a la colonización político militar (como en el caso de Estados Unidos) sino que se extiende por las redes mediáticas de información, transformando a los procesos culturales en tecnoculturales, como les llama Muniz Sodré (1998). Por tanto, “hace depender de ‘la mayoría’ del *rating* las apariciones y desapariciones de la diversidad” (García Canclini, 1999: 122). De “la sociedad del espectáculo” (Debord, 1990 y 1999) pasamos a la política de la simulación, la economía de la simulación, la simulación de la interculturalidad... Iconofagia le llama Norval Baitello (2006) a esta extensión ilimitada de la imagen ya sin referente que, por tanto, desaparece como consecuencia de su propia extensión. Para Baitello (2006), los indígenas practicaban la antropofagia ritual, mientras que los artistas brasileños de los años 20 hablaban de la antropofagia cultural contra todos los colonialismos. En la era contemporánea, no obstante, se práctica la iconofagia: o nosotros devoramos las imágenes, o son las imágenes que nos devoran. Gonzalo Abril (2003), por su parte, considera que la nueva organización multinacional precisa de un discurso, pero fuera de tiempo, es decir, sin referencia a la memoria y a la racionalidad histórica. Los imperativos de una sociedad fundada en la visibilidad y sus estrategias son cada vez más invasivas, agrega Norval Baitello. Por tanto, hay una innegable proliferación inflacionaria de las imágenes que transforman a la cultura y a la civilización en *artefactualidades* y *actuvirtualidades* (Derrida y Stiegler, 1996), es decir, en imágenes que mueren por exceso, en la transformación del relato cultural en artefactos y pantallas que transforman a la historia en informaciones de actualidad sin espesor temporal ni espacial.

Las mezclas culturales, en resumen, se reducen a las pantallas de publicidad transnacional, las zonas de contacto del mundo se producen en la ilusión

de la comunicación. Publicidad, *medios*, información, comunicación, todos ellos transformados, en los llamados multi o hipermedios, en simulacros. El simulacro de la interculturalidad: “El indio así recluido en el ghetto, en el ataúd de cristal de la selva virgen”, en la pantalla “se reconvierte en el modelo de simulación de todos los indios posibles **de antes de la etnología**” (Baudrillard, 1993: 9). Por su parte, Muniz Sodré (1998: 24-25) se refiere a las tecnologías, y considera que “esto ocurre en el momento en que el nuevo modo de organización de las sociedades plenamente industrializadas busca integrar la producción y el consumo de bienes culturales al movimiento de acumulación del capital en escala monopolista y transaccional”. Por tanto, “la cultura sirve de manera cada vez más directa a la reproducción ampliada de las relaciones capitalistas (...) Es el fin de las distancias temporales y se transforman los modelos de percepción del espacio sensible, que ahora es representado por efectos de instantaneidad, globalidad y simultaneidad” (Sodré, 1998: 25).

En definitiva, hoy al abanico de disciplinas, instituciones e imaginarios (en el sentido de García Canclini, 1999 y Appadurai, 2001) que representan las relaciones entre identidades y alteridades, es decir, el amplio espacio de la diferencia cultural, desde la Teoría de la Comunicación, hay que sumarle los medios de comunicación, las representaciones que ellos producen y la simulación de las redes informáticas, que diseminan las diferencias culturales (étnicas, de género, económicas, generacionales, nacionales, religiosas) y transforman a los *otros* en imágenes descarnadas e incorpóreas. Es la imagen la primera escritura y la más temida, es el simulacro la consolidación más acabada del engaño. Si la representación es el síntoma, el simulacro es ya la patología. Por ello, la agresión del *otro* se produce para occidente porque es más visible, y, se sabe, el ojo es el órgano bíblico del engaño.

Así las cosas, “el sentido de los otros” que, como lo considera Marc Augé (1994), son las “relaciones simbólicas y efectivas” que se producen “entre sujetos pertenecientes a una colectividad particular”, ingresa en un proceso de crisis radical, en la medida en que la información, los simulacros e imágenes descarnadas de la otredad, no permiten producir un diálogo intercultural, ni relaciones comunitarias entre los sujetos. Para considerar el sentido que produce la otredad, es fundamental incorporar esos aspectos, en la medida en que construye dos tipos de relaciones: una, de los sujetos con su comunidad y, otra, de los sujetos con otras colectividades. En este último caso se hace presente la diferencia. Cuando ésta es absorbida por la identidad, es decir, cuando los espacios identitarios se ensanchan, el sentido con su singularidad se transforma en un Universal y la diferencia se convierte en la diversidad multicultural de ghettos, es decir, en el etnocentrismo neocolonial.

### III. A modo de cierre: propuestas interculturales desde el tercer espacio

Ante lo señalado, es necesario plantear algunos lineamientos que permitirían conducirnos hacia un *tercer espacio*, pasaje intersticial, donde se desarticularían las identidades esencialistas o asesinas (Maalouf, 1999), y emergen “identificaciones” (Ibáñez, 1990; Silva, 2003) flexibles y “diferencias culturales” más que diversidades (Bhabha, 2002) de guetos. En el momento de realizar propuestas surgen algunas ideas innovadoras que plantean la urgencia de pensar la producción del “sentido de los otros” desde los dobles signos de la ambigüedad y de la ambivalencia. Este segundo que está más cercano a una suerte de relativismo extremo, permite la consideración de juicios contrarios pero pertinentes, una afirmación puede ser a la vez verdadera y falsa, una persona buena y mala (Augé, 1996). Pero ese posible relativismo de la ambivalencia, es contrarrestado por el signo de la ambigüedad, el que postula la existencia de un tercer término o tercer espacio cultural. La ambigüedad pone en juego procedimientos performativos, permite que en el tiempo los hechos se puedan interpretar sucesivamente sin que las interpretaciones se anulen unas a otras, por tanto, no permiten reducir su complejidad. Así las cosas, las interpretaciones se matizan y enriquecen. Mientras que la pertinencia a una comunidad se define más fácilmente en términos de identidad y de ambivalencia, porque se pueden acumular dos pertenencias o más (“español, andaluz y de Sevilla”), la persona se evoca en términos de alteridad o de ambigüedad, porque no se puede reducir integralmente ni a ella misma ni al otro. En definitiva, se introduce un tercer término que corrige en ambigüedad lo que la asignación de identidad tiene de sustancial y esencial en términos de ambivalencia. El signo de la ambigüedad desactiva en ausencia la esencialista, sustancial y estática ambivalencia. Por tanto, está más cercano, aunque presente algunos matices, a otras ideas que se proponen para desactivar la identidad sustancial (sustantiva) como son las identificaciones culturales, planteadas por Jesús Ibáñez (1990), o la *ipseidad* de Paul Ricoeur (1996), que –como tercer espacio– integra en su interior una relación dinámica entre identidades y alteridades. Como señalan los chicanos:

Cuando me preguntan por mi nacionalidad o identidad étnica, no puedo responder con una palabra, pues mi “identidad” ya posee repertorios múltiples: soy mexicano pero también soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen “chilango” o “mexiquillo”; en la capital “pocho” o “norteño”, y en Europa “sudaca”. Los anglosajones me llaman “hispanic” o “latinou” y los alemanes me han confundido en más de una ocasión con turco o italiano (en García Canclini, 1990: 302).

Las propuestas deben de ser transversales, abiertas y fronterizas, considerando la potencialidad de la diferencia cultural, es decir, en lugar de plantear una diferencia, como alteridad radical, que se enfrente a una identidad desde una visión binaria, una diferencia que se deslice dentro de otras diferencias. “No se puede decir dónde terminan los británicos y dónde empiezan sus colonias, dónde terminan los españoles y dónde empiezan los latinoamericanos, donde empiezan los latinoamericanos y dónde los indígenas” (Stuart Hall citado por García Canclini, 1999: 122-123). Es el tercer espacio o *entre*, donde las encrucijadas permiten pensar lo cultural como adjetivo y no como sustantivo, como plantea Arjun Appadurai (2001). En definitiva, una amplia gama de posibilidades para enfrentarse al concepto estático y sedentario de la identidad de la cultura, considerando que es una noción que tiene demasiados pliegues y envoltorios, por ello la intención de este escrito es comenzar a desplegarlos... Por lo tanto, planteamos considerar a las culturas como diferencias, como espacios entre-culturales; conceptualizarlas desde una mirada mestiza y sincrética, concibiendo su alianza con la naturaleza e imaginando la animalidad de la especie y no la trascendentalidad del hombre. En definitiva, pensar las diferencias culturales como antropofagia, como forma de devorar incansablemente las diferentes y diversas narraciones que circulan por el mundo, es decir, culturas nómadas, itinerantes y peregrinas... En resumen, planteamos imaginarnos a las culturas de las cabezas clandestinas y no del rostro del Estado... Hago más las palabras de Gilles Deleuze y Félix Guattari:

Más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las “cabezas buscadoras” en las que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires, nuevos extraños, nuevas polivocidades. Devenir-clandestino, hacer por todas partes rizoma, para la maravilla de una vida no humana a crear (Deleuze y Guattari, 1980: 194).

El grupo de *hip hop* Makiza en la *rosa de los vientos* canta: “El mundo es una gran arca de Noé y si yo he nacido afuera estoy orgullosa, si tengo sangre indígena mejor, porque es hermosa... Soy una trotamunda (...) Soy del Norte, del Sur, del Oeste, del Este (...) Hace camino al andar caminante por eso no tengo bandera representante (...) Sólo me dirijo por la rosa de los vientos”. En eso consiste la propuesta, no subordinarse a principios de identidad jerárquicos, ni autoritarios, sino dialógicos e imprevisibles. Convertir al nombre propio en un seudónimo poblado de multiplicidades... En nombres femeninos, clandestinos, *no representativos* y enfrentados sin piedad a los rostros totalitarios del poder. La propuesta consiste es desbaratar los paradigmas y

sus binarias perspectivas, hacer, por tanto, de lo neutro no el ámbito de la indiferencia y la neutralidad, sino el de la intensidad de los estados fuertes e inusitados. Porque “desbaratar el paradigma” es “una tarea ardiente, candente” (Barthes, 2002: 52).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRIL, Gonzalo (1997): *Teoría general de la información*. Madrid, Cátedra.
- (2003): *Cortar y pegar. La fragmentación visual del texto periodístico*, Madrid, Cátedra.
- APPADURAI, Arjun (1996): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo, Trilce. 2001.
- ARTAUD, Antonin (1938): *El teatro y su doble*. Barcelona, Edhasa. 1999.
- AUGÉ, Marc (1994): *El sentido de los otros*. Barcelona, Gedisa. 1996.
- AUSTIN, J. L. (1962): *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós. 1990.
- BAITELLO JUNIOR, Norval (2006): *La era de la iconofagia. Ensayos de comunicación y cultura*, Sevilla, Arcibel.
- BARTHES, Roland (2002): *Lo neutro, notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977- 1978*, Buenos Aires, siglo XXI, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean (1993): *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.
- (1999): *El intercambio imposible*. Madrid, Cátedra. 2000.
- BHABHA, Homi (1994): *La localización de la cultura*, Buenos Aires, Manantial. 2002.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (2002): “La *lingua franca* de la revolución neoliberal. Una nueva vulgata planetaria” en *Pierre Bourdieu*. Santiago (Chile), Editorial Aun Creemos en los sueños, pp. 41- 44.
- BROWNE, Rodrigo (2004) “Diferencia entre información y comunicación: ¿cómo enfrentarse al poder de los medios” en *Estudios de periodismo y relaciones públicas*, Viña del Mar, revista de la Escuela de Comunicaciones de la Universidad de Viña del Mar, año IV, n° 4, segundo semestre, pp. 51- 60.
- DEBORD, Guy (1967): *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre- textos, 1999.
- (1988): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona, Anagrama. 1990.
- DEBRAY, Régis (1994): *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona, Paidós.
- DELEUZE, Gilles (1990): *Conversaciones*. Valencia, Pre-textos. 1996.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1980): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos. 2000
- DERRIDA, Jacques (1989): *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.

- DERRIDA Jacques y STIEGLER Bernard (1996): *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, EUDEBA. 1998.
- FOUCAULT, Michel (1975): *Vigilar y castigar*. Madrid, siglo XXI. 1994.
- (1979): *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta. 1992.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- (1999): *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós.
- GUATTARI, Félix y NEGRI, Antonio (1989): *Las verdades nómadas*. Madrid, Akal. 1999.
- HARDT, Michel y NEGRI, Antonio (2000): *Imperio*. Barcelona, Paidós. 2002.
- IBÁÑEZ, Jesús (1990): “Prólogo” en Michel Maffesoli *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona, Icaria, pp. 9-19.
- LYOTARD, Jean F. (1994) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra.
- MAALOUF, Amin (1999): *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza.
- MÉNDEZ RUBIO, Antonio (2003): *La apuesta invisible. Cultura, globalización y crítica social*, Barcelona, Montesinos.
- MILES, Robert (1989): *Racism*, Routledge, Londres.
- NEGRI, Antonio (1989): *General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid, Akal. 1999.
- RICHERO, Sofi (2006): “Las ‘viñetas de Mahoma’. Por un libre ejercicio del odio”, en *Brecha*, Montevideo, 10 de febrero, pp. 14- 15.
- RICOEUR, Paul (1990): *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI. 1996.
- RODRIGO ALSINA, Miquel (1999): *Comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos.
- RUSHDIE, Salman (2005): *Shalimar el payaso*, Barcelona, Mondadori.
- SAID, Edward (1978): *Orientalismo*. Madrid, Debolsillo. 2003.
- (1993): *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Alfaguara. 1996.
- SARTORI, Giovanni (2003): *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid, Taurus.
- SILVA, Víctor (2003): *Comunicación e información (Inter) cultural. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.
- SILVA, Víctor y BROWNE, Rodrigo (2004): *Escrituras híbridas y rizomáticas, pasajes intersticiales, pensamiento del entre, cultura y comunicación*. Arcibel, Sevilla.
- SODRÉ, Muniz (1998): *Reinventando la cultura. La comunicación y sus productos*, Barcelona, Gedisa.
- VAN DIJK, Teun A. (1997) *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona, Paidós.