



ESCENARIOS INTERMEDIOS (IN-BETWEEN),

SEMIOSIS ILIMITADA Y NOMADISMO

Argumentos para superar el colonialismo epistemológico

por Rodrigo Browne Sartori¹

Resumo: Este artículo tiene el propósito de superar la dominación epistemológica colonial que construyó el pensamiento occidental desde una visión binaria parcializada y homogénea. Código binario que pretendió enclaustrar -en los márgenes de su establecido centro dominador- las posibles interrelaciones entre-ambos.

Palavras-Chave: Semiótica; Comunicación Intercultural; Poscolonialismo; Antropofagia Simbólica; Rizoma; Orientalismo; Híbridez

Abstract: This article has the purpose of surpass the epistemological colonial domination that built the occidental thought from a binary vision partialized and homogeneous. Binary code which intended to enclosure -in the borders of its established dominating centre- the possible interrelations between-both.

Keywords: Semiotics; Intercultural Communication; Postcolonialism; Symbolic Anthropophagy; Rizome; Orientalism; Hybridity

¹ [Rodrigo Browne Sartori](#) es periodista chileno. Se licenció en comunicación social en la Universidad de Playa Ancha de Valparaíso. Es doctor e investigador del Programa Interdisciplinar de Doctorado en Estudios Culturales, Literatura y Comunicación del Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla.





"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

"No se trata de elegir entre el miedo y la esperanza, sino de buscar nuevas armas" G. Deleuze

I. La dominación epistemológica colonial - expresada, en muchas ocasiones, en forma de código binario- insiste en construir el pensamiento occidental desde una visión parcializada que se traduce en Mismos y Otros, ellos y ellas, significado y significante, blanco y negro, Oriente y Occidente etcétera. Fórmulas canonizadas que no permiten, debido a sus instaurados sistemas de control, sacar a flote nuevas opciones que brotan al articularse una mínima relación entre ambos, entre ese uno y ese otro o, incluso, las relaciones que puedan surgir de otros desconocidos que no participan en esta posición biunívoca, quedando automáticamente obsoletos y marginados.

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

Proveniente de la academia estadounidense, a fines de la década de los '70, Edward Said (1978) publicó el libro *Orientalismo*² que, desde una particular lectura, explica esta propuesta como un constructo teórico-práctico de representaciones que Europa -y posteriormente EE.UU.- han elaborado sobre Oriente bajo la aceptación y sumisión de estos últimos, interrelacionándose a partir de lo estipulado por 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).

² "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, 2002: 9-10).





Las imágenes producidas en torno a Oriente han sido de gran conveniencia para que Occidente consolide su identidad y para que logre definir a lo Otro como una forma menor y deplorable. Es una suerte de manipulación de la cultura europea para situar política, sociológica, militar e ideológicamente a la diferencia subordinada. La pregunta no puede quedar fuera de estas reflexiones: ¿Es necesario -si se nos perdona el juego de palabras- orientar a Oriente o es, definitivamente, Occidente quien debe orientarse? En consecuencia, 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), 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" (Hardt y Negri, 2000, 2002: 131)³.

³ De todas maneras, estos autores, en parte de su investigación, critican las teorías posmodernas y poscolonialistas, enfatizando que éstas proponen una primera y oportuna lectura de dicho conflicto pero, 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?" (Ibidem, 129-130). Por lo mismo, 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. Es así como en este artículo, nuestro propósito será matizar y conocer algunos aportes frente a los discursos coloniales que surgieron a partir de ciertas miradas poscolonialistas. El atractivo punto





A partir de este diagnóstico, la idea del presente artículo es escribir desde un espacio intermedio, desde esa "Y" que busca marcar las diferencias entre lo definido por un sistema unívoco 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 personal punto de vista, Pierre Bourdieu: "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" (Bourdieu, 1994, 1999: 15).

El discurso binario, constantemente, se ha referido 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 lo mismo, Édouard Glissant defiende la necesidad de trabajar los comportamientos impredecibles de las relaciones entre culturas y plantear 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 migatorios de la actualidad, difícilmente pueden tornarse erráticos. "Pero que 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).

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

de vista que plantean estos autores, nos parece de sumo interés y, por lo mismo, proponemos trabajarlo en un futuro ensayo que cumpla la labor de cooperar y complementar el presente texto.





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 polarities (Bhabha, 1994: 4)⁴.

Pero, a pesar de los esfuerzos por encubrirlos, contenerlos y no darles rienda suelta, existen, como ya los anunciamos, intermedios que esbozan lo impredecible. In-between - como nos sugiere en la cita anterior Bhabha- 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: "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" (Parnet, 1977, 1997: 41).

Esta "Y" la encontramos, en muchas ocasiones, dislocando a las estructuras binarias. Por ejemplo, al aproximarnos a los estudios de género, en las conversaciones matrísticas que recupera Humberto Maturana (1993)⁵ 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 frente a lo masculino vencedor y lo femenino vencido.

Otro ejemplo que nos puede ser útil es el que rescata Víctor Silva Echeto (2002) de El banquete de Platón:

⁴ "La escalera como espacio liminal, 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". La traducción es de Amalia Ortiz de Zárate.

⁵ Para mayor información al respecto, consultar: MATURANA, Humberto (1993): "Conversaciones Matrísticas y Patriarcales", Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el Patriarcado a la Democracia. Santiago de Chile, Editorial Instituto de Terapia Cognitiva. Las culturas matrísticas como intermedio las desarrollamos con mayor minuciosidad en la comunicación: "Multiculturalismo: conversaciones matrísticas y tercer espacio. Aplicaciones en la Isla Robinson Crusoe" publicada en las actas del I Congreso Internacional: Sociedades y Culturas: "Abriendo caminos". 28, 29 y 30 de noviembre de 2002. Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular (SELICUP). Facultad de Filología, Universidad de Sevilla (En prensa).





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, Platón en Silva Echeto, 2002: 29).

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. Con la sentencia "Maorí, transexual y mujer. Tres desventajas para vivir en casi cualquier parte del planeta" (de la Fuente, 2002: 26) se abre 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, por 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 reelecta en julio de 2002, 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 -el 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 por los medios de comunicación y que, a su vez, son controlados por normas drásticas y exigentes surgidas, sobretudo, a raíz de las asfixiantes relaciones Norte versus (y no "Y") Sur y Este versus Oeste⁶.

A pesar de los trasnochados dispositivos que se tratan de imponer y asumiéndolas como intersecciones ya puestas en marcha, dichas conjugaciones mixtas las entiende Édouard Glissant (1996) como fenómenos de⁷. La criollización es definida por este autor a partir

⁶ 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 2002), de los presidentes Aznar, Berlusconi y Blair al querer sancionar o castigar a los países "subdesarrollados" que no controlen los flujos de migración "ilegal" hacia la Comunidad europea.

⁷ 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





de la característica esencial de las Américas y de su posible división en tres partes: Mesoamérica es aquella de los pueblos que siempre han estado allí y que Glissant denomina pueblos testigos, Euroamérica que es la América de los migrantes europeos que han logrado conservar sus costumbres y tradiciones y 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).

Glissant marca una importante diferencia entre el mar Mediterráneo y el mar Caribe. Dicho autor sostiene que el segundo de éstos 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 y donde coinciden manifestaciones culturales que provienen de latitudes completamente distintas y que, gracias a su imbricación y confusión, logran criollizarse⁸.

La tesis que sostendré es que la criollización que se produce en la Neoamérica, y la criollización que se apodera de las otras Américas, no es distinta de la que opera en el mundo entero. La tesis que sostendré ante ustedes 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, pero también por medio de progresos de conciencia y de

con el otro. "¿Y por qué criollización y no mestizaje? Porque la criollización es imprevisible, mientras que los efectos del mestizaje son fácilmente determinables" (Glissant, 1996, 2002: 21).

⁸ Esta última afirmación que rescatamos de Glissant y su defensa caribeña, la podemos confrontar a lo sostenido por Miquel Rodrigo Alsina, 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" (Rodrigo Alsina, 1999: 50).





esperanza que autorizan a afirmar (...) 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 (Glissant, 1996, 2002: 17-18).

La dispersión de híbridos que se puede atribuir, de acuerdo con Glissant, a este juego de criollización, a esta mezclanza e intercambio entre las más diversas manifestaciones está afectando y modificando, cada vez más, nuestra forma de pensar, nuestra forma de producir sentidos. Así lo expresa Irene Machado 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" (Machado, 2001: 20). La clausura de las fronteras habilita la convivencia entre culturas heterogéneas y refuerza la idea de que el hibridismo es un fenómeno de 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 adentro, las máquinas binarias. Nuestro propósito es presentar, a partir una lectura que intervenga los límites y las fronteras, una alternativa que nos incite a proyectar una estrategia intercultural de comunicación que deconstruya -como lo tratamos de esbozar en los párrafos previos- la relación Mismo y Otro y examine ese 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)⁹. Así, también, lo corroboramos con estas sugerentes palabras de Gilles Deleuze: "(...) 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" (Deleuze, 1985, 1996: 240).

III. Pero, ante tales estrategias, consideramos oportuno apreciar que el gran descubrimiento no fue solamente el percatarse de la existencia de culturas híbridas, sino que -después de asumir dicha mixtura- el buscar alternativas y el 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" (Machado, 2001: 29). Por su parte, Francisco Sierra indica que

⁹ "Este pasadizo intersticial entre identificaciones fijas abre la posibilidad de una hibridez cultural que alberga a la diferencia sin una jerarquía asumida o impuesta" La traducción es de Amalia Ortiz de Zárate.





un pensamiento teórico de la comunicación implica, en la actualidad, proyectar dinámicas migratorias, dislocadas, heterogéneas "del vivir y vagar humanos en la contemporaneidad cultural discontinua que vivimos" (Sierra, 2001: 139). Como proposición teórica para abordar los espacios "liminales", esbozamos una lectura antropófaga de la semiótica indicando, para comenzar y a modo de prevención, que el presente ejercicio caníbal no es material, sino, como ya lo veremos, simbólico. El fenómeno caníbal que dilucidamos se desenvuelve en un campo intelectual en el cual -por medio de la masiva deglución de signos entre unos y otros y viceversa- vamos engordando y engrosando nuestros espacios intermedios y, por ende, las capacidades de quien o quienes ejecutan el acto o los actos de interpretar. Logrando, con esto, una digestión que nos incita a producir sentidos que superan 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 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. 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 choques 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).

Con el propósito de trabajar la frontera, alejándonos de la topografía binaria, proponemos un estudio semiótico de la cultura que entiende las formaciones híbridas como producciones que se llevan a cabo dentro de una ilimitada relación evolutiva y que logran, de este modo, preservar y valorar los enriquecimientos que brotan de los diferentes vínculos antropófago-sígnicos que elucidamos de aquellas devoraciones interculturales. Y nos preguntamos junto a Machado: "¿Qué fue el Imperio Romano sino un híbrido de culturas y de lenguas que se entendían a pesar de todas las diferencias?" (Ibidem, 27). Como podemos apreciar, el Imperio Romano no dejó de alimentarse de los nutrientes





culturales que recibió de distintas fuentes que, sin duda, le enriquecieron sus múltiples identidades. En resumidas cuentas, nos encontramos en 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 identidades múltiples, híbridas, fragmentarias o, aplicando la idea de Deleuze y Guattari (1976), identidades rizomáticas¹⁰.

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 deterioran los "versus" y 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 en forma infinita- lo vinculamos con un inquieto juego de voracidad simbólica. Es así como la proliferación de signos la llevamos al ámbito de la alimentación 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 lo pretende la máquina binaria de pensamiento.

¹⁰ Para Gilles Deleuze y Félix Guattari, 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" (Deleuze y Guattari, 1976, 1977: 41-42 y 18). El subrayado es nuestro.





IV. A pesar de las ya reconocidas opciones que vislumbramos en las movedizas arenas de los hibridismos interculturales, encontramos fórmulas de poderes (microfísica del poder le llamó Foucault)¹¹ 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 diagnostica un dilema diverso y complejo de intercomunicación que aproxima, por su multiplicidad, a impredecibles órbitas culturales y a experiencias de carácter nomadológico. A partir de las propuestas de Iris Zavala (1996), Sierra precisa que es necesario -en contraposición a las imágenes del pensamiento (como contraimágenes si nos acercamos a las ideas deleuzianas)- reflexionar el horizonte semiótico desde una mirada problemática, conflictiva, dispareja donde se logran activar "las redes de las relaciones imbricadas en el cambio cultural que vivimos" (Sierra, 2001: 136).

Sobre lo mismo, este autor se refiere al orden informativo que nos proponen los medios digitales y que -para nosotros, en dicho trance- tratan de augurar los contenidos impredecibles para exhibirlos de acuerdo a lineamientos que incentivan fórmulas precisas de identidades sedentarias (de raíz única) y no rizomáticas. Es decir, un sistema que enarbola los parámetros heredados de la modernidad y controla todos los actos que aspiran a vulnerar estas estructuras que, como apreciamos, aún se vislumbran en algunas lecturas posmodernas que circulan por nuestras sociedades. A modo de ejemplo, sólo nos detenemos 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 logramos vincular a

¹¹ FOUCAULT, Michel (1979): Microfísica del poder. Madrid, La piqueta, 1982.





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 vaticinado por Michel Foucault (1975) al catalogar 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 (1787). Posteriormente, y sobre las aplicaciones de Foucault, Gilles Deleuze (1993) acusa 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, moldeados distintos, pero los controles son una modulación, como un modulado autodeformante que cambiara continuamente" (Deleuze, 1993: 37).

Asimismo, Deleuze asegura que el innovador ritmo que se proponen las sociedades de control avanza a velocidades inesperadas. "Paul Virilio también ha analizado repetidamente las formas ultra-rápidas de control al aire libre, que sustituyen a las antiguas disciplinas que operaban en el tiempo de un sistema cerrado" (Ibidem, 1993: 36).

Virilio 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 en 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" (Virilio, 1995, 1997: 25). 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 tiempo de la sucesión cronológica clásica, sino el de un tiempo de exposición cronoscópico de la duración de los acontecimientos a la velocidad de la luz. La combinación tiempo-espacio ha ordenado la geografía y la historia del mundo, ha organizado el calendario y la medición del tiempo y ha comandado la normalización cronopolítica de las sociedades contemporáneas. "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" (Virilio, 1995, 1997: 26).





En esta permanente velocidad, Virilio anuncia el ACCIDENTE DEL PRESENTE y lo especifica como la presencia ya no de un tiempo diferido, sino de una ultra-cronología. Indica, además, que el accidente permite completar lo cronológico (antes, durante y después) con lo dromológico (subexpuesto, expuesto, sobreexpuesto), logrando, en definitiva, una reinterpretación del "presente".

En efecto: al suplantar 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...)" (Virilio, 1995, 1997: 29).

Es así como Paul Virilio 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 (drómos: 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" (Virilio, 1995, 1997: 39).

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, Sierra propone que en los medios se actúe a la inversa y se planteen relaciones simbióticas donde prevalezca la pluralidad, el multiculturalismo y se asuma la existencia y la necesidad de estudiar las sociedades complejas en las que vivimos, sin tapujos ni controles posdisciplinarios. Por lo mismo, señala la importancia de un comunicador polivalente que, para nosotros, sepa sondear los intermedios y entregar las herramientas necesarias para escudriñar en estos espacios liminales. En síntesis, un comunicador que potencie discursos multidisciplinares 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).

V. Es necesario inculcar y difundir dicho 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 necesario, 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.

Por ende, nuestro objetivo, no sólo consiste en impulsar un proyecto antropófago-semiótico, sino también, trabajar desde una semiótica intercultural (Rodrigo Alsina, 2000a) que estudie las mixturas entre variadas culturas y los posibles resultados híbridos que entre éstas puedan surgir. Para así, no detenerse en la biunívoca lectura del Mismo versus el Otro y ampliar los horizontes a terceros desconocidos que se sobreponen a las divergencias identitarias.





Podemos entender estas intersecciones con lo que Homi Bhabha (1994) reconoce, a partir de Fredric Jameson, como un tercer espacio (third space) cartografiado en virtud de una extensión de carácter internacional y cuya distinción es enunciada por medio de grietas intersticiales, que facultan la diferencia cultural, dilucidadas en ese 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)¹².

La intervención del tercer espacio destruye -aunque no lo quiera el discurso patriarcal- el espejo de la representación y se enfrenta a los discursos clásicos de la cultura occidental. Postura que podemos acercar a lo que Jacques Derrida (1970), por su parte, reconoce como un pensamiento del ENTRE y que entiende como una actitud no caracterizada por una operación de unificación, sino que se desenvuelve como una 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 entre dos topes definidos. Uno, el del bosque lleno de árboles verticales y ordenados y, otro, 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). Anunciando, con esto último, la importancia y necesidad del cultivo del medio, del intermedio, frente a la opresión del árbol y la agricultura occidental.

¹² "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 preformativa 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". La traducción es de Amalia Ortiz de Zárate.





Procesos de carácter nomadológico que se explican, además, con 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 como agenciamientos.

¿Qué son los 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 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 las culturas nómadas fueron las que inventaron las máquinas de guerra. Máquinas que no estaban incorporadas en el sistema del Estado y que, a través del poder y control ejercido por éste, se las ingeniaba para integrarlas en sus instituciones militares o fuerzas armadas. Decisión que, en definitiva, tenía el propósito de volcar los objetivos de la misma y confrontarse 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 (Parnet, 1977, 1997: 38)

La aportación nómada en el 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 en 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 Cógito, es el consenso de Estado llevado al absoluto" (Ibidem, 1980, 2000: 381). Hay que 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...

BHABHA, Homi K. (1994): The location of culture. London and New York, Routledge.

BOURDIEU, Pierre (1994): Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona, Anagrama, 1999.

DELEUZE, Gilles (1969): Lógica del sentido. Barcelona, Paidós, 1989.

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

_____(1990): Conversaciones. Valencia, Pre-textos, 1996.

_____(1993): "Las sociedades de control", Ajoblanco, 51, Barcelona, pp. 36-39.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1976): Rizoma (introducción). Valencia, Pre-textos, 1997.

_____(1980): Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, Pre-textos, 2000.

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

DERRIDA, Jacques (1967): De la Gramatología. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

_____(1968): "La farmacia de Platón", publicado originalmente en Tel Quel. La diseminación (1972). Madrid, Fundamentos, 1975.





_____(1970): "La doble sesión", publicado originalmente en Tel Quel. La diseminación (1972). Madrid, Fundamentos, 1975.

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

FOUCAULT, Michel (1966): Las palabras y las cosas. México, Siglo XXI, 1996.

_____(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.

FUENTE, I. de la (01. XI. 2002): "Maorí, transexual y diputada", El País, Sociedad, p. 26.

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

MACHADO, Irene (2001): "Liminalidad e intervalo: la semiosis de los espacios culturales". Signa, Revista de la Asociación Española de Semiótica, Madrid, UNED, pp. 19-40.

HARDT, M. y NEGRI, A (2000): Imperio. Buenos Aires, Paidós, 2002.

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

RODRIGO ALSINA, Miquel (1999): Comunicación intercultural. Barcelona, Anthropos. (2000): "Apuntes sobre una semiótica intercultural". Actas del IX Congreso de la A.E.S., Valencia (En prensa).

SAID, Edward W. (1978): Orientalismo. Madrid, Libertarias, 1990. (2002): "Entre dos mundos", Fractal. México. <http://www.fractal.com.mx/F9said.html>

SIERRA, Francisco (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, Víctor (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.

TALENS, Jenaro (1989): "El espacio del poema", Cenizas del sentido. Madrid, Cátedra, p. 18.

VIRILIO, Paul (1995): La velocidad de liberación. Buenos Aires, Manantial. 1997.

São Paulo, março de 2004.

