



---

# HACIA UN ANÁLISIS CONCEPTUAL DE LA IDENTIDAD FRONTERIZA

En: Aldea Mundo: Revista sobre Fronteras e Integración Año 5,  
N° 9, mayo - octubre 1999.

---

Ricardo Ramírez Suárez

---

# Hacia un análisis conceptual de la Identidad Fronteriza

Ricardo Ramírez Suárez\*

## Resumen

*El tema de la identidad es rico y controvertido, en la actualidad, a partir del proceso de globalización, resurge con fuerza en las discusiones políticas y académicas, por lo que se hace necesario dimensionarlo de una forma argumentada. Las transformaciones recientes replantean los nuevos y viejos movimientos. Pero antes de reflexionar acerca de su configuración hay que considerar el modo en que el propio concepto fue trabajado en las ciencias sociales. En este sentido, un análisis categorial de sus implicaciones constituye ejercicio intelectual saludable que abre caminos a un mayor conocimiento sobre la deconstrucción y reconstrucción de la identidad.*

**Palabras Clave:** *identidad, América Latina, identidad cultural latinoamericana, representación social, narrativas sociales, fronteras.*

## A Conceptual Analysis of the Border Identity

**ABSTRACT:** *Identity theme is rich but controversial, in this days, thanks to the globalization process, it arises with strength in politics and academics arguments. That is why it is necessary to dimension reasonably. Recent transformations bring up new and old movements. But before the reflections about its configurations we have to consider how the this concept has been worked by the social sciences. So, the categorial analysis of its implications can be a healthy intellectual exercise that shows ways to a larger knowledge about the identity deconstruction and reconstruction*

**Key Words:** *identity, Latin America, Latin American cultural identity, social representation, social narratives, borders.*

## Introducción

*La palabra sociedad no es un discurso único y homogéneo sino múltiple y heterogéneo...*

**Octavio Paz**

**O**ctavio Paz, en un texto que se titula significativamente «El pacto verbal», señala que éste prevalece sobre el pacto social como fundamento de la sociedad, al afirmar que la misma «*comienza cuando los hombres empiezan a hablar de ellos*» (Paz, 1990:81). La comunicación se convierte así en un rasgo inherente por estar presente en todo. A partir de este intercambio de signos o lenguajes, la humanidad se afirma a sí misma, lo que Octavio Paz resume en la frase «yo soy», ya que en ella «*desde su origen, la sociedad dice su voluntad de ser de esta o de aquella manera*» (Paz, 1990:82), es decir, empieza a construir su identidad.

Esta contextualización desde Octavio Paz nos plantea la identidad como un problema que, a nuestro entender, implica una elaboración a partir de algo, de un referente asumido o impuesto, pero que se perfila como lo que no se es. Esta especie de contradicción o aporía del ser o no ser subyace de una manera muy clara en el pensamiento de Occidente, racional, eurocéntrico y logocéntrico, marca la pauta para la configuración de la identidad latinoamericana y del conjunto de identidades que la conforman.

Sin lugar a dudas, el fenómeno de la identidad ha constituido una preocupación para los estudios en las ciencias de los campos sociales y las artes, ya que la identidad como factor de la esencia del ser se sitúa en la raíz de todo hecho social. De diversos modos se llega a ella: cuando se habla en términos geográficos, en muchos casos, se identifica por medio de toponimias; cuando se trata de literatura se la identifica con alguna etiqueta (modernista, transnacional, femenina, clásica), al igual que en las artes (música rock, pintura impresionista, arquitectura inca, danza moderna, etc). Vemos la identidad como una necesidad de ser algo,

para sí y por los otros. Dicho en términos derridianos, es un proceso en que se adhieren las dos imágenes (la propia y la externa) en un continuo juego diferencial a partir de la confrontación permanente de ambas imágenes, queriendo conformar una identidad que al final ya no será tal.

La identidad latinoamericana posee rasgos que la hacen muy interesante, empezando por su compleja constitución, ya que en ella convergen muchos elementos (unidad en la diversidad). Su misma etiqueta o marca de identidad es de por sí curiosa: la América Latina va más allá de los territorios americanos cuya lengua (oficial) es de ascendente latino (español, portugués, francés); por lo tanto, no puede considerarse como una comunidad con una base común de origen lingüístico. Lo que sí resulta un hecho es que su percepción de la identidad nace de la diferencia con el otro, vale decir, esta oposición le permitió construirse subjetivamente enfrentándose, al perder, a la carencia: la madre patria, ese vacío tan lejano y perenne a la vez. Desde la metafísica de la presencia, Latinoamérica busca construir la propia identidad en términos de no ser: somos latinoamericanos porque no somos europeos o angloamericanos.

Los intentos por establecer la identidad de nuestro continente lo ha hecho sufrir varios bautizos. El primero de ellos tuvo lugar en Europa y fue el fruto de una verdadera equivocación geográfica: indias. Después fue América, nombre tomado en préstamo de un italiano (Américo Vesputi) que confeccionaba mapas.

Posteriormente se le bautizó como el «Nuevo Mundo» para diferenciarla o distanciarla de la vieja Europa, pues a los ojos europeos se trataba de un territorio nuevo, recién «descubierto por ellos». También ha habido otros nombres en este afán de identidad, algunos creados de la mismidad: Amerindia, Indoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica, Nuestra América.

Si bien ha sido muy difícil establecer la identidad en cualquier sentido, mas aún ha sido definir la identidad latinoamericana. Jaime Eduardo Jaramillo indica que esta «...podría definirse, entonces, como el conjunto de signos histórico culturales, que determinan la especificidad de una región y, con ello, la posibilidad de su reconocimiento de una relación de igualdad-diversidad, permanencia-cambio». (Jaramillo, 1998: 175).

Llama la atención esta referencia textual, sobretodo porque incorpora ciertos elementos de interés deconstruccionista, como serían los signos permanencia-cambio. La noción de signo está en la base de la teoría de Ferdinand de Saussure, que plantea una teoría de lenguaje y una percepción del signo lingüístico, un ser que se convierte, al final de cuentas en un no ser del signo. Jacques Derrida busca impugnar este planteamiento por su carácter logocéntrico y propone, en cambio, la relacionalidad diferencial lingüística, que prioriza la escritura y da lugar a una nueva ciencia: la gramatología, la archiescritura, deja un espacio que habrá de remitir a una escritura generalizada, anterior a cualquier lazo con la sustancia expresiva y que constituye, más bien, la raíz común de la voz y la tradicional grafía (Macaya, 1992: 27).

También, al hablar de permanencia-cambio, evocamos el proceso, la diseminación, laceración permanente de nuevos sentidos para todas las cosas, el estallido significativo. Sin embargo, la definición o intento de Jaramillo, podría ser vista sólo como una búsqueda de ese mismo estallido significativo que señalamos, no para llegar a un centro concepto unívoco, sino a una constante proposición de respuesta, en un proceso que no termina, al igual que ha ocurrido con los nombres que pretenden darle identidad a nuestro continente. Al querer definir se termina no definiendo, porque quedará algo no definido, algo que definir; es el juego de la diseminación y de la posposición; tratar de dar una

definición es siempre una definición que al estar permanentemente pospuesta se convierte en un no definido; tal ha sucedido con la definición de América Latina y de su identidad. La respuesta se sigue posponiendo. Cuando se quiere definir la identidad latinoamericana surge el acoso de la etiqueta como una traza identitaria, como la búsqueda de inscribirse, en ese anhelo de autodeterminarse como perteneciente a algo. Esta ansia de ser, de llegar a la esencialidad, se relaciona también con la búsqueda en el pretérito para encontrar las raíces, el eslabón perdido, lo ancestral. Al urgar en los hechos del pasado, la diseminación se exagera, sigue el fuego diferencial, relacional, de posposición continua. Una vez alineados en algún aspecto, lo ético por ejemplo, tematizamos y en lugar de un centro, se tematiza la diferencia, porque cuando se aglutina temáticamente se puede ver hacia qué rumbo lleva, esto es, hacer para deshacer, el refriego y el despliegue.

En este mismo sentido, sobre la base del discurso de la identidad se moldea el de la cultura (identidad cultural). Entendemos por discurso, una construcción social estructurada que se sustenta en la palabra y que comunica algo ideologizado. Sin duda, se trata de un terreno fértil para el egocentrismo, como bien se puede desprender de esta afirmación del sociólogo Renato Ortiz:

*«...la mente civilizada difiere de la mente del salvaje, gracias al desarrollo logrado por las experiencias heredadas de nuestros ancestros, y por la capacidad de advertir las causas de los fenómenos, debido al conocimiento brindado por la ciencia y la educación, y por la percepción de una serie de valores, producto de conceptos morales y normas éticas...» (Ortiz, 1998:22)*

Tal como lo reafirman German Rey, Marcelino Bismal y Martín Barbero para el caso de la

construcción de un marco de análisis colombo-venezolano:

*«Auto y hetero percepciones, imágenes, recuerdos. Son todas entonces formas de identidad. El reconocimiento de los demás como parte de una comunidad, así como la existencia de relaciones y representaciones colectivas, siendo así la identidad una construcción que se delata, se establecen acontecimientos fundadores, casi siempre referidos a la apropiación de un territorio por un pueblo a la independencia lograda enfrentando a los extraños. Se van sumando las hazañas que los habitan y defienden ese territorio, ordenan sus conflictos y fijan los modos legítimos de vivir en él para diferenciarse de otros».* (Rey, Bismal y Barbero, 1999: 474).

Pero hay aún otro aspecto, que es el que nos interesa desarrollar aquí. Sería el de la visibilidad exacerbada de la comunicación, que nos promete cada día una dosis mayor de realidad, a través tanto de la pantalla local que, según algunos, se ha transformado en el nuevo espacio público/político y como también de la global, cuya diversidad aspira al máximo de la representación, alcanzar los confines del mundo conocido. Allí coexisten, de manera simultánea y hasta anacrónica, múltiples relatos e identificaciones, en una oscilación que va de la minucia más intrascendente al acontecimiento más «planetario», a veces, sin solución de continuidad. Allí nos enfrentamos a las múltiples narrativas del yo, que es también decir, al desfile incesante de las diferencias.

Y esa ampliación del horizonte, esa apertura a la otredad -etnias, cosas de «ricos y famosos» sino también las prácticas de la vida cotidiana, los hábitos, consumos, maneras de decir y de ver. Hace ya tiempo que los límites canónicos entre público y privado se han erosionado, sometidos a todo tipo

de experimentación-política, publicitaria, ficcional, etc.-, hoy, una especie de vigilia regulativa de las costumbres acompaña el despliegue de las narrativas personales y mediáticas en las que se (de) construye nuestra subjetividad.

Así, en el ojo visor de las cámaras, secretas o no, en la persecución incansable de la anécdota, en el relato espontáneamente motivado de la (propia) experiencia, no solamente se juega nuestra vieja tentación de voyeurismo sino el también viejo mecanismo de la modelización, en su vaivén indeciso entre liberalización y control. Dicho de otro modo, y recordando una expresión de Norbert Elías (1991), cuanto mayor es la exhibición pública de lo privado, del universo afectivo y pulsional, más se refuerza, como correlato, la vigilancia del cuerpo social.

Desde esta óptica, y lejos de constituir un mero recurso del rating, la explosión de intimidad mediática, que va desde la televisión a la Internet, sin obviar ningún género discursivo, podría pensarse como una verdadera reconfiguración de la subjetividad contemporánea, cuya previsión para el próximo milenio es tema de ciencia y de ciencia-ficción (vidas portátiles, intercambiables, identidades clónicas, memorias y sensaciones transferibles, teletransportación, etc.). Pero si bien los dispositivos tecnológicos tienen mucho que ver con ese constante «mas allá» que hace de la vida privada un asunto público -de Lorena Bobbitt al affaire Clinton- no son, por sí mismos, razón suficiente. Es en la constitución del sujeto moderno, en la afirmación de la interioridad como el espacio clásico del autorreconocimiento, como el lugar de expresión más prístina del yo y de la sensibilidad, que es preciso indagar, en una búsqueda de posibles genealogías. Lugar paradójico, donde la escritura autobiográfica, lejano ancestro de las vidas mediáticas, daba nacimiento a lo privado, como territorio de la intimidad, en tanto lo exponía a la visibilidad de lo público.

## 1. Genealogías

Pese al «mito de eternidad» que acompaña a la narración de una vida (los cuentos populares, la canción de gesta, la novela picaresca, etc.), el surgimiento de los géneros autobiográficos que consideramos «canónicos», tiene una datación histórica precisa -el siglo XVIII-, y hasta un punto de «origen» comúnmente aceptado: Las Confesiones de Rousseau, donde por primera vez se asumía un «yo» con las tonalidades de la afectividad y se desplegaba, en sus mínimos detalles, la interioridad (la libertad) de un mundo privado como opuesto a la tiranía de lo social. Más allá de sus invocaciones retóricas a Dios, al lector y a sus enemigos y de la promesa exaltada de sinceridad, se expresaban allí dos cuestiones fundamentales, por una parte, la convicción íntima y la intuición del yo como criterio de validez de la razón y por la otra, la tensión entre secreto y revelación, entre el desapego virulento de los «otros» (la sociedad, los enemigos, las conductas) y el deseo de su reconocimiento. Doble restricción de la que nunca pudo escapar el sujeto moderno y que esa «rebelión del corazón» de Rousseau, como la caracterizara Hannah Arendt, diera un carácter fundante.

Público y privado se definían así, tempranamente en la literatura, como espacios antitéticos del mundo burgués, que venían a articularse a otros dualismos: sentimiento/razón, cuerpo/espíritu, hombre/mujer. La sensibilidad del sujeto moderno (el «yo siento» como correlato del «yo pienso»), su inquietud de la temporalidad, la invención de la soledad, podríamos decir con Paul Auster, (su dimensión espacial, en la vivienda, su dimensión espiritual, en la escritura) se entretrejía en una trama de escrituras -diarios íntimos, autobiografías, correspondencias, novelas epistolares- tan esenciales al afianzamiento del capitalismo -y del individualismo- como las prácticas del «raciocinio político». Géneros literarios que, por otra parte,

ponían de manifiesto el carácter esencialmente paradójico -que quizá hoy llamaríamos indecidible- de la separación entre ambas esferas: la configuración misma de lo privado sólo podía adquirir existencia a través de su despliegue ante los otros.

Sobre este despliegue, sus peculiares condiciones de posibilidad, sobre la constitución histórica de la categoría de público se ha escrito mucho (Habermas, Ariès y Duby, Chartier, Darnton, etc.) (1). La circulación literaria a través de distintas vías (libros, periódicos, folletos, literatura de cordel, cartas), conllevó a la conformación de un «raciocinio literario» a través de la discusión y el intercambio grupal en salones, clubes, cafés, casas de refrigerio, en definitiva, una verdadera gestión colectiva (y burguesa) de la interioridad emocional.

¿Qué se expresaba prioritariamente en esas escrituras? La pasión amorosa, la exaltación sentimental, el desahogo del corazón, el asombro frente a emociones nuevas, como por ejemplo, la amistad, la contrariedad, el despecho, los umbrales del decoro, lo permitido y lo prohibido, la singularidad frente a una familia cambiante, una moralidad menos ligada a lo teologal, en definitiva, una nueva idea de libertad del pensar, el hacer y el sentir. La necesidad dialógica de esta experiencia se manifiesta asimismo en una especie de furor epistolar: cartas entre amigos, para ser publicadas en los periódicos, cartas de lectores, cartas literarias, novelas epistolares con visos de autenticidad, cartas, manuscritos verdaderos. (2)

Si hubiera que definir en pocas palabras el efecto de sentido de estas prácticas, podríamos hablar tanto de veridicción como de autenticidad: a través de la primera persona, el narrador se presentaba como garante de sus enunciados, una especie de testigo de la verdad de la experiencia («esto me pasa a mí»), aportando al juego especular de auto/reconocimiento e identificación.

**Cuando se quiere  
definir la identidad  
latinoamericana surge  
el acoso de la etiqueta  
como una traza identitaria,  
como la búsqueda de  
inscribirse, en ese anhelo  
de autodeterminarse  
como perteneciente  
a algo.**

## **2. Observaciones desde lo contemporáneo**

¿Qué queda de aquellas inflexiones, de aquellas primeras retóricas de la subjetividad moderna? Casi nada y casi todo, podríamos decir, depende del punto de vista. Nada, si pensamos en la sinceridad exaltada, al estilo Rousseau, o en la promesa de una verdad absoluta en el relato de la propia vida. Los desarrollos de la lingüística, la teoría literaria y el psicoanálisis, así como el propio devenir de la ficción, que ha trabajado justamente en la confusión de los límites, han conspirado contra tales creencias: nos han desengañado de la ilusión de transparencia, de la verdad como adecuación referencial, de la intencionalidad y hasta de la identidad. Ya no somos tan proclives a creer que quien habla de sí mismo pueda contar la versión más auténtica de la historia, que el (propio) decir conlleve necesariamente la espontaneidad y hasta podemos dudar de que la «vida», como una entidad inteligible, exista en algún lugar por fuera del relato.

Sin embargo, desde otro ángulo, podríamos decir lo contrario. En efecto, aquella inmediatez de la experiencia que distinguía al yo de autor de otras formas de escritura y

de ficción, esa coincidencia existencial, «en la vida», del sujeto del enunciado y el de la enunciación, ese «contrato de identidad sellado por el nombre propio», como garantía de autenticidad para el lector, al que Philippe Lejeune (1975) llamó «el pacto autobiográfico», no solamente no ha perdido su vigencia sino que está hoy, si nos atenemos a su proliferación mediática, más firme que nunca.

En efecto, el «yo» de la escritura, atestiguado en la inscripción gráfica, al que toda la experimentación literaria de este siglo se encargó de perturbar, enmascarar, subvertir (desdoblamiento de la identidad, autobiografías apócrifas, autorías fraguadas, trampas, acertijos), fue atrapado en la reduplicación de la imagen: el derecho de autor se tornó derecho de escuchar, de ver, de conocer al autor, de lograr una intimidad con él, más allá del carácter de su obra. Se consumó así, en nuestra sociedad mediatizada, el concepto foucaultiano de autoría, el deber de hacerse cargo de lo dicho, aun en el inquietante mundo de la ficción, pero articulado a la propia vida, a la experiencia personal que lo vio nacer. No importa entonces hoy si la obra de alguien es autobiográfica: se transformará irremisiblemente en tal a través del contacto, las entrevistas, las apariciones, las historias «reales» que la máquina periodística le obligará a contar.

Pero no solamente nos interesará la vida del autor (artista, cineasta, videasta, etc) como creador de otras vidas diversamente ficcionalizadas, sino la de cualquier mortal. En el escenario contemporáneo no hay límite a la voracidad por las vidas ajenas: biografías autorizadas o no, autobiografías, autoficciones, novelas autobiográficas, memorias, testimonios, artes biográficas, historias de vida, una vuelta sobre los diarios íntimos, las correspondencias, los cuadernos de notas, de viajes, los borradores, los recuerdos de infancia, los innumerables registros de la entrevista -desde la

investigación al espionaje o el gossip-, conversaciones, retratos, perfiles, anecdotarios, indiscreciones, confesiones propias y ajenas, viejas y nuevas variantes del show-talk show, reality show-, la video política y hasta los andariveles de la investigación y la escritura académicas. Cada vez más interesa la palabra del actor social, se multiplican las entrevistas «cualitativas», se va tras los relatos de vida, se persigue la confesión antropológica o el testimonio del «informante clave». Pero no sólo eso: también asistimos a ejercicios de «ego-historia», a autobiografías intelectuales, a la narración autor referente de la experiencia teórica y también a la autobiografía como materia de la propia investigación, sin contar la pasión por los diarios íntimos de filósofos, poetas o científicos. Y, hay que decirlo, a veces no hay muchas diferencias de tono entre estos ejercicios de intimidad y los que nos depara diariamente la televisión.

¿Qué pasión dialógica impulsa tanto a la postración del «yo», al desnudamiento, como a este consumo adictivo de la vida de los otros? ¿Qué registro de lo pulsional y lo cultural se juega en esta dinámica sin fin? Ni la acusación de voyeurismo ni los viejos o nuevos conceptos de manipulación (la idea de manipulación sin manipulador), parecen agotar la posibilidad de interpretación.

Una respuesta posible proviene del campo de la teoría literaria: las formas discursivas tan diversas que hemos enumerado comparten lo que el pensador ruso Mijaíl Bajtín (1982: 274) llamó el valor biográfico. Un valor biográfico no sólo opera como un principio organizativo de la narración sobre la vida de un otro sino que además «ordena la vivencia de la vida misma y la narración de la propia vida de uno, este valor puede ser la forma de comprensión, visión y expresión de la propia vida». Aparece aquí la idea de una constitución dialógica del sujeto y de la subjetividad, así como la necesidad narrativa de dar forma

y proponer un orden a lo que no tiene por sí mismo: la «vida» no es sino el flujo simultáneo, fragmentario, superpuesto, de sensaciones, imágenes, memorias... No por azar la vida, como motivo artístico, literario o filosófico, lugar de coordenadas espacio-temporales y afectivas, (la vida buena aristotélica, la vida ideal, los modelos de vida), es quizá el más remoto y universal.

Como señalábamos más arriba, la instauración del autor (y por supuesto, el actor, la estrella, el político, el científico, todo el espectro de posiciones relevantes de la sociedad), en tanto figuras mediáticas obligadas a hablar de su vida privada (en diverso grado y profundidad) y la más reciente incorporación del hombre y la mujer común en audiencias televisivas, talk shows, etc., ha ampliado considerablemente ese valor biográfico, invistiéndolo de nuevos (y efímeros) sentidos.

Se juegan aquí los imaginarios de la época, las figuras de héroe, de éxito, la representación social, las trayectorias, las vidas deseables o imposibles, las caídas, toda una ética de la cotidianidad, modos de empleo, usos y costumbres, un verdadero mapa de la adecuación sentimental (los «buenos» y «malos» sentimientos), terapéuticas del cuerpo (y del «alma») y de la sexualidad, identificaciones, mitos, ritos, emblemas, valoraciones, infracciones... Narrativas que dibujan esa tensión entre destino (o azar) y decisión, sin duda el dilema de toda existencia, aportando un saber -en cierto modo, una forma ejemplarizadora- en cuanto al propio protagonismo. Casi no es necesario señalar el mínimo paso que separa el «ejemplo» del ideograma.

Pero este terreno de límites difusos, que se resiste a las taxonomías (imposible separar lo biográfico de lo autobiográfico, no sólo por el carácter igualmente ficcional de ambos registros (3), sino además, por el proceso polifónico de la producción mediática, donde

en realidad, nunca hay un solo enunciador), no se agota en la mediatización. El valor biográfico también está presente en la investigación social, en la búsqueda de aquello que sólo puede ser conocido y atestiguado en una narrativa personal. La vivencia y la experiencia, la peculiaridad de una vida, de una inserción en el mundo que por alguna razón es significativa para el científico, está atravesada por ese valor, aunque a posteriori, por las reglas de algún método, las palabras se volatilizan, se las reduce a números en un casillero, a datas, a meras glosas, en definitiva, aunque a esos otros, en realidad, se les corte la palabra.

Otra posible respuesta a los interrogantes que formuláramos, viene del psicoanálisis, sobre todo, de la concepción lacaniana del sujeto: la idea de un «puro» antagonismo como autoobstáculo, autobloqueo, límite interno que impide al sujeto realizar su identidad plena y donde el proceso de subjetivización, en el cual las narrativas del yo son parte esencial, no será sino el intento, siempre renovado y fracasado, de «olvidar» ese trauma, ese vacío que lo constituye (Žižek, 1989). Dicho de otro modo, en tanto el sujeto es incompleto, sólo puede encontrar una instancia superadora de ese vacío en actos de identificación. Estos actos son múltiples, pero la identificación con un otro y con la vida del otro es quizá el más «natural», en tanto replica las identificaciones primarias, parentales. Y si bien las vidas ofrecidas a la identificación en el marco de la cultura se reparten en un universo indecible entre ficción y no ficción, hay sin duda un suplemento de sentido en las vidas «reales» como atribuibles a una persona, que la literatura, el cine, la televisión y todas las redes mediáticas, incluida la Internet, se empeñan, incansablemente, en pregonar. En efecto, ¿podríamos encontrar hoy un valor mediático más fuerte que la «vida real», lo «verdaderamente» ocurrido, experimentado, susceptible de

ser atestiguado por protagonistas, testigos, informantes, cámaras, micrófonos (secretos o no), grabaciones, entrevistas, paparazzi, desnudamientos, confesiones?

### 3. Recapitulaciones y Tentativas

Quizá sea justamente el valor biográfico, tan relevante para pensar dialógicamente los procesos de subjetivación/identificación, el que permita establecer una cadena de equivalencias entre las formas narrativas disímiles enumeradas anteriormente, aportando una matriz de inteligibilidad.

Desde esta óptica, la abrumadora repetición biográfica en los medios, o más bien, la diferencia en la repetición, ese desfile incesante de la anécdota que muestra y vuelve a mostrar lo mismo en lo otro, no haría sino (re)poner en escena todo lo que falta para ser lo que no es (produciendo paradójicamente un efecto de completud), al tiempo que permite recortar aquello reconocible como «propio», hacer visible la decisión y, esto es esencial, mantener siempre abierta la cadena de identificaciones - Paul Ricoeur (1985) podría llamar a esto, la ipseidad, es decir, la identidad como apertura a lo otro, lo diferente (4)-, como una promesa de lo por venir (aunque en verdad nunca vaya a consumarse), aquello que puede operar una dislocación, una inversión radical, el acontecimiento. Si en política esta figura se identifica con el mesianismo, ¿acaso la espera del acontecimiento (el Mesías de cada quien) no es quizá la tensión más persistente de la vida?

Habría seguramente otros componentes a tener en cuenta ante un fenómeno que en definitiva no es nuevo aunque sea actual: tal vez, lo perturbador de esta insistencia vivencial, de esta compulsión de realidad que se manifiesta aun en el orden de la ficción, sea su exceso, el hecho de infringir (y reconfigurar) constantemente los límites. Exceso de proximidad, de directo, de inmediatez, de corporeidad: obsesión de la presencia, para decirlo

con palabras de Derrida (1996) que, aunque nunca pueda ser completa, por recortarse sobre algo diferente que está ausente, buscará quizá un anclaje momentáneo y siempre renovable en la unidad imaginaria del sujeto.

También podría postularse que la atracción biográfica, que puede llegar a producirnos un rechazo absoluto como la revelación más descarnada de la intimidad -la «confesión» de Clinton franqueó un nuevo límite- opera compensatoriamente ante el imperio de las tecnologías y el radical alejamiento que producen (del cuerpo, de las relaciones interpersonales, de toda idea de «original»), esa dislocación extrema de la temporalidad, la autoría, el texto, la imagen, la localización, el archivo.

### 4. A modo de Epílogo

Esta subjetividad desatada de lo íntimo/privado en lo público, podría quizá leerse, en cuanto a lo político, como el cumplimiento fiel de ciertas profecías desesperanzadas de la segunda mitad del siglo: una pérdida del ideal político y de la acción humana en aras de una sociedad de conformismo y banalidad, aferrada a las pequeñas cosas y preocupada por la conducta, donde la lógica doméstica se ha transformado en razón de estado, como lo veía Hannah Arendt en los '50. O el declive definitivo del hombre y la cultura públicos -como pronosticara Richard Sennett veinte años más tarde-, en aras del carisma, de la personalidad del político que ofrece su vida privada como tributo a las masas y se «vende» cual un producto en la escena mediática. También Habermas, ya en los primeros '80, consideraba seriamente afectado el espacio de lo público como lugar de opinión y raciocinio político, por una intromisión cada vez mayor de los medios en la privacidad de candidatos y funcionarios, cuya peripecia personal generaba mayor interés que lo programático.

Desde la lógica de la falta y de los procesos compensatorios de

identificación/subjetivación que esbozamos y sin renunciar a una interpretación en términos políticos, quizá podría hipotetizarse que lo que aparece como exceso, desborde, infracción de límites, se correspondería con la pérdida las certezas, los valores y los fundamentos que el universalismo proveyó hasta su paulatina descomposición (llámese a esto «posmodernidad», fin de los grandes relatos o de los Sujetos, fin de los bloques antagonicos, explosión de las diferencias, etc.). También podría pensarse, invirtiendo el signo, en una búsqueda de mayor autonomía, en un rechazo a la fijación identitaria y por ende, en una afirmación de la propia posibilidad de elección y decisión, no sólo en lo «personal» (aunque se remita, especularmente, a ese registro), sino también en lo que hace a la constitución de identidades colectivas: recordemos el célebre adagio feminista de «lo personal es político». Pero, y aun si se está en desacuerdo con el estado de las cosas, con ese desbalance hacia la «cultura de la privacidad», como la llamara Derrida, quizá habría que desplazar los términos de la vieja antinomia.

En efecto, quizá desde siempre, pero sobre todo ante la dinámica actual de los medios, la distinción neta entre público y privado es indecible: a cada momento, el límite hipotético de las incumbencias respectivas es desbordado, en una u otra dirección. No solamente se da apertura irrestricta a la privacidad -por opción, como es en general el caso de ciertos mecanismos mediáticos, como los talk shows, o a pesar de, como ocurre con la grabación de cintas y videos «no autorizados», cámaras secretas, etc.- sino que también se produce sistemáticamente el ocultamiento de lo que se supone público en el imaginario de transparencia de la democracia. El escenario político de la Argentina es un buen ejemplo de esta condición paradójica: por un lado, parece haber vía libre para la visibilidad de lo privado, por el otro, hay una especie de resistencia, de opacidad del poder, donde no se sabe

si se sabe, donde incluso se da la persistencia del secreto a voces, se sabe, pero igualmente nada ocurre en consecuencia.

Por otra parte, ¿hay algo verdaderamente privado en la configuración de la intimidad? Aunque se trate de un territorio reservado a ciertas prácticas y aun, confinado bajo las reglas del pudor, ha sido, sin embargo, desde el comienzo, terreno conquistado por el «proceso civilizatorio» (Elías, 1991), es decir, por la creciente modelización social: una figura sigilosa, el autocontrol, vino a remplazar el control por la fuerza, señalando inclusive los límites posibles del descontrol. Es más, si la exposición de las conductas operó siempre como reinstitucionalización catártica de límites, hoy más que nunca pareceríamos sometidos a una verdadera gestión pública de la intimidad.

Quizá, lo único privado no tenga que ver ni con el ocultamiento ni con el secreto, sino con la experiencia de lo indecible, esa soledad del existir que según Lévinas (1979) es irreductible, ese único momento de incomunicabilidad de un sujeto esencialmente dialógico: el ser «sin puertas ni ventanas», ante el acontecimiento del ser.

Pero aun así, el sujeto intenta salir, «engañar» su soledad -sobre todo, a través de la pasión erótica y la experimentación de los placeres-entablar el diálogo sobre aquello que sí pueda contarse. Esta reflexión se puede articular casi naturalmente al pensamiento dialógico de Bajtín, que está en la base de su «valor biográfico», a ese vaivén que no remite solamente a la forma lingüística particular o al modelo canónico de la comunicación «cara a cara», sino a nuestra relación con el mundo, a la dinámica de lo social, al propio trabajo de la razón. Si el sujeto está conformado y atravesado por la otredad, si toda enunciación es siempre una respuesta, esa «responsividad» hacia un otro para y por el cual se habla, está muy cerca de la responsabilidad. Sin asumir el

carácter fundante de una «filosofía primera», como es el caso de Lévinas, el dialogismo bajtiniano -que también supone una ética de la responsabilidad- puede ser altamente inspirador para pensar de otra manera ese paso -ese salto, quizá- que lleva, en nuestras sociedades de profunda desigualdad, del «yo» al «nosotros», sin suponer que se trata de dos universos separados. Un «nosotros» no como simple sumatoria de individualidades, sino en articulaciones que puedan hegemonizar (aun temporariamente) algún valor compartido y trascendente, como por ejemplo, la justicia (5). Esa sería quizá, parafraseando a Italo Calvino, una buena propuesta para el próximo milenio (6).

### 5. La identidad cultural latinoamericana

La metafísica de la presencia ha dejado su huella indeleble en esta explicación: sólo es lo que fue (las experiencias); los fenómenos son advertidos (se palpa su presencia); se perciben los valores (son porque se constatan); hay conceptos morales y normas éticas, es decir, atracciones que encuentran sentido a partir de su inscripción en el hábeas social (los códigos, las leyes, los estatutos o decretos o bien la palabra dicha pero no escrita que opera como una sentencia). Aquí la mente civilizada es la del ser pensante, relacional, aquella que en el más puro sentido cartesiano es capaz de decir «pienso, luego soy», una definición rotunda de su identidad a partir de una constatación meramente presencial, metafísicamente hablando. Derrida impugnaría esta afirmación esencial con un «yo soy, yo no soy», sobre la base de un fondo de ausencias: soy lo que está ausente. La identidad, pilar de la metafísica occidental, apunta siempre a una búsqueda donde prevalece las formas del verbo ser, constituidas en instancias relacionales, para Derrida en intentos de identidad, no en una identidad esencial.

El interés por conceptualizar llama nuestra atención por su énfasis en la dimensión social, propio de las construcciones del imaginario colectivo. Podría compararse con la metáfora, en la que un elemento remite al otro y este a la vez a otro(s) más, formando un tejido a partir de los efectos de sentido. De tal suerte, la identidad puede adquirir distintos significados de acuerdo con lo que se la relaciona; de allí, quizás, la dificultad en establecerla. El mismo término de identidad cultural latinoamericana, por ejemplo, desencadena un gran número de referencias al implicar tres cosas en lo que pretende ser una sola.

En la óptica derridiana, la identidad no puede existir ya que ésta es negación del sujeto y su paradoja sería estar sujetos porque somos un vacío, una ausencia. Los procesos de identidad a los que alude Derrida, en cambio, pueden permitir el juego del «despliegue - repliegue», la posibilidad de diseminación como estrategias, de tal suerte que al deconstruir el encuadre de la lógica tradicional podamos reconocer los matices, las particularidades las excepciones, las nuevas formas, lo oculto.

El mestizaje, en este sentido, aparecería como un rasgo esencial de la identidad latinoamericana: el proceso de fusión racial, el proceso de sincretismo racial, el proceso de sincretismo cultural, en vez de las modelizaciones del logocentrismo cuyo centro no está en América Latina y que se manifiesta en grupos étnicos totalmente diferenciados y expresiones culturales claramente delineadas, dando lo verdadero como lo presente como evidencia de la verdad; es lo blanco o lo negro, no lo gris (no hay penumbras). Una visión de mundo de esta índole no podría considerar los elementos de africanidad en la denominada identidad latinoamericana, al ver sólo los componentes europeos (latinos) y americanos (indígenas) como partícipes de esta fusión. Sea por omisión voluntaria o por ocultamiento interesado, el pensamiento occidental se ha



mostrado perversamente etnocéntrico al implantar sus modelos como signos de la verdad, de la realidad (lo presente).

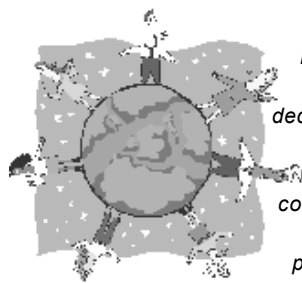
*El viaje hacia la comprensión de la identidad latinoamericana, tradicionalmente parte del «no ser», En términos derridianos*



Estas modelizaciones han servido para favorecer el poder creando ideologías racistas a partir de juicios de valor surgidos en los mismos centros de ese poder. Las élites intelectuales también se convierten en centros para favorecer esas actitudes prejuiciosas; tal es el caso de los anglosajones cuando ven las razas latinas mestizas como inferiores (los hispanos en los Estados Unidos), casi tanto como lo han hecho con los negros.

Podría pensarse entonces, que el mestizo como signo de la identidad latinoamericana pendular responde a un proceso, se está construyendo permanentemente, entre el juego del despliegue y el repliegue, es modelo que se reitera, se afirma y a la vez se socava, puesto que a partir de una relacionalidad diferencial es definido desde el otro. El mestizo no es propiamente blanco, ni propiamente indígena; su presencia se establece a partir de la ausencia de lo blanco y de la ausencia de lo indígena. Esta especie de aporía se sustenta en una oscilación, en el movimiento continuo de lo ausente que esta presente y de lo presente que lleva en sí la huella de lo pasado (presente anterior) y de lo futuro (presente anticipado). Al reiterar las diferencias como base de una posibilidad de significación de lo mestizo, ocurre una diseminación de sentidos, un despliegue significativo que, al fin de cuentas, pone en evidencia las contradicciones del sistema como mera construcción

retórica sin respuestas. Una manera que el pensamiento logocéntrico ha utilizado para evadir el sentido abstracto en algunos términos es la identidad por medio de etiquetas, las cuales operan como una traza que confiere sentido de verdad, porque su referente es la presencia. Si resulta arduo establecer aquí la identidad, parece menos difícil hablar de las identidades: latinoamericana, binacional, nacional, por ejemplo. Aunque cada etiqueta sea un signo que busca identificar algo, en realidad lleva en sí una abstracción: lo latinoamericano o la latinoamericanidad, lo transnacional o la transnacionalidad. Volvemos a la aporía: afirmarse en la negación que a la vez niega lo afirmado. Este juego aventura o azar hace evidente que la escritura, en su propia dinámica relacional, sea capaz de mostrar las figuras del sistema logocéntrico en su afán de nombrar e identificar unívocamente. El fonocentrismo como rasgo de este pensamiento admite que esta relación sólo es posible en el habla (fonologocentrismo). Si la identidad en áreas de frontera se determina a partir de la no bipolaridad nacionalista y esta a partir de su referente de oriundo del lugar y la relación con su región, quiere decir que la identidad transnacional no lo es.



*La identidad se deconstruye Para luego construirse en sus principios al territorio*

## 6-. Conclusiones

Ha prevalecido, en muchos sitios de América Latina, el conjunto de estereotipos que identifican al ser humano de regiones transfronteriza (Colombia- Venezuela, México – Guatemala), de acuerdo a una presencia o de la relacionalidad

diferencial constituye el fundamento de la gramatología. Esta ciencia del «gram» permite plasmar la «diferAnce» y recuperar la escritura como instancia redefinida, a pesar del logocentrismo que prioriza el habla (de Saussure) como constatación del pensamiento en el contexto de la Metafísica de la presencia, sustento de la cosmovisión predominante en el mundo occidental.

Otra abstracción muy difundida es la cultura, término polisémico y matizado de diversos valores, según el centro desde el cual se le define: la antropología, el arte y la sociología. Los efectos de sentido atribuibles a la cultura dan lugar a un entretrejo de significados que, no obstante, se complementan entre sí al borrarse el trazo de las fronteras que las distancian y posibilitan la penumbra, esa zona donde puede encontrarse el «differ Ance». Al eliminar los márgenes, se puede oscilar, retomar el movimiento pendular y dar pie a la diseminación semántica, es decir, asumirse como agua viva y no como algo fijo y encuadrado. Si la cultura es vista como un sistema único, sus puntos de referencia desaparecen y las posibles relaciones también, cerrándose así el enriquecimiento. La metáfora, como estrategia, permite sustituir un elemento (signo) por otro ad infinitum, sin completarse jamás, posponiendo siempre; sólo así se entendería la intertextualidad.

Hay que desacralizar los conceptos instituidos por el logocentrismo, asumiendo una actitud iconoclasta, descentralizando los modelos creados como formas de dominación, develando la retórica racionalista, creando nuevas aporías, reestableciendo los umbrales del lenguaje como sistema, revalidando la metáfora y el laberinto; o mejor dicho, destruyendo para luego construir. Esta sería una manera de humanizar, en forma óptima, el pensamiento occidental y de procurar un acercamiento entre los disímiles: el Norte con el Sur, Oriente con

Occidente, católicos con fundamentalistas protestantes, hombres con mujeres (a este propósito, la perspectiva de género posibilitaría esa zona umbrosa). La caída del Muro de Berlín nos señala que esa vía aun es posible y que la visión deconstruccionista-reconstruccionista reviste un gran sentido en el mundo de hoy.



*El mestizaje en este sentido, aparecería como un rasgo esencial de la identidad latinoamericana: el proceso de fusión racial, el proceso de sincretismo racial, el proceso de sincretismo cultural, en vez de las modelizaciones del logocentrismo cuyo centro no está en América Latina y que se manifiesta en: grupos étnicos totalmente diferenciados, expresiones culturales claramente delineadas, dando lo verdadero como lo presente como evidencia de la verdad; es lo blanco o lo negro, no lo gris (no hay penumbras)*

(idem, el mismo) y el de la ipseidad (el sí mismo), este último, según el modelo de puesta en intriga del relato narrativo (la peripecia, las transformaciones en el tiempo que sin embargo permiten saber que se trata del mismo personaje). Al tomar este modelo lo hace con todas sus implicancias: un modelo «universal», transcultural, impregnado de valoraciones éticas y que supone, como toda forma una puesta en sentido. Contar una (la propia) historia no responderá entonces solamente a un intento de atrapar una referencialidad abstracta, acuñada como huella en la memoria, sino que será constitutivo de la dinámica misma de la identidad: «no tenemos ninguna posibilidad de acceso a los dramas temporales de la existencia por fuera de las historias contadas a ese respecto por otros o por nosotros mismos». Es a partir de un «ahora» que cobra sentido un pasado, correlación siempre diferente - y diferida, sujeta a los avatares de la enunciación. Historia que no es sino la reconfiguración constante de historias, divergentes, superpuestas, de las cuales ninguna puede aspirar a la mayor «representatividad» (dicho de otro modo: en tanto ningún significante puede representar totalmente al sujeto, está siempre abierta la cadena de significaciones e identificaciones). Esta concepción plural de la narrativa se torna inmediatamente política: si es relevante la postulación de un origen, un devenir, figuras de héroe, pruebas cualificantes, valoraciones, modelos, también lo será la percepción de los pequeños detalles, las tramas marginales, las voces secundarias, aquello que, en lo particular, trae el aliento de las grandes corrientes de la historia. (Ricoeur, Paul, 1985)

- (5) Retomamos aquí un planteo de Derrida en cierta referencia a Lévinas, en cuanto a que la justicia, como valor, no deconstruible, operaría como límite (trascendente) de la deconstrucción (la idea de justicia, no la justicia realmente existente). (Derrida, 1997)
- (6) Nos referimos a ese ya clásico texto de Calvino: Seis Propuestas para el Próximo Milenio (1992)

DERRIDA, J. (1986): **De la gramatología**. México, Siglo XXI.

DERRIDA, J. (1997): **Posiciones**. Valencia, Pretextos.

DERRIDA, J. (1996): **Ecographies de la televisión**. París, Galilée.

DERRIDA, J. (1997): **«Notas sobre deconstrucción y pragmatismo»** en MOUFFE, Ch. (comp.) *Deconstrucción y Pragmatismo*. Buenos Aires. Paidós.

ELIAS, N. (1991): **La société des individus**. París, Fayard.

REY, Germán, BISBAL, Marcelino y BARBERO, Martín (1999): **«Otros lugares para la cultura de las relaciones Colombia-Venezuela»**. En:

RAMÍREZ, Socorro y CADENAS, José María: *Colombia y Venezuela: Agenda común para el siglo XXI*. IEPRI-UNAL-SECAF-TM Editores, Bogotá.

HABERMAS, J. (1981): **Historia crítica de la opinión pública**. Barcelona, Gustavo Gili.

JARAMILLO, J. (1998): **«Formas de sociabilidad y construcción de identidades en el campo urbano»**. En: BARBERO, Martín y LOPEZ de la R. *Culturas, Medios y Sociedad*. Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional, Bogotá.

LEJEUNE, Ph. (1975): **Le pacte autobiographique**. París, Seuil.

LEVINAS, E. (1979): **Le temps et l'autre**. París, PUF, Quadrige.

MACAYA, E. y DERRIDA, J. (1990): **El juego de la presencia ausente en cuanto estalla el silencio**. San José, Edit. Universidad de Costa Rica.

PAZ, O. (1990): **«El pacto verbal»**. En: **Hombres en su Siglo**. Barcelona, Biblioteca de Bolsillo.

RENATO ORTIZ, (1998): **Otro Territorio**. Convenio Andrés Bello, Bogotá.

RICOEUR, P. (1985) **Temps et narration**, Tomo 3, París, Seuil

SENNETT, R. (1978) **El declive del hombre público**, Barcelona, Península.

ZIŽEK, S. (1989) **The sublime object of ideology**, London, Verso.

## Notas

- (1) Nos referimos en particular a la obra clásica de Habermas, *Historia crítica de la opinión pública* (1981), a la *Historia de la vida privada* compilada por Ariès y Duby, especialmente el tomo 5, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa* de R. Darnton y *El mundo como representación*, entre otros, de R. Chartier.
- (2) Es la época de Pamela de Richardson (1774), el *Robinson Crusoe* de Defoe, de *Las relaciones peligrosas* de Lafos, etc.
- (3) Para Bajtin no hay diferencia sustancial entre biógrafo y autobiógrafo, en tanto ambos realizan un proceso de objetivación e identificación. Por otra parte, y esto es un «dado» de la teoría literaria, tampoco hay relación «directa» entre la experiencia del sujeto empírico y la creación literaria o artística.
- (4) Paul Ricoeur define la identidad narrativa como un intervalo entre el polo de la mismidad

## Bibliografía

ARENDET, H. (1974): **La condición humana**. Barcelola, Seix Barral

ARIES Ph. Y DUBY, G. (Comps). (1987): **Historia de la vida privada**. Taurus, Tomo 5

BAJTIN, M. (1982): **Estética de la creación verbal**. México, Siglo XXI.

CALVINO, I. (1992): **Seis propuestas para el próximo milenio**. Madrid, Siruela.

DERRIDA, J. (1975): **La doble sesión en la diseminación**. Madrid, Fundamentos.

Ricardo Ramírez Suárez. Investigador de la Fundación AGORA, Colombia.

E-Mail: rirasu@hotmail.com

Apt. 301 Bogotá, Colombia.

Fecha de recepción:

diciembre 2001

Fecha de aprobación definitiva:

febrero 2002