

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 82-83.**

**Fronteras: Transitoriedad y dinámicas
interculturales.**

¿Voluntad de nuevas fronteras, ausencia de viejas fronteras?
Yolanda Onghena

¿Voluntad de nuevas fronteras, ausencia de viejas fronteras?

Yolanda Onghena*

RESUMEN

¿Podemos hablar de una ausencia de viejas fronteras y, a la vez, de una voluntad de nuevas fronteras? ¿O sigue siendo el mismo espacio, es decir, una *frontera* compartida donde *nuestra* similitud es *su* diferencia? La autora quiere plantear aquí la frontera como metáfora para pensar su porosidad y resistencia en un mundo de movildades, de circulaciones y flujos crecientes. Esta frontera entendida como metáfora sigue ejerciendo la voluntad de distanciarse de los *otros*, un distanciamiento que no ha dejado de darse a pesar de que crecientemente se proclama el mundo actual como un mundo sin fronteras. La movilidad, la transitoriedad, imponen sin embargo la necesidad de reinterpretar esa articulación de la voluntad de frontera y su ausencia, la necesidad de volver a pensar la interdependencia y la forma en que categorizamos el adentro/afuera o el centro y la periferia

Palabras clave: Interculturalidad, fronteras, etnocentrismo, etnicidad, pluralidad cultural, globalización, transnacionalismo

El discurso alrededor de la diversidad cultural, como una “búsqueda de una pluralidad, no a pesar de nuestras diferencias y divergencias, sino gracias a ellas” (Jahanbegloo, 2007) contiene ciertas paradojas. Tenemos que reconocer que en la práctica social y la experiencia individual, lo intercultural, más que apertura y pluralismo, tiende a provocar en muchas ocasiones más segregación, diferenciación y esencialización. Este proceso necesita un análisis desde varias disciplinas para poder ir más allá de la descripción y ver

*Coordinadora del Programa Dinámicas Interculturales, Fundación CIDOB
yonghena@cidob.org

la que pasa entre, sobre y con las personas que entran en estas relaciones interculturales. Para acercarnos y estudiar las razones por las cuales se deciden límites y se crean muros para identificarnos con unos y categorizar a otros, proponemos la *frontera* como metáfora, como punto de partida. ¿Podemos hablar de una ausencia de viejas fronteras y, a la vez, una voluntad de nuevas fronteras? ¿O sigue siendo el mismo espacio: una *frontera* compartida, dónde *nuestra* similitud es *su* diferencia? Esa *frontera* no es una acumulación o una síntesis de varios componentes, sino un espacio de tensión: ilusiones identitarias compartidas con los de dentro, categorías conflictivas de diferenciación para los de fuera. “La diversidad que nos preocupa, antes que una cuestión de culturas, es una cuestión de identidades” (Appiah, 2005). Es el juego, a veces perverso, de identificación y categorización –nosotros somos lo que ellos no son– y que a su vez produce desacuerdos y *fronteras* entre lo que se incluye y lo que se excluye: una protección de un *dentro* que construye y articula diferencias para alejar un *afuera*. Negar la dimensión de antagonismo no hace desaparecer la tensión, solo nos hace incapaces de reconocerla, situarla y tratarla. “Una de las tareas principales es plantearse modos de frenar las tendencias a la exclusión presentes en todas las construcciones de identidad colectiva” (Mouffe, 2007).

Es también ese espacio donde más que asumir la diferencia, la destacamos, la dosificamos y la utilizamos... porque necesitamos categorizar lo desconocido para estar seguros de que lo extraño no nos inquieta, ni nos amenaza; necesitamos categorías; no podemos vivir sin ellas, aunque podríamos huir de su tiranía, es decir, no dar por hecho que no pueden haber nuevas formas de interpretación, de categorización. Es en este sentido que planteamos la frontera como metáfora, para poder cuestionar su porosidad y su resistencia en un mundo de todo tipo de movi­lidades, de circulaciones y de flujos que contradicen la rigidez de los límites territoriales.

VOLUNTAD DE FRONTERA

A lo largo de la historia, y de maneras muy diversas, se puede encontrar una continuada voluntad de fronterización o de fijar la distancia entre *ellos* y *nosotros*, en muchas ocasiones de manera violenta, a partir de un etnocentrismo jerarquizado que sirvió a un imperialismo y un colonialismo devastador. Para Ashis Nandy, filósofo indio, se trata de “la gran mentira de la historia, sobre la naturaleza de Occidente y sobre la naturaleza de los Otros, sobre Nosotros y Ellos y la relación de todo con la natura” (Nandy y Wyn Davies, 1993). Prueba de este etnocentrismo se encuentra en la jerarquización de las razas y en la escenificación del mapa del Salterio en el siglo XIII. Podemos ver como el centro del universo es el triángulo Jerusalén, Atenas y Roma, y como alejándose de este

centro, cada vez hay menos referencias civilizacionales. Al borde de estos espacios vacíos encontramos una serie de 14 figuras desnudas, otros de gente sin cabeza pero con ojos y boca en el torso; todos ellos en el limbo de lo humano. Son los monstruitos del mapa de Psalter, razas híbridas, que han sido conocidas en la historia como las razas plinianas (Historia Naturalis Plinio el Viejo).

A partir de aquí se ha dado por hecho que ha habido dos pilares de la civilización occidental: el clasicismo y el cristianismo, que compartían una autoimagen triunfalista. Cada uno ha inventado la *alteridad* para definirse a sí mismo y justificar un proceso de mantener fronteras, generadas por los puntos de comparación; aquellos puntos donde la variedad se vuelve algo Otro, no Nosotros. Es una historia de correlación: el *salvaje*, el *incivilizado*, sea niño, sea esclavo, justifica la existencia de un maestro y un dueño *natural*, que representan una manera de vivir superior e innata. En este proceso no únicamente se define el Otro sino también el Nosotros europeos.

A esta idea de base se ha ido añadiendo la idea del progreso: un nuevo sentido de la historia como un progreso de civilización, donde Europa desde su condición primaria hasta la actualidad pueda verse a sí misma como la culminación de todas las civilizaciones. Los Otros quedaban estáticos, estaban donde había estado Europa en su historia, mientras Europa había progresado en el terreno espiritual, intelectual y físico. El proceso de generar alteridad había tomado un nuevo rumbo para volverse un proyecto global. “El presente de Occidente ha sido reescrito como el futuro de los Otros” (Nandy y Wýn Davies, 1993). Y aún más, Occidente conocía mejor el futuro del “resto del mundo”, que el “resto del mundo” mismo.

Para muchos, la globalización está considerada como un nuevo imperialismo, y los procesos globales como procesos de homogenización cultural, que a su vez significan una amenaza para la identidad local. Delante de la ambivalencia de un mundo caótico, Daryush Shayegan habla de “chantaje identitario”: por un lado, las guerras de culturas y los discursos identitarios crispados y, por el otro, “una especie de coalición en arco iris, es decir, la formación de un rosario de interconectividad reorganizada por completo como un traje de arlequín” (Shayegan, 2001). Hay una incertidumbre sobre el papel de lo local en lo global, se habla de apertura y de blindaje, de diversidad cultural, por un lado, y de reafirmación identitaria, por el otro. Existen zonas de vacío cultural o perversión cultural, donde es difícil situarse en relación con la *frontera* entre centro y periferia, entre local y global.

¿Somos unos nuevos colonizados culturales? Delante de esta incertidumbre, en otro momento histórico (Martinica, 1950), Aimé Césaire (2006) nos dice: “No me entiero en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por dilución en lo ‘universal’. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia

de todos los particulares”. Después de medio siglo seguimos hablando de lo mismo. Y sigue vigente la crítica que han recibido autores como Césaire, Glissant y otros en su momento, es decir, lo de no incluir la dimensión política en su reivindicación y desviar la tensión de lo social hacia terrenos menos conflictivos como son el arte, la literatura o la música.

AUSENCIA DE FRONTERA

Los procesos globales proclaman un mundo sin fronteras o un mundo de fronteras permeables sin tener en cuenta las distinciones colectivas de grupos sociales, los fenómenos de contacto, fricción y desplazamiento cultural. “Lo que la globalización pone en juego no es una mayor circulación de productos, sino una rearticulación profunda de las relaciones entre culturas y entre países, mediante, entre otras, una des-territorialización que hibrida las culturas. Podemos hablar de la fragmentación que disloca y descentra, el flujo que comprime y globaliza, la conexión que desmaterializa e hibrida” (Martin-Barbero, 1987). En este contexto, se re-dibujan nuevas fronteras, nuevas identificaciones, que no pueden comprenderse en sí mismas, sino en relación con los otros. También se re-inventan nuevos mecanismos de inclusión y exclusión, tan importantes para proteger, sino blindar las identidades en este momento de fluidez y circulación. Hablar de sociedad global es referirse a una totalidad que inter-penetra las diversas formaciones sociales y culturales existentes. “Posea lógica propia. Su inteligibilidad no resulta de la interacción entre las partes que la constituyen, al contrario, hay que preguntar: ¿Cómo esta totalidad reordena sus elementos?” (Ortiz, 1998).

Para entender los nuevos contenidos y nuevas características que la globalización ha otorgado a los procesos culturales, proponemos dos ideas, dos interpretaciones en relación con el concepto de frontera y su eventual ausencia o presencia, para no dejarlo únicamente en una dimensión metafórica, sino tocando la realidad. Frederik Barth habla en el año 1969 de fronteras en relación con los grupos étnicos y sitúa la etnicidad como la organización social de la diferencia. Para él, la yuxtaposición de etnicidad con el discurso sobre el concepto cultura es intentar elucidar un problema con otro. Además, “pensar la etnicidad y solamente pensar en un grupo y su cultura, es como intentar aplaudir con una sola mano” (Barth, 1969). Milton Santos (1990) habla de las fronteras como rugosidades, es decir, como “formas que se mantienen aun cuando las condiciones que motivaron su creación hayan desaparecidos y los contenidos asignados a las mismas se estén transformando”. Podemos decir que su desaparición resulta improbable, aunque puede asumir nuevos papeles en nuevas realidades. También pueden crearse nuevas formas, como urgencia para nuevas categorizaciones.

Faltan palabras para describir lo que está pasando y para dar a lo cultural la posibilidad de ir mas allá de lo descriptivo, entrando en esta dimensión donde se formulan las preguntas y donde los problemas exigen solución. ¿Cómo podemos hablar de todo aquello que se escapa de las estructuras existentes y las categorías poco flexibles? Hay autores que hacen una demanda de re-interpretación, planteando la crisis de lo cultural y lo social. Para Zygmunt Bauman (2005), por ejemplo, el concepto cultura está “pasado de moda para el análisis y tendría que ser reemplazado por nociones de transitoriedad y movilidad”. John Urry (2000) habla incluso de cómo “las transformaciones y especialmente las movilidades diversas están reconstruyendo lo ‘social como sociedad’ en lo ‘social como movilidad’”.

Ulrich Beck (2005) sitúa la reflexión en una actualidad que es cosmopolita y que necesita una mirada cosmopolita para observar el aumento de la interdependencia. “La gente se aferra a un hipotético esencialismo estratégico de la propia etnicidad para fijar unas fronteras, que se borran y se entremezclan constantemente, entre dentro y fuera, nosotros y ellos. Sin una mirada cosmopolita, no se puede entender tampoco de ningún modo los nuevos paisajes de la identidad y la memoria”. En una actualidad en la que las identidades trascienden las fronteras territoriales, el centro y la periferia pierden su valor de categorización, ya que lo próximo se aleja y lo distante se acerca: *ellos* ya no son estos seres lejanos de periferias silenciosas, sino que forman parte de nuestra sociedad y tienen voz propia. Para re-definir la comunidad “mas allá de la sociedad, tenemos que hablar de una comunidad desterritorializada y dispersada, que no está limitada por el espacio o el tiempo” (Delanty, 2003). ¿Podemos hablar de nuevas formas de comunidad en el sentido de nuevas formas de conectividad a través de lo cultural/social; nuevas formas de comunidad que se crean a partir de la mezcla de lo local con lo global?

Necesitamos un vocabulario sensible a los efectos de la interdependencia, para hacer visible la complejidad producida por la movilidad y “nuevos modos de pensar y de organizar la realidad que no estén seducidos por arquitecturas que resultan luego inhabitables, pero que tampoco renuncien a sintetizar y organizar lo diverso” (Innerarity, 2006). Interconexión sigue siendo la palabra clave y necesita englobar los nuevos espacios: “Hoy nos encontramos en un proceso de hibridaciones, desterritorializaciones, descentramientos y reorganizaciones tal que cualquier intento de trabajo definitorio y delimitador corre el peligro de excluir lo que quizás sea más importante y más nuevo en las experiencias sociales que estamos viviendo” (Martin-Barbero, 1987). ¿Cómo podemos renovar los discursos teóricos y conceptuales, teniendo en cuenta las nuevas movilidades y los movimientos globales que han traído consigo nuevos tipos de diversidad y complejidad? ¿Podemos incluir nuevos tipos de yuxtaposiciones, encuentros, intercambios y mezclas culturales en las estructuras existentes? Los movimientos nos hacen repensar el sentido y el valor de la identidad y de la diversidad cultural, de manera que “los desarrollos transculturales presentan nuevos desafíos importantes a los mecanismos nacionales establecidos” (Robins, 2006).

Hemos elogiado el multiculturalismo, hablamos de interculturalidad y volvemos a situar lo transcultural, culturalizando otros problemas y disimulando otras incertidumbres. Pero en la actualidad hay huérfanos de un *nosotros* que daba seguridad en otros tiempos. Surgen nuevos *nosotros* transnacionales, los excluidos de este *nosotros* único, blindado y monolítico. Surgen encrucijadas donde nacen estrategias, mueren solidaridades, cambian mentalidades. ¿Por qué? Porque son las personas y no las culturas las que interactúan, personas con sus memorias, sus miedos, sus esperanzas. “Y las culturas emigran a través de las personas (...) No hay censura para que dialoguen e interactúen más allá de las fronteras” (Affaya, 2004). Pero estas personas llevan consigo bagajes culturales que a veces encajan mal en las estructuras existentes en las sociedades en las que llegan. Es necesario repensar lo cultural y su relación con las experiencias y las prácticas. ¿La práctica refleja la cultura? ¿O la cultura es más bien el resultado de acciones prácticas? Y estas prácticas, ¿sostienen una manera particular de *ser* en el mundo, que a su vez quizás necesita crear nuevas fronteras, precisamente para mantener y reforzar las viejas?

Hablar de dinámicas interculturales es hablar de identificaciones y diferenciaciones como procesos con efectos múltiples que van mucho más allá de una sola identidad idealizada o de una sola diferencia estereotipada. “Híbridos, nosotros mismos. Nuestro vehículo es la noción de traducción o de red. Más flexible que la noción de sistema, más histórica que la de estructura, más empírica que la de complejidad, la red es el hilo de Ariadna de las historias mezcladas” (Latour, 2007). Para algunos las fronteras se vuelven invisibles, para otros se mantienen, se trasladan o se refuerzan. De alguna manera, las fronteras resisten, si bien las razones por las cuales se crearon a menudo han desaparecido; forman parte de construcciones de una homogeneidad cultural, de memorias y amnesias colectivas, un dentro protegido que refuerza un sentimiento de pertenencia contra un fuera detrás de unas fronteras que se han vuelto porosas por nuevos desafíos de circulación, comunicación e interacción de las personas, y sus culturas.

Referencias bibliográficas

- AFFAYA, N. “Imaginaris de hecho y razón política por una esperanza Intercultural”. *Revista Cidob d’Afers Internacionals*. No. 66-67 (octubre de 2004). Monográfico: Representaciones e interculturalidad. Barcelona: Fundación CIDOB.
- APPIAH, K. A. *The ethics of identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- BARTH, F. *Ethnic Groups and boundaries: the social organization of difference*. Bergen: Allen and Unwin, 1969.
- BAUMAN, Z. *Vidas despreciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 2005.
- BECK, U. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona- Buenos Aires-México: Paidós, 2005.

- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- DELANTY, G. *Community*. London: Routledge, 2003.
- INNERARITY, D. *El nuevo espacio público*. Madrid: Espasa, 2006.
- JAHANBEGLOO, R. *Elogio de la diversidad*. Barcelona: Arcadia, 2007.
- LATOUR, B. *Nunca fuimos modernos*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós- Siglo XXI, 2007.
- MARTIN-BARBERO, J. *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: G. Pili, 1987.
- MOUFFE, C. *Prácticas artísticas y democracia agonística*. Barcelona: MACBA-UAB, 2007.
- NANDY, A. y WYN DAVIES, M. *Barbarie others. A Manifesto on Western Racism*. London/Colorado: Pluto Press, 1993.
- ORTIZ, R. *Otro territorio*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998.
- ROBINS, K. *The challenge of transcultural diversities. Cultural policy and cultural diversity*. Bruselas: Council of Europe, 2006.
- SANTOS, M. *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa Universidad, 1990.
- SHAYEGAN, D. *La lumière vient de l'Occident. Le réenchâtement du monde et la pensée nomade*. La Tour d'aigües: Ed. de L'aube, 2001.
- URRY, J. *Sociology beyond societies. Mobilities for the twenty first century*. London: Routledge, 2000.