

Sujetos y culturas

Entre la indiferencia, la incomprensión y el potencial creativo del encuentro

Emma Ruiz Martín del Campo¹

Resumen. La repetición de guerras y otros hechos destructivos entre grupos a lo largo de la historia, nos lleva a cuestionarnos sobre cómo operan las culturas, esos tejidos de símbolos, usos y costumbres, que pueden dar lugar tanto a cohesión entre los sujetos como a cruentos enfrentamientos entre ellos. Se da cuenta del paso de la comprensión de tales culturas como tramas simbólicas relativamente estables y cerradas a su entendimiento en la actualidad como producciones simbólicas abiertas, en permanente transformación e hibridación. Se postula que la posibilidad de convivencia pacífica entre sujetos y entre culturas presupone el paso por espacios terceros, ámbitos en los que se potencializa el encuentro más allá de las diferencias. El psicoanalista inglés Winnicott (1979) postuló la existencia de un “espacio transicional” para los sujetos, ligado a la experiencia cultural y a su predecesor, el juego, y en el que se establecen relaciones entre pasado, presente y futuro, así como la conexión del tiempo con el espacio. Por su parte Homi Bhabha (2002) creó el concepto de espacio tercero a nivel de lo social, entendido como ámbito en el que se gestan nuevas significaciones y se vuelve posible el desplazamiento de los límites culturalmente aprendidos, la flexibilización de fronteras, la apertura a lo diferente y la innovación, todo ello pasando por un proceso complejo de traducción de códigos, negociación, implicación de lo inconsciente, que no necesariamente desemboca en la deseable hibridación. Apelar a la gesta de espacios terceros a partir de una actitud subjetiva y cultural abierta, sería pauta para buscar poner freno a formas de encuentro que lleven al dominio y al sometimiento. La utopía sería la gesta de relaciones humanas basadas en la aceptación de las diferencias y en el respeto mutuo, que posibilitem la contención de la destructividad e impidan la eliminación simbólica o real de los otros, la crueldad. **Palabras clave:** Culturas, crueldad, espacios terceros, hibridación y posibilidades de paz.

Abstract. Reiterated wars and other kind of destructive actions among groups along History take us to the question of how do cultures function, the mixtures of symbols and customary uses that can sometimes produce cohesion among the individuals but can also take them to cruel battles. We explain the evolution from the comprehension of cultures as symbolic relatively close and permanent complexes, to their understanding as open symbolic productions in continual change and hybridization. The possibility of peaceful life together among subjects and cultures presupposes the passage through ‘third spaces’, in which the coincidence beyond differences becomes possible. The English psychoanalyst Winnicott (1979) postulate the existence of a ‘transitional space’ for subjects, that is related with the cultural experience and with the symbolic act of playing, predecessor of culture, in that space, so Winnicott, we connect past, present and future so as time with space. On the other side, Homi Bhabha (2002) created the concept of a ‘third space’ in social relations, understood as a kind of circuit where new significations become possible, the cultural learned limits can be displaced, the symbolic social borders get more flexible and the subjects open their minds to the difference, the innovation. That is only possible passing through a complex process of codes

¹ Universidad de Guadalajara, Departamento de Estudios en Educación. Favor de dirigir correspondencia a: <emmaruiz0808@hotmail.com>.

translation, negotiation, unconscious implication, process that not necessarily arrive to the desirable hybridization. To create this 'third spaces' through an open subjective and cultural attitude would be a way to try to restrain dominance and subjection forms of relation. The utopia would be to encourage human relations based on the acceptance of differences and on the mutual respect that make possible the contention of destructivity and that constrain the symbolic or real elimination of others, the cruelty. **Key words:** Cultures, Cruelty, Third spaces, Hibridization & Peace possibilities.

I. Las culturas y sus interpretaciones

En un artículo publicado en el periódico alemán *Neue Rundschau* del año 1914, Thomas Mann observa:

Ciertamente la cultura no es lo opuesto a la barbarie. Al contrario, a menudo no es más que una salvajada con mucho estilo... Puede incluir la magia, los sacrificios humanos, la inquisición, los autos de fe y toda clase de crueldades.

En el contexto en que Mann vivía, sus palabras no solo daban cuenta de la ubicuidad de la violencia humana, sino que eran resultado de las reflexiones que sobre la cultura y la civilización plasmaba el escritor 60 días después del inicio de la primera gran guerra (mal llamada "mundial": 1914-1918). El conflicto armado dejaba a la vista el desenfreno y la crueldad de unos seres humanos contra otros, eso que las culturas algunas veces apenas recubren de eventos civilizados, convertidos en rito, legitimados. (Mann citado por Kurzke, 1993: 195).

Las guerras podrían ser entendidas como el fracaso del diálogo y la negociación entre sujetos y culturas. Los intereses y las cosmovisiones chocan, las diferencias se polarizan y salta la disputa que lleva a la violencia exacerbada y a la destrucción de *los diferentes, los contrarios*. Parece inevitable partir en nuestras reflexiones del cuestionamiento: ¿Qué entendemos por esas culturas que en ciertas circunstancias cohesionan a los grupos humanos, dan cauces institucionales a la agresión, mientras que, dadas determinadas condiciones son causa de cruentos enfrentamientos?

Los sujetos de un grupo crecen identificándose con esos otros marcados por una pertenencia similar a un grupo que oferta tramas simbólicas para vérselas con la vida. Es el conjunto de tales tramas simbólicas lo que recibe el nombre de cultura, culturas: entidades complejas siempre abiertas y en transformación. Dos seres humanos son considerados pertenecientes a una misma cultura cuando interpretan el mundo en el contexto de referencias de significación más o menos equivalentes, aunque la relativa similitud de interpretaciones está siempre atravesada por la heterogeneidad que existe al interior de esa unidad hipotética que se considera una cultura y en última instancia por las inalienables diferencias subjetivas.

Con todo, los sujetos humanos recibimos ciertas marcas del medio en el que vivimos, en el que fuimos socializados, en el que nos insertamos en relaciones significativas con sujetos que nos han acompañado en las vicisitudes de la vida y con los cuales nos identificamos. Tales identificaciones se facilitan por la asimilación de esas tramas simbólicas que regulan

usos y costumbres del grupo, es decir, por diversos hechos culturales. Y a la vez que se asimilan semejanzas de los miembros del grupo de socialización, los sujetos perciben la alteridad, las diferencias en las formas de ser y actuar de los sujetos pertenecientes a otros grupos. Los distintos microcosmos culturales se gestan a partir de símbolos compartidos que destilan, entre otras cosas, en historia y lenguaje. También ponen en juego mecanismos para mantenerse unidos: rituales, fiestas, ceremonias, tabúes. Con todo, no hay cultura alguna que sea un ente cerrado. Si bien existe la tentación de interpretaciones puristas que fomentan la xenofobia, la intolerancia a la diferencia, la realidad nos pone ante el incuestionable hecho de las permanentes influencias recíprocas entre culturas diferentes que interactúan, aunque también frente a la realidad de los choques culturales.

En el ámbito de las ciencias sociales se fue aceptando más y más que no hay límites o fronteras étnicas, nacionales, territoriales o institucionales fijas, inamovibles, permanentes. Se sustituyó el concepto tradicional de cultura, en el sentido de una entidad claramente diferenciada de otras similares, por el de complejidad cultural, que se manifiesta en las citadas tramas simbólicas que son compuestos híbridos y en continua transformación.

En los años 70's Clifford Geertz (1973) dejó en claro que toda cultura es el resultado de una forma de ver el mundo, de interpretarlo. Cada cultura trata de apuntalar y dar fuerza a determinadas cosmovisiones, sistemas de significados entrelazados y en movimiento. Partiendo de Weber (1904), Geertz puso énfasis en la necesidad del ser humano de dar sentido a su mundo, que en realidad tiene una infinidad de elementos caóticos e inaprensibles.

Las culturas tienen sus enigmas, pues no son tramas creadas a partir de un grupo de seres humanos que se juntan para planear formas de ver la vida y de operar en ella. La producción de cultura se da desde lo inconsciente y se muestra en el lenguaje y otras manifestaciones simbólicas. El juego está ligado también a la producción cultural. Y la creatividad que salta en el mundo cultural humano no es algo que podamos aprehender, circunscribir, poseer, es algo que se nos impone y nos determina, por más que también podamos influir en ella (de forma por demás misteriosa). El diálogo entre sujetos, la interacción como campo propicio de conocimiento subjetivo y cultural, abre la posibilidad a la toma de consciencia de fenómenos que ocurren “más allá de nosotros”: Hay una serie de tramas, símbolos entrelazados, que transportan significados sociales, jerarquías grupales, normas éticas, etc., que buscan ser esclarecidos.

La etnografía ha sido, desde la invención involuntaria de la investigación de campo por Malinowski (1932), el núcleo de trabajo antropológico a la búsqueda de esclarecimiento de los fenómenos culturales. Exigía la comprensión de la visión del “otro”, articulando a dos o más sujetos en un campo de mezcla de significados, de búsqueda de comprensión, de comunicación, de interacción. Durante el colonialismo la tarea de etnólogos y antropólogos estaba enmarcada en un pretendido objetivismo de carácter paternalista/infantilizante. El “otro” extranjero se unificaba, en la visión de estos científicos sociales, en un colectivo de pretendidas características homogéneas. El sujeto se desdibujaba, ello más allá de que ciertas culturas funcionaban con pautas mucho más colectivizadas que en la actualidad. Había una

competencia de los investigadores de lo social con las ciencias duras, exactas y se tenían pretensiones de estandarización, incluso de predicción. Más tarde se cayó en cuenta del carácter diferencial de las disciplinas sociales.

Las fantasías de grandeza de antropólogos y etnólogos les hacían creer que con su distancia cultural y su inteligencia comprendían mejor que los indígenas sus condiciones de vida, incluso sus sentimientos. Se posicionaban en el lugar del “sujeto supuesto saber” (Lacan, 1987: 240), teniendo más dificultades de las que imaginaban para tomar en cuenta su implicación como sujetos en la investigación. Uno de los supuestos de partida era que sólo el saber puede penetrar las estructuras de una cultura, porque tiene herramientas para conocer los elementos objetivos de la misma y la forma como los sujetos la experimentan. A la sombra de una tal actitud se erigió la autoridad del etnógrafo y se desarrolló el género etnográfico, en el estilo de la “etnografía como discurso”. Se llegó algunas veces al extremo de pretender borrar los límites entre etnografía y ficción o literatura (que por cierto no son límites tajantes). Se gestó un debate en torno a la “writing culture” (representada por Leiris (1998), T. Schneebaum (1989), Lévi Strauss en *Tristes Tropiques* (1987), etc.), en el que se criticaba y analizaba una tal actitud respecto a la exploración cultural y subjetiva.

Más tarde las obras de etnopsicoanalistas como Paul Parin (1978) y Fritz Morgenthaler (1984), empezaron a dar cuenta de la enorme dificultad de comprender ciertos rituales y prácticas simbólicas de culturas que les eran ajenas (y existen tales dificultades aun para ciertas prácticas de la propia cultura de socialización). Surgió una verdadera “crisis de la objetividad”: ¿Cuánto entendemos de los otros, cuánto podemos entender, cuánto imaginamos entender, cuánto queda como zona oscura, inaccesible aun para el sujeto mismo gestor de sus metáforas y formas de expresión?

Fue la escuela de Zürich (iniciada por Parin y Morgenthaler) la que dio lugar a la investigación a partir del diálogo etnopsicoanalítico. Sus postulados partieron de la ruptura epistemológica de Freud, que consistió en dar cuenta de que el saber sobre los sujetos, y por ende las culturas, se logra sólo a partir de la interacción de investigado e investigador (así es como nos gestamos también, a partir de la relación con esos otros que nos permiten sobrevivir a partir de nuestra inmadurez de neonatos, ineptos para la supervivencia por nosotros mismos). El diálogo, la asociación libre, la atención flotante en psicoanálisis, y en otros marcos de investigación la reflexividad, y la observación de los contextos en los que se producen las manifestaciones subjetivas y culturales, llevó al reconocimiento de la existencia de una multiplicidad de voces aun al interior de una misma cultura, así como de géneros diversos como modalidades, formas de expresión de tales voces. La etnografía se reconocía ahora como una práctica de carácter social en la que están implicados tanto el observador como el observado, de tal forma que el primero ha de ser también objeto de su propia investigación. Surgía la pregunta: ¿Quién habla en realidad, o bien, quién es hablado y a partir de qué instancias?

Se hizo posible develar la inoperancia de la voz del etnógrafo como supuesto omnipotente, controlador de su narrativa y esclarecedor de los profundos secretos de los otros,

como supuesto científico que, más allá del bien y del mal, aclaraba lo confuso, purificaba las mezclas, daba cuenta de la Verdad. Se fue cayendo en la cuenta a través de la experiencia, de que observador y observado se condicionan mutuamente, se perfilan y se transforman a partir de la praxis conjunta, de la expresión de sus metáforas, de su lenguaje, en un proceso de ida y vuelta que implica la génesis de lo nuevo, la creatividad.

Los etnopsicoanalistas enfatizaron también la importancia del contexto en la gesta cultural. Si el texto era entendido como cultura construida, faltaba de cualquier forma el análisis de los factores y las condiciones sociales que influyen tal producción. La pretendida simultaneidad en los distintos niveles del proceso de construcción, requería una discusión metodológica diferenciada sobre tal proceso. Tal discusión sólo se daba de manera muy limitada, yendo de la reflexión de la interpretación a la construcción de significaciones consideradas más o menos certeras. Se trabajaba en un círculo que se retroalimentaba a sí mismo sin dar la apertura necesaria para la gesta de lo nuevo. Aquí el Psicoanálisis introdujo puntos de vista innovadores sobre la relación observador / observado y puso a disposición un instrumental que la “writing culture” no había logrado dilucidar: el análisis de la transferencia y sus producciones recíprocas en los sujetos investigados (la llamada, por algunas corrientes psicoanalíticas “contratransferencia”). Se proponía un nuevo modelo de investigación que procedía en un ir y venir entre las ocurrencias del sujeto investigado y las del investigador.

II. Sujetos, cosmovisiones, encuentros y desencuentros

El saber de la experiencia, que de manera intuitiva y artística plasman los literatos en sus escritos, nos mueve a cuestionarnos sobre aspectos enigmáticos de nuestra condición de sujetos.

En la obra *Rayuela*, Cortázar (2005) resulta un maestro para acercarnos a la comprensión del inconsciente en el que está inmersa nuestra subjetividad, y de los cercos que rodean las percepciones y la experiencia de los sujetos, fijados de un lado por la socialización, la pertenencia cultural, de otro por las limitaciones que implica nuestra propia subjetividad:

... La cosa, lo mismo que un iceberg tiene un pedacito por fuera y te lo muestra, y el resto enorme está más allá de tu límite (...) Imagino al hombre como una ameba que tira seudópodos para alcanzar y envolver su alimento. Hay seudópodos largos y cortos, movimientos, rodeos. Un día eso se *fija* (lo que llaman la madurez, el hombre hecho y derecho). Por un lado alcanza lejos; por otro no ve una lámpara a dos pasos. Y ya no hay nada que hacer, como dicen los reos, uno es favorito de esto o de aquello. En esa forma el tipo va viviendo bastante convencido de que no se le escapa nada interesante, hasta que un instantáneo corrimiento a un costado le muestra por un segundo, sin por desgracia darle tiempo a *saber qué*,

le muestra su parcelado ser, sus seudópodos irregulares,
la sospecha de que más allá, donde ahora veo el aire limpio,
o en esta indecisión, en la encrucijada de la opción,
yo mismo, en el resto de la realidad que ignoro
me estoy esperando inútilmente

A la ameba *uso nostro* lo desconocido se le acerca por todas partes. Puedo saber mucho o vivir mucho en un sentido dado, pero entonces *lo otro* se arrima por el lado de mis carencias y me rasca la cabeza con su uña fría. Lo malo es que me rasca no me pica, y a la hora de la comezón —cuando quisiera conocer—, todo lo que me rodea está tan plantado, tan ubicado, tan completo y macizo y etiquetado, que llego a creer que soñaba, que estoy bien así, que me defiende bastante y que no debo dejarme llevar por la imaginación. (Cortázar, 2005: 518).

Y respecto a los límites de la imaginación nos dice:

Se ha elogiado en exceso la imaginación. La pobre no puede ir un centímetro más allá del límite de los seudópodos. Hacia acá, gran variedad y vivacidad. Pero en el otro espacio, donde sopla el viento cósmico que Rilke sentía pasar sobre su cabeza, *Damn Imagination* [“al diablo con la imaginación”], no corre. *Ho detto*. (Cortázar, 2005: 519).

Y todavía más, nos muestra plásticamente cómo entre los sujetos se interponen los límites del propio cuerpo y de lo inalcanzable e in formulable que cada uno lleva en sí como territorio ignoto:

Amor mío, no te quiero por vos ni por mí ni por los dos juntos, no te quiero porque la sangre me llame a quererte, te quiero porque no sos mía, porque estás del otro lado, ahí donde me invitás a saltar y no puedo dar el salto, porque en lo más profundo de la posesión no estás en mí, no te alcanzo, no paso de tu cuerpo, de tu risa, hay horas en que me atormenta que me ames (cómo te gusta usar el verbo amar, con qué cursilería lo vas dejando caer sobre los platos y las sábanas y los autobuses), me atormenta tu amor que no me sirve de puente porque un puente no se sostiene de un solo lado. (Cortázar, 2005: 543).

El encuentro entre sujetos y entre culturas se hace posible a través de un *Entgegenkommen*, verbo alemán que condensa una experiencia difícil de nombrar con un solo término en español. *Entgegenkommen*: ir dos al lado opuesto al propio en un movimiento de acercamiento al otro. Ello implica la disponibilidad de dos partes para encontrarse en un punto intermedio venciendo, hasta donde sea posible, los obstáculos para alcanzar al otro. Un buen ejemplo de tal acercamiento recíproco es una escena de la película *El lado oscuro del corazón* (Subiela: 1992), que es una parodia de la vida del poeta Oliverio Girondo. En la segunda parte del film, él se enamora de una cirquera, amante de la poesía como lo es él mismo. Ambos se enamoran. Ella, sin embargo, padece episodios melancólicos que le hacen desear intensamente la muerte y somete a su enamorado a una prueba a fin de entregarle su

amor: ha de recorrer la cuerda de malabarismos en las alturas para llegar a ella. Oliverio hace varios intentos y fracasa. Entonces ella le propone que se encuentren a la mitad del camino, cosa que finalmente logran. El intenso deseo de Oliverio, su disposición a cualquier esfuerzo por alcanzarla, mueve a la joven a vencer su nostalgia, reactiva su deseo, su impulso de vida y la decide a entregarse al amor. La figura quedaría idealizada, exaltada, si no diera cuenta del esfuerzo que el encuentro requiere, de los límites infranqueables a pesar de la apertura a lo otro, del permanente juego de negociaciones que se requieren para no perderse, porque cada sujeto representa vida propia, diferente, así como cada cultura conlleva la defensa de una cosmovisión y es portadora de fronteras que también ponen un cerco a la comunicación posible.

Lo anterior nos lleva a articularnos con el concepto de *espacios intermedios*, gestado con una sorprendente equivalencia en dos campos disciplinarios diversos: el del Psicoanálisis, con el *espacio transicional* de Winnicott, y el de las teorías sociales postcolonialistas y los estudios lingüísticos, con el *tercer espacio* de Homi Bhabha.

III. Espacio transicional, tercer espacio: Winnicott, Bhabha, Bion

Un tal concepto de *espacio tercero o intermedio*, posibilita esclarecimiento en reflexiones relativas a las condiciones de encuentro entre sujetos y culturas diferentes. Para que dos sujetos interactúen con posibilidades de diálogo creativo, se requiere la apertura de un ámbito social, una zona en que haya cabida para las características del otro, del diferente.

En el ámbito del Psicoanálisis, las experiencias de Klein (1937), Bion (1966) y Winnicott (1979), entre otros, con sus analizandos y analizandas y sus problemas, los llevaron a ocuparse de la cuestión de la integración y disolución en el sujeto, que se manifiesta, esta última, como fragilidad de las “relaciones de objeto”, como problemática de la amenazada continuidad de la constitución del sí mismo. Mucho antes de que se abriera el debate sobre lo posmoderno y del concepto de “fragmentación” de los sujetos y del mundo, acuñado en tal contexto, estos psicoanalistas ya habían reaccionado a transformaciones que se tornaban sensibles en los sufrimientos y problemas de los analizandos. Nuevos autores como Kohut (1971), Kernberg (2005), Lichtenberg (1989) y otros, han profundizado y diferenciado tales perspectivas.

En el marco del tratamiento psicoanalítico se consideró con especial atención la cualidad de la relación entre analista y analizando. Mientras que el Freud temprano hacía depender la curación sobre todo de la problemática del paciente y consideraba imposible la curación de perturbaciones generadas en fases muy tempranas de la vida, ya Ferenczi representó el punto de vista de que la curación depende de la relación entre los dos sujetos que gestan el espacio terapéutico, de los intercambios entre analizando y analista a través de la palabra preñada de emociones.

Más adelante, el psicoanalista inglés Winnicott (1979), tratando de alcanzar el núcleo no-semántico del sujeto desarrolló el concepto de *espacio transicional*, que describía una simultaneidad de fusión y separación. Con ello inauguró al interior del tratamiento psicoanalítico un ámbito para aquellas emociones y expresiones desestructuradas y no verbalizables, que el analista como desconocedor soportaba (contenía). A causa de este proceso se hace posible elaborar con la técnica psicoanalítica, más allá del lenguaje racional y la interpretación, estados que se manifiestan en pérdida de sentido, de significación y de lenguaje. Con ello el Psicoanálisis introdujo un nuevo paradigma de indagación, que ha sido tomado por científicos sociales o literatos como Elliot (1997) y Finlay (1989), entre otros, que se han adentrado en el debate sobre lo posmoderno. Se interesan sobre todo en los sistemas simbólicos de lo social y el surgimiento de la capacidad simbólica del lado de los sujetos. Como científicos sociales señalan el hecho de que el Psicoanálisis se ocupa también fundamentalmente del surgimiento de significaciones culturales y de los procesos de la cultura.

Bion (1966) utilizó otra metáfora espacial, para describir el proceso psicoanalítico y explorar la constitución del sí mismo, que se manifiesta vulnerable. Se preguntó por las condiciones a las que el analista (como investigador que no comprende, que no es omnisciente) se tiene que someter para ofrecer un “contenedor”, un soporte, esto es, un ámbito de hospitalidad, receptor de aquellas sensaciones y experiencias que todavía no pueden ser comprendidas en la relación, o que, en casos extremos, como la confusión psicótica, no pueden encontrar formas lingüísticas comprensibles desde la racionalidad. La técnica y la teoría psicoanalítica se hicieron, con el “espacio transicional” y el “contenedor” de Bion, de una metodología para dar sustento y contención y a partir de ello propiciar la génesis de símbolos y el desarrollo de un sí mismo (cuando ha habido traumatismos y dificultades para “echar raíces”) suficientemente flexible para mantenerse coherente en el entorno cambiante.

Winnicott dio un gran peso a la “cultura” como el mundo de los símbolos y las significaciones y se ocupó de los presupuestos que posibilitan a los sujetos la participación en el proceso cultural. Consideró como reducida y polarizada la división de las vivencias humanas en internas y externas y postuló que hay un tercero y muy importante ámbito vital en el que el ser humano hace sus experiencias: el citado espacio intermedio, “transicional”. Se trata de la consideración de las relaciones interhumanas como un ámbito en el que a partir de la confianza (espacio potencial) se pueden desarrollar creatividad, símbolos y diferencia, en suma, cultura y significaciones culturales. Es interesante que Winnicott ya en 1971 usara el concepto de un “tercer” espacio y que Homi Bhabha (2000, 2002) hablará más tarde también de un “tercer” espacio con el que alude al traslapamiento de la realidad interna y externa, a la articulación del sujeto con lo cultural, así como al ámbito de encuentro y negociación de sujetos pertenecientes a culturas diferentes, que desemboca, en el mejor de los casos en la gesta de hibridez cultural y en la creación de significaciones inéditas.

Citamos a Winnicott cuando asevera:

Considero con sentido aceptar en la vida del ser humano un tercer espacio que no se ubica ni en el individuo ni en el ámbito externo de la realidad vivenciable. Esta tercera área está dada, como la concibo, por un campo de tensión creativo. Si en una relación predomina la confianza y la entrega, surge un ámbito potencial, un espacio, que se puede convertir en una zona ilimitada de separación, que el bebé, el niño, el joven o el adulto, pueden llenar con juego, del que luego se desarrolla la alegría por la herencia cultural. Es la especialidad de este lugar el que en él acontezcan el juego y la vivencia cultural, que dependen existencialmente de la experiencia y no de factores hereditarios. Por ello damos un valor especialmente alto al juego y la experiencia cultural, porque ligan pasado, presente y futuro. Y conectan espacio y tiempo. (Winnicott, 1979: 126 y sigs.).

Homi Bhabha gestó su concepto de “tercer espacio” al ocuparse de cuestiones como la migración y la diáspora. Su concepto alude a la permanente transformación, hibridación de las culturas y a la necesidad de construir un tercer lugar entre el concepto dual de lo propio y lo ajeno, un lugar para las voces de los otros. Bhabha habla también de ámbito intermedio, espacio transitorio, en el que los sujetos movilizados viven su doble o múltiple experiencia fronteriza en forma de una “entre”-realidad y una “entre”-temporalidad. En tal ámbito, los seres humanos, que hablan en “diferentes lenguajes”, se encuentran en un ámbito que yace “entre ellos” y que es un ámbito social. En tal espacio existe una realidad interaccional. Aquí se apunta a un concepto de inter- o transculturalidad muy diferente del postulado por anteriores teorías: lo que se busca es un espacio social entre las unidades duales establecidas en las subjetividades, en las cosmovisiones y el contexto, el fragmento de realidad que las hizo posibles. Es un ámbito en el que se gestan nuevas significaciones, puntos de vista y se amplía la flexibilidad, el desplazamiento de los propios límites, la apertura de fronteras.

IV.- El contexto, los juegos de poder y las posibilidades/límites del diálogo intercultural

Llama la atención la similitud entre los citados conceptos para referirse a estados intermedios: el de Bhabha, procedente de teorías constructivistas poscolonialistas y el de Winnicott, surgido en el ámbito psicoanalítico. En ambos casos, como ya dijimos, los conceptos aluden a la mediación de la separación entre la realidad interna o externa, respectivamente entre el yo y el otro. Dan cuenta de que en los encuentros logrados se gestan significaciones y símbolos que median entre un sujeto y otros, entre un dentro y un fuera, respectivamente entre las distancias marcadas por las diferencias culturales. Enfatizan que esta mediación es un factor fundamental para lograr implementar un diálogo entre sujetos y culturas, y aseguran que la gesta de espacios intermedios es posible sólo en la confianza, la apertura, la sensibilidad, la receptividad ante los otros y lo Otro diferente de lo conocido. Ambas concepciones dejan ver cómo los símbolos mismos representan la unidad/fusión imaginaria y la separación/diferencia, hacen tolerable la tensión y dan lugar a nuevas dimensiones de la

comprensión y el comportamiento. También nos ayudan a entender cómo en tales espacios terceros es posible articular y a la vez diferenciar pasado y presente abriendo la perspectiva a la esperanza, al futuro. Con todo, hay que señalar los puntos en que el concepto de espacio transicional de Winnicott y el de espacio tercero de Bhabha adquieren su especificidad: Winnicott se enfoca al terreno de la subjetividad, mientras que Bhabha, destacando lo social, enfatiza cuestiones como la de la existencia de campos de fuerza y juegos de poder cuando interactúan sujetos procedentes de culturas diferentes.

Aunque en toda relación entre sujetos humanos hay desigualdades de poder, hay contextos en donde tal poder tiende a usarse como instrumento de dominio, a diferencia de otros en que la desigualdad tiende a disminuir al adentrarse en la relación. El contexto es determinante para lo que ocurre en la relación entre los sujetos que buscan la comunicación a través de la apertura de un espacio potencial. En las distribuciones diferenciales de poder influyen decisivamente los diálogos que se generan entre sujetos de diferentes culturas.

El concepto gestado por Winnicott de “espacio transicional”, tuvo por modelo lo que ocurre en la relación madre/hijo cuando el pequeño va reconociéndose diferente de la persona que lo cuida. El concepto ha tenido ramificaciones en el ámbito psicoterapéutico, donde el terapeuta pone su saber y el poder que éste implica, no al servicio del dominio del otro, sino de la progresiva eliminación de la distancia que lo separa de él a partir de la promoción del proceso de subjetivación.

Desde la búsqueda de comprensión de las subjetividades aprendemos con Winnicott que en sus interacciones con otros, el sí mismo ha de transitar a un terreno de otros, que va descubriendo como diferentes y ha de aprender a acercarse imaginativamente a esos otros y a participar, hasta donde ello es posible, en sus sentimientos e ideas. Tendiendo al encuentro con otros se potencializa la reflexión crítica sobre nuestros puntos de vista y la apertura a nuevos posicionamientos.

Si uno se acerca a los otros con una actitud de apertura, ellos de alguna manera lo perciben y así se hace posible tender puentes desde las diferencias para propiciar un acercamiento emocional y favorecer la creación de espacios intermedios y encuentros de sujetos, por definición “otros”, marcados por su historia de vida y por tramas simbólicas de su medio de socialización. En casos de ambientes culturalmente heterogéneos, cuando hay limitantes de lenguaje que dificultan la comunicación, se puede apelar a un tercer idioma común, al uso de símbolos, objetos, o a la ayuda de traductores que faciliten la comunicación y comprensión. Hay que decir también que se requiere tener algún conocimiento, o al menos una auténtica curiosidad por comprender las pautas culturales de los interlocutores.

Por otra parte, el tratamiento que hace Bhabha de su postulado “tercer espacio”, nos lleva a las complejidades del encuentro entre culturas, del acercamiento social tomando en cuenta los juegos de poder, las diferentes cosmovisiones y los riesgos de que el acercamiento dé lugar a relaciones de dominio/sumisión.

El diálogo entre culturas implica que los sujetos que lo promueven realicen un acto de desplazamiento de puntos de vista asimilados en su contexto de socialización, a fin de po-

tencializar, ampliar nuestro margen de apertura a lo diferente, para reconocer otros sentidos e interpretaciones del mundo y más allá de eso, posibilitar la gesta de nuevas significaciones a partir del acto del encuentro. En el diálogo se ponen en juego las diferentes memorias culturales, historias, lenguajes, y otras creaciones específicas de cada una de las culturas que se encuentran. El diálogo implica un reconocer al otro como diferente sin excluirlo, tratando por el contrario, de intercambiar significaciones. Podríamos hablar de una especie de inversión de los mecanismos que están en juego en la pretensión de operar conforme a una identidad cultural. Se busca la flexibilidad, la permeabilidad de límites para dar cabida a lo no idéntico, lo diferente, lo que no estaba incluido en nuestras fronteras culturales, lo que incluso no sabíamos nombrar. Abrirse a una cultura diferente es un proceso que implica para los sujetos que lo buscan, esfuerzo y superación de dificultades.

Para explicar el proceso de búsqueda de comprensión entre sujetos procedentes de culturas distintas, Homi Bhabha distingue entre los conceptos de “diversidad cultural” y “diferencia cultural” y dice que es la diferencia cultural la que “permite el proceso de *enunciación de la cultura* como “susceptible de ser conocida”, con autoridad, adecuada para la construcción de sistemas de identificación cultural.” Hace ver cómo cuando se habla de “diversidad cultural” se hace aparecer a las culturas como cúmulos de manifestaciones éticas, estéticas y etnológicas distintas, pero más o menos equivalentes y ubicadas a lo largo de un continuo, mientras que asumir las diferencias de cultura a cultura permite comprenderlas como procesos de significación que posibilitan la producción de campos de fuerza, de referencia, de aplicabilidad y capacidad. (Bhabha, 2002:207).

Lo que Bhabha busca hacernos ver, es que las culturas no son conjuntos de significados llanos y transparentes, sino que tienen zonas oscuras e inconscientes e implican intereses de grupo, y que se busca defender la forma de entender el mundo que ha resultado funcional para cada uno de esos grupos, por lo que el enfrentamiento de culturas implica lucha política y exige crear ámbitos de apertura, encuentro, comprensión y negociación; lo cito:

El pacto de interpretación nunca es simplemente un acto de comunicación entre el Yo y el Tú designados en el enunciado. La producción de significado requiere que estos dos lugares sean movilizados en el pasaje a través del Tercer Espacio, que representa tanto las condiciones generales de lenguaje como la implicación específica de la declaración en una estrategia performativa institucional que no puede ser “en sí misma” consciente. Lo que esta relación inconsciente introduce es una ambivalencia en el acto de la interpretación. (Bhabha, 2002:208).

En otras palabras, lograr acercamiento y entendimiento intercultural presupone un proceso de traducción y translación de códigos, de apertura a lo diferente, de elaboración; implica tolerancia a la ambigüedad y a la ambivalencia, enfrentamiento a lo polivalente, reconocimiento de que la interpretación que del mundo hace la propia cultura no es la única posible, y disposición a la generación de nuevos sentidos y a la movilidad social.

El concepto de “diferencia cultural” diluye el mito de las culturas como códigos integrados, para entenderlas como conjuntos de símbolos en desarrollo progresivo continuo, en expansión, y nos invita a reconocer la permanente reorganización no lineal, sino dialéctica, de nuestras tramas de sentido, que como órdenes simbólicos, son parte de un círculo generativo que parte de necesidades existenciales y por ende se transforma en relación con los cambios en las condiciones de vida. Reconocer las diferencias implica también percatarnos de la temporalidad discontinua y la intertextualidad que afecta a todos los mundos simbólicos actualmente vigentes. Aceptar las limitantes de nuestras cosmovisiones puede, como asegura el mismo Bhabha,

abrir el camino a la conceptualización de una cultura *internacional* basada no en lo exótico o en el multiculturalismo de la *diversidad* de las culturas, sino en la inscripción y articulación de la hibridez cultural. (Bhabha, 2002:209).

Las reflexiones sobre espacios intermedios, tanto las de corte psicoanalítico como las lingüísticas y de énfasis social, convergen nuevamente cuando enfatizan que, aunque las relaciones entre sujetos están inevitablemente pobladas de fantasmas que dificultan la comunicación, la logramos un tanto, o creemos hacerlo, a través del lenguaje verbal y no verbal, por limitado que sea. Nuestras rutas de búsqueda de los otros, operan en una dialéctica entre el entendimiento posible y la gesta de nuevos lenguajes y muchos factores que dificultan, distorsionan o imposibilitan la comunicación, mismos que, de pretender el diálogo hay que tratar creativamente de sortear. La utopía sería propiciar relaciones humanas basadas en la aceptación de las diferencias, en el respeto mutuo, que posibiliten la contención, hasta donde sea posible, de la destructividad, que impidan la eliminación simbólica o real de los otros, la crueldad.

Bibliografía

- Achebe, Chinua (2002). *Named for Victoria, Queen of England* (Bautizado por Victoria, reina de Inglaterra), en Ashcroft, Griffiths y Tiffin (eds.). *The post-colonial studies reader* (El lector de estudios postcoloniales). Londres y Nueva York: Routledge.
- Bhabha, Homi (2000). *Die Verortung der Kultur* (La translación de la cultura). Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Bhabha, Homi (2002). *Cultural Diversity and Cultural Differences* (Diversidad Cultural y Diferencias Culturales), en: Ashcroft, B; Griffiths, G and Tiffin (eds.). *The Post-colonial Studies Reader* (El lector de estudios postcoloniales). Londres y Nueva York: Routledge.
- Bion, Wilfred (1966). *Catastrophic Change* (Cambio catastrófico). London: Bulletin of the British Psychoanalytical Society, Número 5.
- Bohleber, Werner (2003). *Between hermeneutics and natural sciences: some focal points in the development of psychoanalytical clinical theory in Germany after 1945* (Entre la hermenéutica y las ciencias naturales: algunos puntos focales en el desarrollo de la teoría clínica psicoanalítica en

- Alemania después de 1945), en Piccioli, Emma: *Pluralism and Unity? Methods of research in psychoanalysis* (¿Pluralismo y Unidad? Métodos de investigación en Psicoanálisis). Londres: International Psychoanalysis Library.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994). *México Profundo. Una Civilización Negada*. México: Editorial Grijalbo.
- Castoriadis, Cornelius (1998) *Hecho y por Hacer. Pensar la Imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cortázar, Julio (2005) *Rayuela*. México: Punto de Lectura.
- Duby, Georges (1999). *Historia de las Mentalidades*, en Rojas, Beatriz (compiladora): *Obras selectas de Georges Duby*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Elliot, Anthony (1997). *Sujetos a Nuestro Propio y Múltiple Ser*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Erdheim, Mario (1993). *Das Eigene und das Fremde* (Lo Propio y lo Extranjero), en: Jansen, M. y Prokop, U: *Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit* (Angustia y Animadversión frente a lo Extranjero). Frankfurt: Stroemfeld Verlag.
- Finlay, Andrew (1989). *Social Anthropology* (Antropología Social). London: BSC
- Geertz, Clifford (1973). *The interpretation of cultures*. (La Interpretación de las Culturas). New York: Basic Books Years.
- Kernberg, Otto (2005). *Agresividad, narcisismo y autodestrucción*. México: Manual Moderno.
- Klein, Melanie / Riviere, Joan (1937) *Love Hate and Reparation* (Amor, odio y reparación). London: Hogarth Press.
- Kohut, Heinz (1971). *The analysis of the self* (El análisis del sí mismo). Wrentham: Madison.
- Lacan, Jacques (1987). *El Seminario 11. Los 4 conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Leiris Michel (1998). *Miroir de l'Afrique* (Espejo de África). París: Fayard.
- Lévi Strauss, Claude (1987). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lichtenberg, Joseph (1989). *Psychoanalysis and motivation* (Psicoanálisis y motivación). New York: The Analytic Press.
- Lipsitz, George (1999). *Hier sieht man die Trümmer rauchen. Hat Los Angeles eine multikulturelle Zukunft?* (Aquí se ven las ruinas echando humo. ¿Tiene Los Ángeles un futuro multicultural?), en Balke, F. y Habermas, R. (editores): *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern* (La Dificultad del Ser Extranjero. Integración y Marginalidad en Países de Inmigración). Frankfurt: Fischer Verlag.
- Malinowski, Bronislaw (1932). *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Madrid: Ediciones Morata.
- Mann, Thomas (1993). *Gedanken im Kriege* (Reflexiones durante la Guerra), en: Kurzke, H. und Stachorski, S. (editores): *Essays / Thomas Mann* (Ensayos de Thomas Mann), tomo 1: *Frühlingssturm* (Ímpetu primaveral). Frankfurt: Fischer Verlag.
- Morgenthaler, Fritz (1984). *Homosexualität, Heterosexualität, Perversion* (Homosexualidad, Heterosexualidad, Perversión). Frankfurt y París: Qumran.
- Parin, Paul (1978). *Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopsychanalytische Studien* (La contradicción en el sujeto. Estudios Etnopsicoanalíticos). Frankfurt: Syndikat.
- Parin, Paul y Parin-Mathèy, Goldy (1986). *Subjekt im Widerspruch* (El sujeto en Contradicción). Frankfurt: Syndikat.

- Pontalis, J. B. (1979). *Encontrar, Acoger, Reconocer lo Ausente*, en Winnicott, D. W.: *Realidad y Juego*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Schneebaum, Tobias (1989). *Where the spirits dwell. Odyssey in the jungle of New Guinea* (El lugar donde habitan los espíritus. Odisea en la jungla de Nueva Guinea). New York: Grove Press.
- Subiela, Eliseo: dirección (1992). *El lado oscuro del corazón*. Película argentina de producción argentino/canadiense.
- Weber, Max, (1904). *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (La objetividad del conocimiento sociopolítico y de las ciencias sociales). Frankfurt: Suhrkamp.
- Winnicott, D. W. (1979). *Realidad y Juego*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Artículo recibido: 17 de junio de 2012

Dictaminado: 27 de junio de 2012

Correcciones: 2 de julio de 2012

Aceptado: 15 de julio de 2012