The Wayback Machine - https://web.archive.org/web/20040104145611/http://www.razonypalabra.org.mx:80/anteriores/n…

RAZÓN Y PALABRA
Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Tópicos de Comunicación

Junio - Julio 2002

Proyecto Internet

Carr. Lago de Guadalupe Km. 3.5,
Atizapán de Zaragoza
Estado de México.

Tels. (52) 58 64 56 13
Fax. (52) 58 64 56 13

La compleja construcción contemporánea de la identidad. Habitar el entre

Por Víctor Silva Echeto
Número 27

La construcción de las identidades y las alteridades, desde la perspectiva de la Comunicación Intercultural, se encuentra hoy ante una de sus mayores crisis.

Es que hoy en día la cuestión de las identidades culturales salta al primer plano tanto del análisis de los procesos sociales como en la elaboración de los proyectos políticos. Esto se debe a la crisis radical que atraviesan, por un lado, los modelos de desarrollo, y por otro, los paradigmas desde los que esos modelos fueron legitimados e impugnados.

En este contexto se han ido produciendo, en las sociedades contemporáneas, intentos de reafirmaciones *identitarias*; acompañadas de situaciones críticas de rechazo o acogida al "Otro", al supuestamente diferente, a las alteridades étnicas culturales y sociales. Por una parte crece el número de comunidades que no ocultan su hibridez física y socio-cultural, y por otra, se crean también las que intentan rechazarlas, agudizando los grados de violencia al intentar ocultar sus marcas híbridas. Finalmente, hay que considerar, que las distancias *virtualmente* se reducen, quebrando el "aquí" y "ahora". Son momentos contemporáneos en que presenciamos en "vivo" y en "directo" una "guerra" (¿intercultural?) por televisión. La no comprensión del "otro" legitima un discurso "fundamentalista" tanto por parte de Occidente como de los llamados musulmanes que operan occidentalmente, tanto desde el punto de vista económico, como militar.

La *mitología blanca*, como la denomina Jacques Derrida, que ha propugnado Occidente y que generaliza sus particularidades transformándolas en globales. Es una manera de glocalizarse en la medida en que las particularidades de pensamiento, económicas y militares se globalizan. En el marco de la *mitología blanca* (Derrida; 1971ª, 1989: 253-ss), se opera *imperializando* las tecnologías de la comunicación y bélicas.

> "La metafísica -mitología blanca- que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, el mythos de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar razón" (Derrida; *Op. Cit.*:253).

El término *glocalización*, está siendo rescatado actualmente en los estudios sobre la Comunicación Intercultural, porque permite discutir las líneas globalizadoras que no habilitan más que una mirada uniforme y homogénea sobre la economía, la sociedad y el arte. Sin embargo, a esas líneas globales (que no se discuten), se producen, paralelamente, movimientos paradójicos de localización. *Glocalización* es un concepto que viene del inglés *Glocalisation*, y designa el hecho de que en lo sucesivo lo global es inseparable de lo local.

De esta forma surgen algunas preguntas: ¿es posible pensar interculturalmente sin tener en cuenta estos contextos?, ¿pueden obviarse las violencias simbólicas y simuladas que se generan en torno al *universo* mediático?

Hay que considerar que los cambios que se están produciendo contemporáneamente en torno a las nociones: identidad y alteridad, permiten proponer nuevas vías para los estudios de esos conceptos. El concepto esencialista de identidad ingresa en un proceso acelerado de descomposición y las nuevas perspectivas híbridas y mestizas comienzan a ser valoradas no sólo en los ámbitos intelectuales y universitarios, sino también en el contexto cultural.

Es que las identidades y las alteridades son construcciones intelectuales que sólo toman sentido al ponerlas en relación la una con respecto a la otra. Ya lo planteaba Charles Sanders Peirce, cuando señalaba, que dónde quiera que haya identidad, hay necesariamente alteridad. En términos sociológicos Manuel Castells expresa:

> "Es fácil estar de acuerdo sobre el hecho de que, desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas. Lo esencial es cómo, desde qué, por quién y para qué. La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas" (Castells, 1997: 29).

El carácter relacional se asume tanto desde la identidad como desde la alteridad, porque los otros también piensan sus relaciones con la *mismidad*. "Lo que nosotros llamamos instituciones, orden social, filiación y alianza se inscribe en el pensamiento de la identidad, de la alteridad y de la relación" (Augé, 1994, 1996: 21).

Asimismo, al abanico de disciplinas, instituciones e imaginarios, que menciona desde la Sociología Manuel Castells, desde una perspectiva comunicacional, hay que sumarle los medios de comunicación y las nuevas técnicas de la simulación, que profundizan la diseminación de las identidades, y lo que es más importante, la consideración de los otros y de ese intermediario complejo (y que agudiza la violencia simbólica[1] en esa relación *virtualmente* dual) que es la hibridez. Es que la técnica gobierna la discusión actual y "constituye históricamente el umbral de (la) problemática teórica de la comunicación" (Viscardi, 2001: 5).

El escritor Amin Maalouf -nacido en el Líbano, exiliado durante la guerra y actualmente viviendo en París- considera que la proliferación de imágenes, sonidos y variedad de productos cubre todo el planeta, modifica los gustos, las aspiraciones, los comportamientos, los modos de vida y las visiones del mundo. Por su parte, Juan Goytisolo -escritor que vive a caballo entre Marruecos, Francia y España-, escribe que quien haya circulado en agosto de 2001 por las carreteras de Marruecos, habrá visto el desfile continuo de coches con matrículas de la Unión Europea, "pero con chóferes y pasajeros indígenas", lo que implica el primer signo, "el más llamativo", de los cambios que se han introducido en la sociedad por la llegada de un millón de magrebíes establecidos en el extranjero (2001: 15).

> "A diferencia de hace unos años, éstos no vienen ya únicamente en vehículos usados y antiguos, en caravanas de segunda mano. Ahora conducen las mejores marcas, flamantes todoterreno, descapotables con música ensordecedora. Regresan a su tierra como triunfadores. Son los indianos de la época" (2001: 15).

Han cambiado su *estilo de vida*, regresan con ropas occidentales y nuevos gustos musicales. La mayor parte de las muchachas visten como las europeas e intentan comportarse de acuerdo a sus pautas. "Abundan los niños que se expresan en francés, en holandés, en alemán, en español. Visten camisetas de Gap, Fila, Chevignon o de la Caixa" (2001: 15). Se ven todo el tiempo con sus cámaras de foto y video, parece como si fueran turistas en su propio país.

> "Muchos jóvenes vienen a buscar novia y casarse en una ceremonia obligatoriamente grabada en magnetoscopio (este último requisito es ineludible y creo que las autoridades religiosas o judiciales deberían estudiar la posibilidad de declarar nulas aquellas bodas que no hayan sido convenientemente filmadas a fin de ser proyectadas durante días y aun semanas a las visitas en el comedor de los cónyuges)" (2001: 15).

Por otro lado, los jóvenes que se quedan en Marruecos, muchos de ellos en el paro, observan día y noche por la televisión, las imágenes de un mundo embellecido e inaccesible. Algunos intentarán, manta en la cabeza, lanzarse a la aventura de alcanzar las orillas de la *felicidad televisiva* y el futuro. Pero no todos lo lograrán, y la inaccesible fortaleza europea, los pondrá en manos de redes mafiosas que explotarán su pobreza e ilusión de alcanzar el nivel socio-económico de los inmigrantes que vuelven a Marruecos.

En el caso de América Latina, Néstor García Canclini, escribe:

> "los consumidores de todas las clases sociales son capaces de leer las citas de un imaginario multilocalizado que la televisión y la publicidad agrupan: los ídolos del cine hollywoodense y la música pop, los logotipos de jeans y tarjetas de crédito, los héroes deportivos y los políticos de varios países componen un repertorio de signos en constante movilidad" (García Canclini, 1999a: 44).

Jean Baudrillard, por su parte, ha señalado otro fenómeno interesante para el análisis del estado actual de los discursos que organizan los imaginarios de la identidad en nuestras sociedades, al señalar que la arquitectura que domina actualmente es la de las grandes pantallas, mientras que los espacios de circulación, ventilación y conexión efímera eliminan todo residuo de escena pública (1987, 1988:17). Hasta hace unas décadas, las imágenes emblemáticas de las principales capitales latinoamericanas eran las chimeneas y los barrios obreros, actualmente, son los carteles de publicidad trasnacional que saturan hasta la contaminación visual todas las vías rápidas y los monumentos arquitectónicos posmodernos; los altos edificios corporativos, de vidrio reflejante (similares a grandes pantallas *televisivas*), que en Montevideo, por ejemplo, han cambiado la mayor parte de los barrios, y han ocupado sectores (barrios, en algunos casos) enteros de la ciudad. Son *no-lugares*, en el sentido de Marc Augé, que han ocupado los tradicionales *lugares* habitables de las ciudades. Los *no-lugares* son espacios de circulación, sitios sin identidad, relación y a-históricos. Asimismo, las ciudades se han convertido en rizomas, y los mapas ya no las contienen, sino que sólo las líneas de fuga y los diagramas pueden trazar *líneas* en ese rizoma nómada que siempre se nos escapa.

En el campo del arte, y siguiendo con las descripciones nómadas, los viajes y las migraciones son temas frecuentes en las obras de artistas que viven en Nueva York, París, Buenos Aires, Bogotá y San Pablo que viajan a menudo entre esas ciudades, así como la coexistencia de referencias a culturas diversas y dispersas.

> "Los trabajadores transterrados que Alfredo Jaar ha presentado en distintos continentes y sus experiencias con pasaportes que, al correr sus hojas,

> exhiben imágenes heterogéneas de distintos países, sugieren que el lugar del artista 'no está dentro de ninguna cultura en particular, sino en los intersticios entre ellas, en el tránsito" (García Canclini; 1999b: 148).

Estas situaciones nos conducen a realidades contradictorias. Mientras que por un lado en las grandes arterias de París, Moscú, Shangai o Praga se ven los reconocibles letreros de los *fast food*; en todos los continentes se incrementan las cocinas más diversas, no sólo la italiana y la francesa, la china y la India, que hace mucho que salen al exterior, sino también la japonesa, la Indonesia, la coreana, la mexicana o la libanesa (Maalouf; 1998, 1999: 132).

Nos encontramos en el marco de la multi e interculturalidad (con sus correspondientes diferencias); nociones que emergen como claves para entender las mutaciones socio-culturales que se están viviendo. Aunque hay que tener en cuenta que la multiculturalidad, genera debates y polémicas, constituyéndose en un término contradictorio, "complejo" y difícil de considerar. Las visiones en los Estados Unidos, América Latina y Europa son diferentes; las discrepancias van desde el sistema republicano de derechos universales de Europa, el separatismo multicultural de Estados Unidos y las cuestionadas integraciones multiétnicas bajo el Estado-nación instauradas por los países latinoamericanos.

> "A estos tres modelos se añade un cuarto tipo de 'integración' cuando la multiculturalidad es subordinada al discurso mediático, a la organización monopólica de las industrias culturales, que hace depender de 'la mayoría' del rating las apariciones y desapariciones de la diversidad" (García Canclini, 1999b: 122).

Por su parte, Bourdieu y Wacquant, consideran que alrededor del multiculturalismo, se está produciendo un "debate vago y flojo". Afirman:

> "en Europa, ha sido sobre todo utilizado para designar el pluralismo cultural en la esfera cívica, mientras que en los Estados Unidos remite a las secuelas perennes de la exclusión de los negros y a la crisis de la mitología nacional del 'sueño americano', correlativa del incremento generalizado de las desigualdades, en el curso de las dos últimas décadas" (1999: 222)

Esta crisis, para Bourdieu y Wacquant, se disimula acotando el vocablo artificialmente

"sólo en el microcosmo universitario y expresándola en un registro ostensiblemente 'étnico', mientras que ella tiene por apuesta principal, no el reconocimiento de las culturas marginalizadas por los cánones académicos, sino el acceso a los instrumentos de (re) producción de las clases media y superior - en el primer rango de los cuales figura la universidad- en un contexto de liberalización masivo y multiforme del Estado" (1999: 223)

No hay que obviar que la multiculturalidad implica heterogéneas formas de vivir y pensar, de las estructuras de sentir y narrar. En América Latina moviliza antiguas y nuevas contradicciones (éxodo del campo a la ciudad; predominio de la memoria sobre la historia; la ciudad como contradictorio no-lugar; el incremento del mercado y la pobreza y el abandono del rol predominante que ocupaba el Estado). En ese contexto, hay que considerar a los "arbitrarios culturales" (Bourdieu), que no proponen totalidades, sino la contingencia de toda producción simbólica, lo que implica un ejercicio de desnaturalización, en tanto que las categorías y representaciones no surgen de hecho, ni de la naturaleza de las cosas, sino de las luchas simbólicas concretas (Bourdieu).

La pregunta es como compatibilizar esas cuatro visiones divergentes sobre la multiculturalidad, y en última instancia, que posibilidades de salida existen actualmente, teniendo en cuenta el breve diagnóstico reseñado al comienzo de este ensayo. Encuentro algunas propuestas interesantes hoy en día, interdisciplinarias y abiertas, que permitirían encontrar vías de salida para la multiculturalidad. La primera consiste en cambiar la visión que se ha venido sosteniendo sobre la *diferencia*, y encontrar *diferencias diferentes*, o concepciones opcionales sobre la *diferencia*. Un concepto que se puede trasladar desde la deconstrucción a la comunicación intercultural, es el de la *différance*. En lugar de considerar una diferencia, como alteridad radical, que se enfrente a una identidad desde una visión dialéctica, propongo una diferencia que se deslice dentro de otras diferencias. "No se puede decir dónde terminan los británicos y dónde empiezan sus colonias, dónde terminan los españoles y dónde empiezan los latinoamericanos, donde empiezan los latinoamericanos y dónde los indígenas" (García Canclini citando a Stuart Hall, 1999: 122-123). En esta *différance* se conjugan heterogeneidades diversas; lo híbrido no es un dato suplementario sino la posibilidad de desterrar las maneras binarias de pensar la diferencia.

En este contexto, surge una segunda propuesta, que consiste en pensar las relaciones multiculturales desde las fronteras, no como límite, ni separación, sino como intervalo, como un entre, es decir, una bisagra que fluye entre las fronteras. En palabras de Gilles Deleuze:

> "no es una operación de asociación, sino como diferenciación, como dicen los matemáticos, o de desaparición, como dicen los físicos: dado un potencial, hay que elegirle otro, no cualquiera, sino de tal manera que entre los dos se establezca una diferencia de potencial que produzca un tercero o algo nuevo" (1985, 1996: 240).

El *entre*[2] conjura toda propuesta de la identidad como unidad, cualquier posibilidad de transformar esenciales a identidades movibles, modulables como masas plásticas que cambian permanentemente. En palabras de Gilles Deleuze el entre implica "la impotencia para pensar el todo como para pensarse a sí mismo, pensamiento siempre petrificado, dislocado, derrumbado". La multiplicidad del entre, otorga estatus (siguiendo un pensamiento deleuziano) a la fuga, la velocidad y al accidente, en palabras de Paul Virilio[3].

Para Jacques Derrida, por su parte, el entre se aparta de lo orgánico y sustancial; no se identifica con el sujeto como sustancia *identitaria* pero tampoco con los otros, enmarcados y producidos en tanto que otros y habilita el movimiento y la velocidad. El entre a su vez implica un vacío... El *entre* no es:

> "puramente sintáctico (...) Además de su función sintáctica, mediante la remarcación de su vacío semántico se pone a significar. Su vacío semántico significa, pero el espaciamiento y la articulación; tiene por sentido la posibilidad de la sintaxis y ordena el juego del sentido. Ni puramente sintáctico, ni puramente semántico, señala la abertura articulada de esa oposición". (Derrida, 1972: 335).

Para finalizar señalaré algunos ejemplos que aclaran las propuestas nómadas que estoy proponiendo. De acuerdo a las investigaciones de Néstor García Canclini, en la frontera México-Estados Unidos, distintas publicaciones de Tijuana están dedicadas a reelaborar las definiciones de identidad y cultura a partir de sus experiencias fronterizas. "La línea quebrada", expresa que representa a una generación que creció "viendo películas de charros y de ciencia ficción, escuchando cumbias y rolas del Moody Blues, construyendo altares y filmando en super 8, leyendo el 'Corno Emplumado' y 'Art Forum'". Viven en lo

intermedio, en la grieta entre dos mundos. Asumen todas las identidades disponibles:

> "Cuando me preguntan por mi nacionalidad o identidad étnica, no puedo responder con una palabra, pues mi 'identidad' ya posee repertorios múltiples: soy mexicano pero también soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen 'chilango' o 'mexiquillo'; en la capital 'pocho' o 'norteño', y en Europa 'sudaca'. Los anglosajones me llaman 'hispanic' o latinou' y los alemanes me han confundido en más de una ocasión con turco o italiano'" (García Canclini, 1989: 302).

Se puede señalar un segundo ejemplo, a partir de un caso diferente al anterior, que es el del escritor Amin Maalouf. Cuenta: "Desde que dejé Líbano en 1976 para instalarme en Francia, cuántas veces me habrán preguntado, con la mejor intención del mundo, si me siento 'más francés' o 'más libanés'. Y mi respuesta es siempre la misma: 'iLas dos cosas!'" (Maalouf; 1998, 1999: 11-12). Maalouf es un claro de ejemplo de esos *agenciamientos* que operan en el entre como líneas de fuga, como formas de estar en el medio. "Huir es trazar una línea, líneas, toda una cartografía. Sólo hay una manera de descubrir mundos: a través de una larga fuga quebrada" (Deleuze; 1977, 1997: 45). Maalouf huye, escapa, intenta definir su identidad a partir de una multiplicidad de condiciones, ¿francés o libanés?, ¿católico o musulmán?, está en el *entre*.

> "Por eso a los que me hacen esa pregunta les explico con paciencia que nací en Líbano, que allí viví hasta los veintiséis años, que mi lengua materna es el árabe, que en ella descubrí a Dumas y a Dickens, y los Viajes de Gulliver, y que en mi pueblo de la montaña, en el pueblo de mis antepasados, donde tuve mis primeras alegrías infantiles y donde oí algunas historias en las que después me inspiraría para mis novelas (...) Pero por otro lado hace veintidós años que vivo en la tierra de Francia, que bebo su agua y su vino, que mis manos acarician, todos los días, sus piedras antiguas, que escribo en su lengua mis libros, y por todo eso nunca podrá ser para mí una tierra extranjera" (Maalouf; 1998, 1999: 11-12).

Notas:

1 La Violencia Simbólica no es asumida consciente y explícitamente por quien la sufre. Este concepto está relacionado con el Poder Simbólico que para Pierre Bourdieu: "es ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen". (Bourdieu; 1977; 2000: 66).
2 Planteado en primera instancia por Jacques Derrida en *La Doble sesión* ensayo que integra *La diseminación* (1972) y posteriormente por Gilles Deleuze en sus estudios sobre el cine: *La imagen-movimiento* (1983) y *La imagen-tiempo* (Op. Cit.)
3 Tema recurrente en Paul Virilio presente en toda su obra, destaco sus ensayos: *La máquina de visión* (1998. Cátedra); *La velocidad de liberación* (1995. Manantial); *La bomba informática* (1999. Cátedra).

Bibliografía:

Anderson, Benedict (1983): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
Augé, Marc (1994) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 1995
Baudrillard, Jean: (1987) *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama. 1988.
_____(1989): *De la seducción*, Madrid, Cátedra.
_____(1996): *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama.
Bourdieu, Pierre (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona. Anagrama. 1999
_____(1999) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, EUDEBA. 2000.
Deleuze, Gilles y Guattari, Félix: (1971): Rizoma (introducción) Valencia, Pre-textos.
(1991): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama.1994.
Deleuze, Gilles: (1969) *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós. 1989.
_____(1977) *Diálogos*. Valencia, Pretextos, 1997.
_____(1983): *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine*. Barcelona, Paidós,

1996
_____ (1985): *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona, Paidós, 1996.
_____(1990): Conversaciones. Valencia, Pre-textos. 1996.
Derrida, Jacques (1970) "La doble sesión" publicado originalmente en Tel Quel. En La diseminación (1972). Madrid, Editorial Fundamentos, 1975.
_____(1971a): La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico publicado originalmente en Poétique 5. En (1989) *Márgenes de la Filosofía*. Madrid, Cátedra.
_____ (1972): *La diseminación*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975
_____ (1989): *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
Derrida Jacques y Stiegler Bernard: (1996) *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, EUDEBA. 1998.
Foucault, Michel (1966) *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores, 1996.
Foucault Michel y Deleuze Gilles (1970): *Theatrum Philosophicum*, seguido de *Repetición y diferencia*. Barcelona, Anagrama. 1999.
García Canclini, Néstor (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
_____(1995): *Consumidores y ciudadanos*. México, Grijalbo
_____(1999b): *Imaginarios urbanos*. Buenos Aires, Eudeba.
_____(2000) *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Paidós
Lèvy, Pierre (1999): *¿Qué es lo virtual?* Barcelona, Paidós
Martín Barbero, Jesús (2000): *Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación*. Chile, Editorial Cuarto Propio.
Panero, Leopoldo María (1994) "Sobrevolando a Deleuze", en *Gilles Deleuze: pensar, crear, resistir*. Barcelona, revista Archipiélago, nº17, otoño 1994.
Sokal, Alan y Brickmon, Jean (1998) *Imposturas intelectuales*. Barcelona, Paidós. 1999
Strauss Lévi y Ricoeur, Paul (1967) *Respuesta*. Córdoba, Argentina, Ediciones Universitarias.
Talens, Jenaro (1981) "El centro inaccesible. (Desde) la poesía de Antonio Martínez Sarrión en *El sujeto vacío* (2000). Madrid, Frónesis, Cátedra y Universidad de Valencia.
_____(1988a): Elementos para una semiótica del texto artístico en *Elementos para una semiótica del texto artístico*. Madrid, Cátedra.
_____(1988b): "La construcción de la identidad" en *El sujeto vacío* (2000). Madrid, Frónesis, Cátedra y Universidad de Valencia.
_____(1994): *Escritura contra simulacro: el lugar de la literatura en la era electrónica*. Valencia, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo, Universitat de Valencia y Asociación Vasca de Semiótica
_____(2000): *El sujeto vacío*. Madrid, Frónesis, Cátedra y Universitat de Valencia.
Vattimo, Gianni (1983) "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil" en *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra. 1988.
_____(1989), *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Ediciones Península.
_____(1999): "El estructuralismo y el destino de la crítica". *Insomnia* número 85. Montevideo. Uruguay. <http://www.henciclopedia.org.uy>
Verstraeten Pierre (1994): "Yo es otro", en *Gilles Deleuze*: *Pensar, crear, resistir*. Barcelona. Revista Archipiélago, nº 17, otoño 1994.
Virilio, Paul: (1995) *La velocidad de liberación*. Buenos Aires, Manantial, 1997.
_____(1998): *La máquina de visión*. Madrid, Cátedra
_____1999): *La bomba informática*. Madrid, Cátedra
Viscardi, Ricardo: "comunicación, técnica y crisis". En *revista comuniquiatra,* nº 2, agosto 2001.<http://comuniquiatra.dk3.com>
Vouillamoz, Nuria (2000): *Literatura e hipermedia. La irrupción de la literatura interactiva: precedentes y crítica*. Barcelona, Paidós
VV.AA:(1983): *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra. 1988.
_____(1994): *Deleuze: pensar, crear y resistir*. Barcelona, Archipiélago.
_____(1999): *Hermenéutica y acción*. Castilla y León, Junta de Castilla y León, consejería de Educación y Cultura.
_____(2000): *Nietzsche: entre dos milenios*. Barcelona, Archipiélago.

Lic. Víctor Silva Echeto
Universidad de Sevilla, España
Universidad de la República, Uruguay