

Manual de comunicación intercultural

Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones



UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

**Cynthia Pech
Marta Rizo
Vivian Romeu**

Manual de comunicación intercultural
Una introducción a sus conceptos,
teorías y aplicaciones

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

DR. HUGO ABOITES AGUILAR
RECTOR

DR. KOULSY LAMKO
COORDINADOR DE DIFUSIÓN CULTURAL Y EXTENSIÓN
UNIVERSITARIA

DRA. MICAELA ROSALINDA CRUZ MONJE
COORDINADORA ACADÉMICA

MTRO. FERNANDO GONZÁLEZ CASANOVA HENRÍQUEZ
COORDINADOR DEL COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS
SOCIALES

EDUARDO MOSCHES NITKIN
RESPONSABLE DE LA BIBLIOTECA DEL ESTUDIANTE

Manual de comunicación intercultural
Una introducción a sus conceptos,
teorías y aplicaciones

Cynthia Pech Salvador
Marta Rizo García
Vivian Romeu Aldaya

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

Biblioteca
BE
del
Estudiante

Pech Salvador, Cynthia Eugenia

Manual de comunicación intercultural : una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones / Cynthia Pech Salvador, Marta Rizo García, Vivian Romeu Aldaya. —2ª ed. — México : Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2016

190 p. ; 21 cm.

“Material educativo universitario de distribución gratuita para estudiantes de la UACM.”

ISBN 978-607-9465-23-0

1. Comunicación intercultural. — I. Rizo García, Martha, coaut. — II. Romeu Aldaya, Vivian, 1970- , coaut.

LC P94.6

Dewey 303.482

Manual de comunicación intercultural.
Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones
primera edición, 2008
segunda edición, 2016

© Cynthia Pech Salvador, Marta Rizo García y
Vivian Romeu Aldaya

D.R. © Universidad Autónoma de la Ciudad de México
García Diego 168, col. Doctores,
del. Cuauhtémoc, c. p. 06720, México, D F

ISBN: 978-607-9465-23-0

© Pintura de la portada: Kenan Malik

Biblioteca del Estudiante: [http://portal.uacm.edu.mx/
Estudiantes/BibliotecadelEstudiante/tabid/276/Default.aspx](http://portal.uacm.edu.mx/Estudiantes/BibliotecadelEstudiante/tabid/276/Default.aspx)

Material educativo universitario de distribución gratuita para
estudiantes de la UACM. Prohibida su venta

Hecho e impreso en México

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
PRIMERA PARTE	
LOS ESCENARIOS DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL CYNTHIA PECH SALVADOR	15
1. OBJETOS DE ESTUDIO TRADICIONALES DE LA INTERCULTURALIDAD	18
Premisas conceptuales y abordajes metodológicos	20
<i>Migración</i>	22
<i>Etnia</i>	25
<i>Lengua</i>	36
2. CONTEXTOS COMUNICACIONALES Y LA PERTINENCIA DE SU ESTUDIO DESDE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL	40
Conflicto generacional	41
Conflicto de género/sexual	42
Conflicto de clase social	45
Conflicto religioso	47
3. TÓPICOS DE REFLEXIÓN	52
Interculturalidad y educación	53
Interculturalidad y salud	54
Interculturalidad y política	57
4. RESUMEN. LOS ESCENARIOS DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL	60
5. EJERCICIOS Y PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN	61
6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	62

SEGUNDA PARTE

CONCEPTOS Y CATEGORÍAS BÁSICAS PARA PENSAR LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL	67
MARTA RIZO GARCÍA	
1. GENERALIDADES ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE COMUNICACIÓN Y CULTURA	71
La comunicación como interacción	72
La cultura como principio organizador de la experiencia humana y su relación con la comunicación	79
2. LA INTERCULTURALIDAD COMO PROCESO DE COMUNICACIÓN	84
Interculturalidad, pluriculturalidad y multiculturalidad	86
Interculturalidad e interacción	89
Sobre las competencias comunicativas interculturales	90
3. LA FRONTERA COMO CATEGORÍA PARA PENSAR LA INTERCULTURALIDAD	93
Algunas definiciones de frontera	93
La propuesta de las fronteras internas	97
<i>Identidades fronterizas y fronteras simbólicas</i>	101
<i>Fronteras, negociaciones y conflictos en situaciones interculturales</i>	105
4. RESUMEN. LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL, LAS FRONTERAS Y EL PODER	107
5. EJERCICIOS Y PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN	109
6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111

TERCERA PARTE

PANORAMA TEÓRICO-METODOLÓGICO EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL	117
VIVIAN ROMEU ALDAYA	
1. APUNTES PRELIMINARES PARA COMPRENDER LA GENEALOGÍA TEÓRICO-METODOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN EN COMUNICACIÓN INTERCULTURAL	119
2. POSTURAS Y ABORDAJES EN LA INVESTIGACIÓN DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL. UN BREVE ACERCAMIENTO	125
La comunicación intercultural y el abordaje de la problemática del migrante. Dos teorías	128
<i>Teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre</i>	128
<i>Teoría de la adaptación transcultural</i>	145
Los enfoques teóricos y metodológicos de la comunicación intercultural centrados en el diálogo	159
<i>Diálogo dialógico y el Tercer Ojo. Un breve bosquejo de la filosofía antropológica de Raimon Pannikar</i>	162
<i>La filosofía intercultural de José Antonio Pérez Tapias</i>	166
<i>La teoría de la construcción de la Tercera Cultura</i>	172
3. RESUMEN. LOS SABERES DE PROCEDENCIA SOBRE EL ESTUDIO, LA INVESTIGACIÓN Y LA REFLEXIÓN SOBRE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL	181
4. EJERCICIOS Y PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN	182
5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	185
DATOS DE LAS AUTORAS	189

PRESENTACIÓN

DESDE QUE SE PUBLICÓ LA PRIMERA edición del *Manual de comunicación intercultural. Una aproximación a sus conceptos y teorías*, el saber sobre la comunicación intercultural ha derivado en diferentes reflexiones en torno a la cultura y lo social, y la estrecha relación teórica y conceptual entre sociedad-cultura-comunicación con ámbitos disciplinares como el de la política, la pedagogía, la filosofía, entre otros.

Reflexiones de otra índole se han parapetado al interior de la práctica docente misma, ya que en el proceso de enseñanza-aprendizaje hemos aprendido también a corregir aquello que no quedó suficientemente claro en el libro desde, un inicio, asimismo, hemos intentado actualizar nuestras reflexiones a la luz de la experiencia en clases y en el trabajo de campo que sobre el tema hemos realizado a lo largo de estos años.

Pero algo que nos ha quedado claro desde siempre es que de todas las formas de comunicación, quizá, la comunicación intercultural sea la más conflictiva, es decir, la comunicación que cumple con la regla del malentendido por excelencia. La razón está en el carácter simbólico de la comunicación y en las condiciones concretas en las que se gesta la comunicación intercultural como comunicación entre sujetos de matrices culturales diferentes.

Y es que el hecho de que cualquier acto comunicativo tenga carácter simbólico implica que se mueve en el escenario de la representación, es decir, en el escenario de lo que no está en la realidad física, sino en el de lo construido, lo interpretado, lo representado. En la comunicación no sólo «traficamos» con palabras, gestos, imágenes, sonidos o espacios, sino que también —y sobre todas las cosas— este ir y venir de significantes pone en juego más que los significantes mismos, sistemas de referencias, o sea, signos, ideas, significados. No por gusto cuando comunicamos, más que la palabra en su ordenamiento fonético, se recurre al significado que los sujetos construyen a partir de la palabra misma durante la interacción comunicativa.

Y es que este recurrir al significado despliega el meollo de la actividad intencional de toda comunicación, que es indicar algo a otro para colocar a ese otro en alguna relación con quien habla, pretensión que se ve seriamente afectada si tenemos en cuenta que en la comunicación intercultural los «hablantes» o participantes en el acto comunicativo «hablan» —valga la redundancia— desde su posición en el terreno cultural. Pero, ¿qué quiere decir esto? ¿A qué apela esta posición?

La cultura, como bien dijo Gilberto Giménez, se define como la organización social del sentido en condiciones histórico-sociales concretas, por lo que entender la cultura como algo ajeno a lo que sucede en la estructura social es un error imperdonable. Referirnos entonces al terreno cultural como lugar de la construcción de sentidos es también, necesariamente, insertar lo comunicativo en el terreno de lo social, pues es ahí donde —como sabemos— se gestan las interacciones entre sujetos individuales y sociales a partir de la desigualdad económica, social, política e ideológica entre las clases y grupos que históricamente han conformado a una sociedad.

Así entendido, el hecho de que en la comunicación intercultural los «hablantes» comuniquen desde sus posiciones en el terreno social implica asumir que dicha

posición condiciona la forma en que ven y entienden el mundo que les rodea, por lo que también señala la condición asimétrica de este tipo de comunicación y con ello su potencial de conflicto, derivado éste del choque cultural que es esencialmente, como se demuestra en los dos primeros capítulos de este libro, no sólo un choque de posiciones simbólicas, de cosmovisiones sobre el mundo, de sentidos de pertenencia y significados de vida, sino —y sobre todo— un choque sociocultural resultado de la histórica desigualdad social entre los grupos sociales, sus posibilidades e imposibilidades para acceder al poder y al saber, sus posibilidades e imposibilidades para acceder a los medios que permiten decir, etcétera.

Por todo lo anterior, podemos afirmar que en la comunicación intercultural el malentendido emerge como característica principal, pero no se trata de un equívoco provocado sólo por la ausencia del objeto real sobre el que se comunica (lo que es propio del cualquier acto comunicativo y de por sí contiene los gérmenes de la conflictividad), sino de una comunicación que conlleva a conflictos en lo social en tanto derivados de la interpretación de las cosas y los eventos del mundo, y de la significación que los distintos grupos sociales y culturales les dan a dichas interpretaciones.

Visto así, el análisis de la comunicación intercultural resulta relevante para entender y explicar la manera en que se gestan en las sociedades actuales los conflictos étnicos, sociales, de género, políticos y de cualquier otro tipo, pero también para pensar la forma en que se pudieran resolver o disminuir. Desde esta última perspectiva, el peligro está en convertir esta conflictividad natural de la comunicación intercultural en la reivindicación de lo semejante en detrimento de lo diferente. En eso este *Manual* pretende ser enfático, ya que si bien los conflictos que se presentan en la comunicación intercultural, apuntan a la reproducción de las desigualdades en el plano social al basarse siempre en el rechazo, la discriminación y la opresión del Otro, lo cierto es que hay una diferencia entre reivindicar la tolerancia y reivindicar el respeto y el derecho del Otro a ser diferente.

A ese respecto, nos parece muy importante dejar en claro que la comunicación intercultural es aquella comunicación que se gesta entre sujetos procedentes de matrices culturales distintas (por eso es altamente conflictiva), haciendo del malentendido su regla, no su excepción, por lo que en su afán por gestar un espacio para el intercambio de sentidos —que es lo que busca como finalidad todo acto comunicativo mediante la construcción de la «puesta en común»— tiende a potenciar la diferencia, de manera que no pretende construirse como una comunicación armónica o aceptable, sino que aspira al respeto de los derechos del Otro, al respeto a su forma de pensar y de ser. En ese sentido, el potenciamiento de la diferencia se convierte en el eje ético que atraviesa la manera en que consideramos debe ser entendida no sólo la comunicación intercultural, sino la interculturalidad como principio en las relaciones humanas y en las relaciones entre los distintos grupos étnicos, sociales, culturales, las diferentes culturas y las naciones que componen el universo que habitamos.

En consecuencia con lo anterior, hacemos de la diferencia el motor impulsor de todo desarrollo humano y social, por lo que la propuesta teórica que subyace en este libro, hunde raíces en el paradigma crítico y constructivista que reviste la metodología de la intervención. En el último capítulo, se desarrollan aspectos epistemológicos en torno a la comunicación intercultural y se ofrecen insumos para reflexionar sobre el potencial de acción y transformación social de la misma desde la exposición de los diversos enfoques teóricos que han tratado de explicar el funcionamiento de la comunicación intercultural y han propuesto, paralelamente, un escenario para su aplicabilidad.

El Manual que aquí presentamos pretende ser una obra de divulgación. De ahí que hayamos organizado las tres partes de la obra en los que consideramos los tres elementos básicos que deben estar presentes en cualquier reflexión sobre la comunicación intercultural. Así, en el primer capítulo, se presentan los «Escenarios de la comunicación intercultural», es decir, aquellos ámbitos de

la vida social en los que observamos de forma más clara la interculturalidad en todas sus dimensiones. En un segundo momento, se presentan los «Conceptos y categorías básicas para pensar la comunicación intercultural», entre los cuales destacamos, además de la interculturalidad misma, conceptos como cultura, comunicación, identidad, alteridad y fronteras, entre otros. La tercera y última parte del Manual expone un Panorama teórico-metodológico en la investigación sobre comunicación intercultural, en el que tienen cabida los abordajes y enfoques teóricos clásicos, en su mayoría de origen anglosajón, así como otras lecturas sobre la interculturalidad realizadas desde latitudes latinoamericanas. Como se puede observar, los contenidos son de corte aplicado y teórico-conceptual.

Con ello, consideramos que el público al que va dirigida la obra —fundamentalmente estudiantes de comunicación y áreas afines, pero también docentes de materias vinculadas con la comunicación intercultural y, en general, de áreas de conocimiento que vinculen la comunicación y los procesos culturales— tiene al alcance no sólo la información entorno a qué se ha dicho sobre la comunicación intercultural y desde dónde se ha abordado el fenómeno, sino también en qué ámbitos sociales pueden realizarse investigaciones empíricas y/o teóricas sobre el tema.

Cynthia Pech Salvador

Marta Rizo García

Vivian Romeu Aldaya

**LOS ESCENARIOS DE LA COMUNICACIÓN
INTERCULTURAL**

CYNTHIA PECH SALVADOR

LOS ESTUDIOS EXISTENTES SOBRE LAS relaciones interculturales ponen de manifiesto que la realidad de las sociedades multiculturales en todo el mundo es más de tensión, conflicto y violencia que de armonía en la convivencia entre sus miembros. En el análisis de muchos de los problemas actuales, interpretados como culturales, se dejan de lado las relaciones de poder transformadas por el colonialismo y ahora transformadas en conflictos poscoloniales de intereses económicos, políticos, religiosos y de reproducción cultural.

Esta problemática está presente en la mayoría de las sociedades donde se viven conflictos interculturales de diversa especificidad, y que han puesto en la mesa la discusión de la interculturalidad y la sociedad multicultural como uno de los retos más importantes para el mundo contemporáneo.

En el nuevo contexto internacional destaca la complejidad de las sociedades actuales. Con frecuencia éstas no son suficientemente comprensibles para gran parte de las personas que las integran, debido a lo intrincado de las estructuras y niveles de interrelación sociales, a las incertidumbres sobre la dirección y el sentido de los futuros fenómenos sociopolíticos y económicos que suponen

un conjunto de contradicciones serias para los seres humanos.

En este marco, adquiere importancia la propuesta de la comunicación intercultural. La clave de la comunicación intercultural es la interacción con lo distinto más que sólo a situaciones comunicativas donde interactúan dos personas procedentes de matrices culturales geográficas distintas. La comunicación intercultural no sólo se da entre interactuantes de procedencia geográfica distinta, sino de los lugares —tanto objetivos como subjetivos o simbólicos— desde los que éstos se comunican.

El objetivo de esta primera parte es presentar los objetos de estudio que tradicionalmente se han abordado desde la perspectiva intercultural (la migración, la etnia y la lengua); así como los objetos de estudio posibles y viables en contextos internacionales específicos (el conflicto generacional, conflicto de género, el conflicto de clase social, el conflicto religioso); así como poner de manifiesto que la interculturalidad no sólo es un tema teórico sino primordialmente una experiencia que no brota de un ámbito excepcional ni que marca nada extraordinario, sino que la vivimos en nuestro ámbito más común y sobretodo, propio; es decir, en nuestro mundo de vida cotidiana (Fornet-Betancourt, 2002).

Así, la interculturalidad es un saber práctico de comunicación que como tal, ha llevado a la reflexión sobre tópicos específicos que deben tomarse en cuenta también: la educación, la salud y la política, tópicos que en este apartado proponen una reflexión desde la perspectiva intercultural.

1. OBJETOS DE ESTUDIO TRADICIONALES DE LA INTERCULTURALIDAD

La comunicación intercultural como objeto de estudio y perspectiva teórico metodológica está ligada a una concepción de las identificaciones sociales. Según

Sergio Caggiano (2005: 18), las formas de recepción y discriminación están contenidas en la pregunta por ese espacio que comúnmente el prefijo *inter* quiere nombrar. Entonces, unas veces serán las relaciones entre el discurso de los propios inmigrantes, otras, las de los miembros de la sociedad receptora, las que darán cuenta del fenómeno de la interculturalidad. Sin embargo, la investigación empírica que existe al respecto, combina, básicamente, el análisis de discurso con un acercamiento de corte antropológico. Aquí podemos recordar la importancia que cobró la antropología social con la noción de cultura como el «proceso productor de significaciones» (Martín-Barbero, 1991).

El desarrollo de la comunicación intercultural como campo de estudio se dio hacia finales de los años cincuenta del siglo XX en Estados Unidos. Las investigaciones de Edward T. Hall fueron pioneras en la materia, además de que fue él quien utilizó por primera vez el concepto de comunicación intercultural. Ya para los años sesenta, la comunicación intercultural se consolida académicamente en Estados Unidos y en los ochenta voltea a ver con interés los estudios en comunicación y cultura. Néstor García Canclini anota como antecedentes de la relevancia de las relaciones interculturales en América Latina los paradigmas del contacto y el de la dominación, aunque observó que la transnacionalización, el mercado de bienes culturales y las migraciones masivas, fenómenos nuevos en ese momento, «pusieron en evidencia que mucho de lo que ocurría entre las sociedades no se dejaba leer ni con el aséptico modelo de contacto, ni con el suspicaz paradigma de la dominación» (García Canclini, 1995:30).

Si bien el abordaje tradicional de la comunicación intercultural resalta como elemento importante algún tipo de contacto, la interacción o comunicación entre grupos humanos de diferentes culturas, estos suceden en un contexto problemático a nivel de la vida cotidiana. Durante décadas los reclamos y reivindicaciones de las llamadas «minorías» étnicas, así como las guerras y muchos de sus efectos, formaron parte de las principales

preocupaciones del campo intercultural; sin embargo, estas situaciones dejaron ver no sólo el contacto e interacción con el otro cultural que podía venir de afuera de las fronteras nacionales, sino también con el otro que podía haber permanecido desde siempre adentro. Hay que agregar también como otro factor de interés para esta área de conocimiento, la explosión de la comunicación mediada o mediatizada y la evolución que han tenido las redes informacionales.

Es un hecho que las migraciones internacionales se han convertido en una de las razones principales del interés de la comunicación intercultural; no obstante, creemos que esta perspectiva alcanza otros escenarios que se viven no sólo en el ámbito de las migraciones, sino precisamente, en el contexto de contacto e interacción cotidiana con el otro.

La comunicación intercultural consiste en el proceso de interrelación entre actores sociales culturalmente distintos, y en el proceso de construcción o consolidación de esos actores sociales como tales (Caggiano, 2005: 32). Por eso, la comunicación intercultural se presenta como un proceso de negociación antes que un proceso de enfrentamiento.

PREMISAS CONCEPTUALES Y ABORDAJE METODOLÓGICO

Tomás Austin Millán (2000) apunta que la interculturalidad se encuentra asociada con:

1. Problemas de comunicación deficiente (por desconocimiento de la cultura del otro) en proyectos y programas variados sobre salud, educación, producción, etcétera.
2. Problemas relacionados con discriminación a grupos étnicos o raciales diversos.
3. Relaciones usualmente asimétricas entre grupos étnicos o culturales distintos.

Estas asociaciones muestran algunos conceptos importantes que hay que explicar de manera detenida, como el concepto de etnia, raza, lengua y nación, entre las más importantes. Asimismo, dichas asociaciones nos revelan que en el tema de la comunicación intercultural existen distintos contextos que hay que tomar en cuenta a partir del origen de los grupos humanos que tienen contacto en un espacio específico.

Cabe aclarar que por lo general, los conceptos de etnia y raza se emplean de forma indistinta para denominar la diferencia cultural de los interactuantes a partir de las características biológicas y culturales que los identifica con un grupo humano específico. Austin Millán refiere que este uso se ha dado a partir de las distintas formas de contacto entre grupos de orígenes geográficos, fenotípicos, culturales y lingüísticos diferentes. A saber, por un lado está el denominado contacto interracial que hace referencia al contacto que se establece entre sujetos de grupos étnicos formados por emigrantes de diversos orígenes: europeos, asiáticos, africanos o americanos, y que tienen diferencias marcadas; el contacto interétnico, que hace referencia al contacto entre la población mayoritaria, que se siente unificada en torno a una cultura occidental, independientemente de su origen, confrontándose con minorías de pueblos originarios precolombinos; por último, el contacto intercultural, que es el que se da en América Latina y que reconoce al latinoamericano como contexto de los pueblos originarios.

Así, Austin Millán establece tres tipos de diferencias a partir del origen del grupo humano:

1. Diferencias y contacto entre la cultura occidental dominante y grupos originarios;
2. Diferencias y contacto entre la cultura occidental dominante y grupos inmigrantes incorporados, que pueden o no ser también occidentales (como los italianos, judíos, polacos u otros en Nueva York, que han sido considerados como grupos étnicos diferentes);

3. La diferencia cultural en el contexto latinoamericano (donde se unen grupos étnicos originales, mestizos, grupos occidentales europeos y la descendencia africana y asiática).¹

Migración

El fenómeno de la migración ha sido tema focal de las investigaciones sobre la interculturalidad y un campo fructífero para el desarrollo de la perspectiva de la comunicación intercultural. En particular lo referente a las interacciones, a partir del contacto en un espacio territorial específico, que se dan entre sujetos de culturas distintas como consecuencia de las migraciones internacionales.

Se ha visto que las migraciones y movimientos de población a gran escala han generado cambios significativos en las proporciones demográficas y en la composición cultural y social de algunas regiones, produciendo en las sociedades receptoras sensaciones de amenaza y peligro. El proceso de desarrollo económico ha facilitado este tipo de movilidad que ha contribuido con el aumento de la eficacia económica y que, normalmente, mejora los niveles, tanto de la población inmigrante como los de la local. Al mismo tiempo, el contacto resultante entre las diferentes culturas contribuye a fomentar la identificación (y diferenciación) étnica, en particular cuando la migración conduce a compartir el control del acceso a la riqueza económica, el poder político y la posición social.

¹ Sobre la experiencia en México y las interacciones multiculturales e interculturales, el libro de Guillermo Bonfil Batalla (1993) recupera testimonios importantes en torno a los afluentes migratorios que, desde la colonia hasta iniciado el siglo XX, llegaron a nuestro país. Este libro es un documento importante que recoge algunas pistas sobre lo que pudo ser el proceso de adaptación/desadaptación de los inmigrantes en México. Este texto ofrece información sobre los europeos que llegaron a nuestro país: además de españoles, franceses, alemanes, italianos y gitanos, entre otros. También habla de los asiáticos: chinos, japoneses y la herencia cultural árabe que los españoles trajeron consigo. Interesante resulta el capítulo dedicado a la presencia africana y el movimiento de cimarronaje.

Esto también es cierto cuando existe una fuerte noción de etnicidad territorial, cuando algunos grupos étnicos se ven a sí mismos arraigados en el espacio como hijos de la tierra, o cuando la migración produce rápidos cambios en el equilibrio demográfico y la composición de grupos étnicos, muy especialmente en áreas metropolitanas y ciudades industriales de crecimiento rápido. También esto es cierto en el caso de grupos inmigrantes, admitidos inicialmente como trabajadores visitantes en muchos países que importan mano de obra. A menudo, estos inmigrantes son víctimas de discriminación y segregación por parte de la cultura dominante. (Pérez de Cuéllar, et al., 1996: 77).²

Es un hecho que en los últimos años los países receptores con alto nivel de ingresos han venido registrando un número considerable de inmigrantes básicamente de los países en desarrollo. Es el caso de aquellos que integran la Unión Europea y Estados Unidos de Norteamérica. No hay que olvidar que las migraciones internacionales implican pérdida de recursos humanos en muchos de los países de origen y que ellos, a veces, dan lugar a tensiones de carácter político, económico y social en los países receptores. Se ha notado también que los países de atracción económica son a su vez países donde más se vislumbra el rechazo hacia los inmigrantes que, muchas veces, sufren discriminación y segregación si éstos no consiguen integrarse o asimilarse.

² Como dan cuenta los estudios realizados en Francia sobre los inmigrantes polacos (Vicent, G, *et al.*, 1999) o la historia recuperada por Goytisolo (2002), sobre la migración de mano de obra española a Alemania durante el período de la posguerra.

Testimonio de un migrante español

En mi barrio [de París] se habían instalado algunas familias portuguesas con las que pude relacionarme a través de nuestra asistente, oriunda de la región de Coimbra. Ella y su marido trabajaban muy duro, ambos en faenas de limpieza de un complejo de salas de cine y de diversos apartamentos situados en diferentes distritos de la capital. Vivían con su hijo en un minúsculo [cuarto de] dos piezas, cuyos servicios, comunes de muchos vecinos, se hallaban en el hueco de la escalera. Con sus ahorros se compraron un Mercedes recién salido de fábrica y, envueltos en una aureola de éxito y riqueza, iban a pasar un mes de vacaciones en su pueblo natal. Viajes de consecuencias inmediatas: bastantes jóvenes y menos jóvenes del lugar decidían liarse la manta a la cabeza, abandonaban sus mediocres puestos de trabajo y tentaban su suerte en el paraíso francés. Esto que se llama hoy efecto llamada actuó ya en la España de los setenta y en Portugal unos años más tarde. Hoy, con características casi idénticas, incide en Marruecos, Argelia, Túnez o Turquía.

Fuente: Juan Goytisolo, 2002: 24.

Por migración entendemos el movimiento de personas fuera de su lugar de origen, ya sea dentro de su propio Estado-nación o fuera de él. La migración se da por motivos distintos. Los desequilibrios económicos, la pobreza, el mal gobierno y las violaciones a los derechos humanos constituyen en muchos de los países o regiones expulsoras un poderoso incentivo para emigrar. Es un hecho que se ha apostado a que los gobiernos locales y federales de los países de origen como de los países de destino, se esfuercen en crear políticas que permitan que la gente no tenga la necesidad de dejar sus lugares de origen, sin embargo, no hay políticas claras para terminar con la migración. Así, mientras tanto, la comunicación intercultural se ha erigido como una propuesta que posibilita contrarrestar las diferencias a partir de la negociación entre las distintas culturas que

tienen contacto en un espacio determinado para que puedan establecer una interacción más eficaz.

Etnia

El concepto de etnia ha sido un concepto que insistentemente se ha relacionado al de contacto o comunicación intercultural. Etnia se asocia a lo nacional (lo proveniente de una nación). Para Austin Millán (2000), la etnia denota seres humanos miembros de grupos raciales y lingüísticos específicos, pero usualmente este término se utiliza para referir a las minorías³ y es definido en función de la identidad cultural de un grupo humano. Las minorías se caracterizan tomando como base la religión, el territorio y la lengua, pero también «como un grupo distinto desde el punto de vista racial, religioso, socio-económico o de la nacionalidad, cuyos caracteres peculiares difieren de aquellos del grupo dominante en el seno de una sociedad cualquiera» (Donini, 1999: 15).

Hablar de etnia es hablar de etnicidad, en cuanto que esta última hace referencia a una cualidad étnica o a la afiliación o pertenencia a un grupo étnico determinado, lo que básicamente significa pertenencia a una cultura específica. En este sentido, estamos hablando de identidad cultural. Es decir, la etnicidad hace referencia a las prácticas culturales que distinguen a una comunidad y el medio por el cual estas prácticas se transmiten de generación a generación. Por tanto, la etnicidad conlleva una identificación, así como un sentido de pertenencia a un grupo étnico, al mismo tiempo que la exclusión de ciertos otros grupos debido a esa filiación.

³ Entendemos minoría no como sinónimo de oposición parlamentaria, sino como minorías individualizadas generalmente definidas como grupo de personas unidas por la lengua o por la religión, pertenecientes a un Estado del que difieren por su lengua o por otras condicionantes culturales (como el de raza). En la mayoría de las definiciones que sobre este concepto se dan, se asume que las minorías son un problema, «una mancha en la imagen de los estados» (Donini, 1999: 14), aunque las minorías, sin duda, han demostrado ser factores de enriquecimiento cultural y económico.

Los miembros de las entidades étnicas se ven a sí mismos como culturalmente distintos a otros grupos sociales y son percibidos por los demás de igual manera. Cabe señalar que algunas de las características más utilizadas en la distinción de los grupos étnicos son la lengua, la religión, la raza⁴ y la indumentaria, sin duda diferencias que son totalmente aprendidas y que son utilizadas a la hora de establecer distinciones entre grupos humanos con lenguajes, historias y formas de vida propias, usualmente distintas a los grupos de las sociedades anfitrionas o hegemónicas (donde el grupo étnico es minoría) o coexistiendo con otros grupos de cultura distinta (en sociedades multiculturales como la estadounidense o las europeas).

De la encomienda civilizatoria

Es extraño que en un país tan generoso como pudiera desearse sobre la superficie de la tierra, que posee variedad de suelos y climas, frutas y minerales, los mexicanos no se beneficien por ejemplo y adopten los sistemas de sus vecinos sajones. Se aferran obstinadamente a las costumbres de sus antepasados y se empobrecen cada día más; en suma, se atrasan moral, física e intelectualmente en la carrera del progreso que se desarrolla en casi todos los rincones de la tierra. Denles tortillas, frijoles y chile colorado para satisfacer sus necesidades animales, y siete de cada diez mexicanos estarán satisfechos; y así seguirán hasta que la raza se extinga o se amalgame con los anglosajones (George Wilkins Kendall, 1847).

Fuente: Carlos Monsiváis, 1993: 457

⁴ Hablar de raza refiriéndose al género humano es siempre complicado y arbitrario, y coloca un punto de tensión ya que el concepto mismo pretende justificar formas generalizadas de opresión que van desde las guerras de agresión a las conquistas coloniales y al genocidio. No hay que olvidar que el término de raza se empezó a utilizar de forma coloquial durante el mercadeo de esclavos realizado por los europeos hacia las colonias americanas, para justificar la superioridad de los «blancos europeos» sobre los inferiores «negros» africanos.

Emplear el término raza implica apropiarse del prejuicio del racismo que se asume como creencia de superioridad frente a los «otros» y, de alguna manera, abandera la xenofobia como sentimiento que expresa el odio (o miedo) al extranjero, al que viene de fuera, al que es de alguna manera u otra, siempre distinto a uno mismo. Existen distintos tipos de racismo, por ejemplo, el más polémico y que se actualiza constantemente, pese a que se diga que ya no existe, es el racismo biológico que reivindica características fenotípicas y estereotípicas específicas de superioridad frente a un grupo considerado minoritario. El caso más ilustrativo en este sentido es lo que Echeverría (2007) denomina el sentimiento de blanquitud construido a partir de la *identidad ética capitalista* y burguesa que promueve la *blanquitud* civilizatoria —que no sólo la blancura étnica—, pero que está sobredeterminada por la blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación. Para Echeverría, pese a que el racismo étnico —basado en las diferencias biológicas, entiéndase estereotípicas y fenotípicas—, aparentemente se ha superado por y en «el racismo civilizatorio o ético de la blanquitud, se encuentra siempre listo a retomar su protagonismo tendencialmente discriminador y eliminador del otro, siempre dispuesto a reavivar su programa genocida» (Echeverría, 2007:21).

El racismo político, que va a la alza en nuestros días, se fundamenta en las leyes discriminatorias para situar a los inmigrantes procedentes de los países en desarrollo «en una posición de indefensión que facilite su explotación laboral, cuando no su criminalización» (Grupo CRIT, 2003: 9).

El racismo cultural, más actual en teoría que el racismo biológico, se asienta sobre la idea de una incompatibilidad —asumida en el fondo como irreconciliable— entre la cultura occidental y las culturas de origen de los inmigrantes. Desde esta perspectiva, las personas que migran, ya sea desde fuera o desde dentro, tienen como opciones: regresar a su lugar de origen, asimilarse a los usos y costumbres del país o lugar

receptor, o caer en la marginación y en la segregación impuestas por la cultura receptora.

Testimonio de un migrante español

Hasta fines de los cincuenta, los españoles e italianos éramos discriminados en Francia por algunos políticos y periodistas a causa de nuestras costumbres gregarias, hábitos ruidosos y tradiciones culinarias, tan distintas de las de los nativos, y comparadas desfavorablemente, desde *L'Action Française*, con los inmigrantes suizos o belgas que se afincaron en el Hexágono a fines del siglo XIX. Hoy esos clichés subsisten, pero han cambiado de destinatario: no nos estigmatizan a nosotros, ni a los judíos, armenios e italianos, sino a la inmigración extracomunitaria, sobretudo a la procedente de países musulmanes.

Fuente: Juan Goytisolo, 2002: 24.

Cabe aquí señalar que, en el caso particular de América Latina, los problemas interétnicos suceden en espacios de contacto entre la sociedad occidental y los pueblos originarios o indígenas, donde la «identidad y la etnicidad indígena, pasan a ser atributos económicos y socioculturales considerados propios de un grupo humano que acepta un origen común, vive en un territorio definido y habla la misma lengua. Ello constituye un nosotros, diferentes a un «otros». Es una percepción, una valoración» (Cámara Barbachano, 1990: 69). En este último punto se destaca el concepto de nosotros/otros como referente al abismo que separa a los pueblos indígenas americanos con los surgidos en la conquista. No obstante, aunque se dice que en todo proceso de descubrimiento del *otro* hay en paralelo un descubrimiento del *sí mismo*, en América Latina, como práctica generalizada, la alteridad descansa en el heredado egocentrismo del nosotros occidental, es decir, sobre el ideal de que el *sí mismo* es el representante de lo correcto y a partir de ello se establece un «otro» como algo raro, diferente, anómalo, atrasado y, sin duda,

ello supone una toma de posición de poder. Cabe añadir como dato que cuando la cosa se invierte y el otro es el occidental y el *nosotros* el indígena, se ve al otro a través del prisma de una historia de sufrimientos y negación de sí mismos.

Para Giménez (2000), las identidades étnicas no cohabitan de forma pacífica en un espacio social, sino que lo hacen de forma conflictiva con los actores sociales, incluido el Estado. Esta situación suele definirse como conflicto interétnico, al que se le ha querido dar una explicación, dice Giménez, desde el paradigma del contacto, elaborado por el antropólogo Gordon Allport, en 1954, y el cual explica al conflicto interétnico «como consecuencia de la multiplicación de los contactos entre individuos pertenecientes a diferentes grupos étnicos coexistentes en un mismo espacio social, pero en condiciones inadecuadas que generan fatalmente hostilidad y prejuicio» (Giménez, 2000:79-80).

Sin duda, el interés por crear las condiciones adecuadas para evitar estos conflictos llevó a una serie de investigadores a tratar de estudiar la comunicación y el contacto entre individuos de diferentes etnias en la sociedad estadounidense, desde que en 1971, Thomas Pettigrew, un discípulo de Allport, lanzara una serie de condiciones, si no requisitos, que, según él, podría evitar el conflicto a partir de disminuir los prejuicios establecidos para con unos y otros. La primera condición era la de considerar que los dos grupos eran socialmente igualitarios; la segunda, entender que ambos grupos perseguían fines comunes (en este caso la comunicación); la tercera, que dependían recíprocamente el uno del otro en términos cooperativos, y la cuarta, que interactuaban entre sí contando con el apoyo de las autoridades, de las leyes o las costumbres (Pettigrew, citado por Giménez, 2000: 80).

Después de que esta teoría fue criticada por sostener que los conflictos interétnicos y los prejuicios raciales no radicaban en los sentimientos y en las actitudes de los individuos, sino en las relaciones ya establecidas en

sus respectivos grupos de pertenencia, surgieron otras teorías alternativas como la «del conflicto realista» o la de la «identidad social», que respectivamente remitían a intereses materiales y a motivaciones económicas y políticas. Sin embargo, para Giménez, estas concepciones simplistas y materialistas pueden explicar que los grupos étnicos entran en conflicto por cuestiones territoriales, por recursos materiales o por trabajo; sin embargo, hay situaciones que estas teorías no alcanzan a explicar, menos cuando se trata de reclamar bienes intangibles como son el reconocimiento de la dignidad y el respeto, que a fin de cuentas no es más que el reconocimiento de «la propia identidad minorizada, descalificada y estigmatizada en el proceso permanente de etnización perpetrado por los grupos dominantes y el Estado» (Giménez, 2000:81).

Minorías étnicas/Identities étnicas

Muchas de las sociedades actuales, tanto de los países industrializados como en vías de desarrollo, son sociedades compuestas de manera plural, es decir, cuentan con la presencia de múltiples etnias que, originales o no, son relativamente importantes en sus países.

Detrás de la cuestión de las minorías subyace el enfrentamiento de dos concepciones políticas de Estado: la de nacionalismo étnico contra la del Estado civil. Por un lado, la que plantea la pertenencia por nacimiento a un grupo étnico, y por otro lado, la que plantea como único requisito la voluntad de vivir juntos, respectivamente. El ideal de estado civil implica el respeto de los miembros de todos los grupos, sobre la base de una ciudadanía común, más que sobre los vínculos basados en los lazos de sangre. En teoría, dentro del Estado civil, ningún grupo predominante puede reclamar el acceso privilegiado al poder económico y político, sino que todos los grupos tienen los mismos derechos y se les incita a defenderlos. Sin embargo, en el panorama histórico y actual podemos

ver que hay Estados que no brindan la estructura legal necesaria para tratar las necesidades de sus minorías y, pese a que la idea de una nación homogénea, compuesta por un solo grupo étnico no es la usual, la mayoría de los gobiernos define y practica políticas tendientes a lograr la asimilación de las minorías.

En la actualidad podemos ver que algunos Estados reconocen a sus minorías y establecen estrategias políticas como la autonomía —no independencia⁵— de un grupo sobre bases territoriales, la representación especial de éstas en las instancias legislativas y la participación en ámbitos administrativos de gobierno. Así, los derechos de las minorías se sitúan entre los derechos individuales y los colectivos, pues pese a que son el resultado de la pertenencia a un grupo, pueden ser igualmente reivindicados por cualquier individuo miembro del grupo. Se esperaría que las sociedades multiculturales presten atención a la posible existencia de grupos que no sólo deban ser tratados como minorías, sino reconocidos a partir de legislaciones específicas que garanticen el respeto a sus derechos humanos como entidades culturales distintas, pero también como ciudadanos de esos Estados.

Aquí cabe señalar que el fenómeno del llamado «resurgimiento étnico» que hacia fines del siglo pasado se comenzó a dar, debe verse como la nueva reafirmación de las identidades étnicas frente a la globalización y el fenómeno de la multiculturalidad y la diversidad cultural. Sin embargo, las distinciones étnicas no son neutras, ya que éstas se asocian con frecuencia a desigualdades de riqueza y poder, así como al antagonismo entre grupos donde se destacan las minorías étnicas o grupos minoritarios. No hay que olvidar que el uso coloquialmente aceptado de minorías se utiliza para designar grupos marginados o vulnerables que viven a la sombra de poblaciones mayoritarias que tienen una ideología cultural diferente y dominante.

⁵ La independencia es el movimiento que defiende o reclama el reconocimiento político internacional de un país, un territorio o una región como Estado-nación, separado del Estado-nación al que se le vincula o del que forma parte, ya sea por razones colonialistas o de dominación.

Según Austin Millán, por norma, las minorías étnicas se reconocen a sí mismas como minoría dentro de una sociedad mayor, pero a esa conducta ayudan las conductas estereotipadas por parte de la población mayoritaria y el sentimiento de ser discriminados por parte de la población minoritaria y donde el concepto de «razas» en contacto, juega un papel importante para justificar las diferencias imaginarias o reales, que propician tres situaciones a considerar: la primera, que estas minorías sean discriminadas, abierta o encubiertamente; la segunda, que los miembros de la minoría desarrollen como dispositivo de resistencia algún sentido de solidaridad o pertenencia de grupo, y tercero, que estos grupos minoritarios estén aislados física y socialmente de la comunidad más amplia. Sin duda, situaciones que la comunicación intercultural quiere, de alguna manera, señalar y por qué no, desdibujar.

Como ejemplo de conflicto interétnico ya clásico sírvase recordar el caso de Ruanda, que tras la denominación de conflicto interétnico, sólo trataba de ocultar un conflicto político y de dominio de los más fuertes sobre los más débiles. En Ruanda, hacia 1994, hutus y tutsis se enfrascaron en una guerra civil, definida por los medios de comunicación como conflicto étnico y/o tribal, que lo único que puso de manifiesto fue el odio de unos sobre otros y la necesidad de extinguir al otro diferente. Esta situación se justificó en la tradición racial aprendida para ejercer la discriminación y fundamentar el genocidio. Sin embargo, dicho conflicto significó algo peor, ya que hutus y tutsis no pertenecen en realidad, ni pertenecían en sus orígenes, a etnias distintas, además hablan la misma lengua y desde tiempo atrás, habían compartido las mismas instituciones políticas. Habitantes de un mismo territorio, si bien los tutsis desempeñaban funciones de aristocracia, a los hutus se les asignaban privilegios rituales de los que dependía el bienestar de todos. De este modo, hutus y tutsis habían convivido durante siglos en Ruanda, hasta la llegada de los misioneros y colonizadores europeos cuando fueron interpretados y definidos como poblaciones distintas.

Esta diferencia entre unos y otros fue impuesta, siendo el genocidio el resultado final del conflicto.

Ruanda: la historia de un conflicto que derivó en genocidio

Adoptando los criterios utilizados por la antropología ochocentista —genética y jerárquica al mismo tiempo—, a los tutsis, pastores «nobles», se les atribuyeron orígenes camitas: en otras palabras, un patrimonio biológico y cultural que los aproximaba en cierto modo a Occidente, a partir de una descendencia común con Noé; mientras que a los hutus se les convirtió en toscos campesinos autóctonos. León Classe, el primer arzobispo católico del país, pretendía sin más que los tutsis eran de raza «aria», mientras que sus sucesores prefirieron reconocer en ellos a los descendientes de una de las dispersas tribus de Israel. Todo ello porque los colonizadores habían hecho de los «aristócratas» tutsis sus interlocutores privilegiados, desentendiéndose de los hutus al tiempo que los despojaban de los privilegios rituales de que disfrutaban. Cuando los tutsis se convirtieron al catolicismo, adoptaron como propia la leyenda de sus orígenes camitas, mientras que los hutus fueron relegados al papel de campesinos en lengua bantú. En este punto los hutus, aceptando también ellos como buena la leyenda etnográfica que reconstruía su «memoria» y su «tradición» a partir de los modelos europeos, comenzaron a su vez a reprochar a los tutsis su condición de «invasores». Hutus y tutsis quedaron de este modo «etnicizados» por los belgas [...]

Las trágicas paradojas de la guerra en Ruanda —las paradojas de la etnicidad artificial y de la tradición inventada— no acaban aquí. En 1930 los colonos belgas habían previsto realizar un censo con el fin de proporcionar a cada individuo un documento de identidad. En él se indicaba si la persona era tutsi, hutu o twa (los pigmeos que representan el tercer grupo del país). Puesto que, como hemos visto, era imposible distinguir somáticamente a un hutu de un tutsi, lo mismo que era importante efectuar la distinción sobre la base lingüística, se decidió adoptar como criterio étnico discriminante el número de reses que poseía cada uno. La posesión de ganado bovino seguía siendo en efecto un indicador de prestigio para la población local: los belgas lo transformaron en un criterio de etnicidad, evidentemente sobreentendiendo que sólo los individuos de «raza» tutsi podían poseer un número suficiente de reses. Se decidió así que a los individuos varones que poseían diez o más bueyes había que considerarlos tutsis; los demás, aquellos que tenían un número inferior de animales o no tenían ninguno, serían considerados hutus.

Fuente: Mauricio Bettini, 2001:96-97.

Un caso aparte dentro de la interculturalidad

Aquí cabe hacer un paréntesis y señalar algunas de las aportaciones del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro a partir de la definición que, desde la situación particular de «nuestra América», ofrece de etnia. Ribeiro define la etnia como «una entidad dinámica, extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición, que permite recuperar la riqueza y complejidad del fenómeno étnico» (Ribeiro, citado por Serna, 2001: 39).

Cabe mencionar que el carácter de grupo étnico muchas veces se contraponen al de «nación». Al hablar de grupo étnico se considera a la lengua como aquello que lo caracteriza, definiéndosele, a partir de ello, como «una comunidad de lengua, de cultura y tradición, de organización corporativa interna; puede contar con una base territorial...» (Guerrero, J. y López y Rivas, G., 1982: 40). Además, el grupo étnico suele ser considerado como un sistema sociocultural basado en una estructura de organización comunal, obviamente, un sistema autónomo que queda fuera del sistema del Estado nación.

La importancia del trabajo antropológico de Ribeiro, es que pone el énfasis en que la problemática indígena en América Latina no había sido considerada, muchas de las veces, por las historiografías nacionales. Es decir, que los aportes de Ribeiro, como otros, advirtieron que en la historia de los Estados nacionales frecuentemente se dejaba de lado el componente étnico de los procesos políticos y sociales, a partir de los cuales se configuraban dichos estados. Por ello, el antropólogo centró el estudio de los pueblos amerindios y afroamericanos en el plano de la discusión de lo nacional y este hecho es significativo para el tema de la interculturalidad en América Latina, pero también porque su propuesta enfrenta el problema étnico-nacional desde una perspectiva no eurocéntrica y sus aportes sientan la base para la elaboración de lo que sería una «auténtica» antropología latinoamericanista, así como aporta a la reflexión el carácter específico de las

problemáticas interculturales que se dan en el territorio latinoamericano a partir del papel de la diversidad étnica en los diferentes momentos constitutivos de las naciones americanas; «o bien el análisis de relaciones políticas, en sus diferentes niveles, con los matices que introduce la diversidad étnica, lo que conduce a procesos históricos a los que Ribeiro llama transfiguración étnica, de tal forma que no se evada, al reconstruir la historia de América, la importancia de la participación política de los diversos grupos étnicos, como ha ocurrido hasta ahora con la historiografía liberal» (Serna, 2001:38).

La propuesta de Ribeiro incluye una tipología de configuraciones históricas-culturales que, a diferencia de otros enfoques que describen la situación actual como un proceso continuo y homogéneo desde los principios del régimen colonial español, permite entender el desarrollo cultural de América Latina como un proceso que promueve el surgimiento, la desaparición y la transfiguración étnica que conduce a la situación actual. La tipología de las configuraciones histórico-culturales sitúa sus bases en las matrices raciales europea, africana y amerindia, siendo cuatro los tipos de configuraciones histórico-culturales: los Pueblos Testimonio, los Pueblos Nuevos, los Pueblos Trasplantados y los Pueblos Emergentes. Clasificación surgida de la matriz étnico-nacional.⁶

En fechas recientes se ha ido sustituyendo el concepto de grupo étnico por el concepto de «pueblos indios» que se definen como «conjuntos socioculturales constituidos por individuos autoidentificados como miembros de tales conjuntos que son diferentes de otros sectores de la sociedad nacional en la que se encuentran insertos» (Serna, 2001: 83). Para Luis Villoro (1994) un pueblo sería en principio, la colectividad que participa en una unidad cultural formada por una lengua, creencias básicas comunes y formas de vida compartidas; que se reconoce a sí misma como unidad; comparten un proyecto en común y un territorio común. También, el mismo concepto de pueblo se aplica a las naciones, si por ellas

⁶ Véase Serna, 2001.

se entiende comunidades culturales que constituyen un Estado. Sin embargo, el término de «pueblos indios» debe entenderse como un término reivindicativo que posiciona a los grupos de pueblos que habitan desde tiempos inmemoriales en territorio americano y que poseen una identidad propia que se conforma por una lengua en común, tradiciones sociales y personalidad que los define. Sin duda, el término indio —que sin duda denota, como dijera Bonfil Batalla (1993), una relación colonial, pues surge a partir de la dominación española y persiste como término peyorativo bajo lo que Díaz Polanco (2006) ha llamado «colonialismo interno»—, ha sido recuperado por estos pueblos «originarios» como bandera de resistencia cultural y posicionamiento político frente a los Estados naciones y sus miembros, que suelen seguir utilizando el concepto, incluso, como sinónimo de clase social, es decir, con connotaciones negativas.

Lengua

Uno de los abordajes de la comunicación intercultural se ha centrado en establecer las diferencias y puntos de conflicto que impiden que la situación comunicativa sea eficaz entre los sujetos que tienen lenguas distintas. Es un hecho que existen países caracterizados por un claro predominio de un grupo que habla cierta lengua y que ésta se impone como mayoría excluyendo a los hablantes de lenguas minoritarias.

En el caso de Europa, por ejemplo, mientras la difusión de la tolerancia religiosa del liberalismo hacia las minorías religiosas se extendía en todo el continente durante el siglo XIX, nuevas tensiones se suscitaron en relación con los grupos minoritarios étnico-lingüísticos. El siglo del nacionalismo que fundamentaba la idea de integración y Estado, trajo consigo el reconocimiento de estas minorías como nacionales, reivindicando así el derecho a publicar y difundir la literatura en su lengua materna y en algunos casos, la concesión de autonomías administrativas. Sin duda, a este hecho contribuyeron los

ideales de la Revolución Francesa que germinaron en todo el continente, así como los contactos que pudieron hacerse más estrechos a partir del desarrollo de las comunicaciones. De esta manera, el siglo XIX, que fue a la vez el siglo de los nacionalismos y de las minorías étnico-lingüísticas, fue, además, un siglo caracterizado más que por los conflictos religiosos, por las diferencias de lengua, de origen y de raza.

El proyecto modernizador de las sociedades contemporáneas se orientó siempre hacia la búsqueda de la integración y unificación de la diversidad cultural, dirigiendo sus políticas a la centralización de la educación. Uno de los elementos de dicha integración y unificación fue la lengua, a partir de la homogenización de las variantes dialectales y la asimilación o supresión de otras lenguas a favor de la lengua oficial y dominante. Así, los Estados nacionales se constituyeron a partir de la asunción de una única lengua, siendo esta medida un tanto arbitraria en el sentido que las lenguas minoritarias fueron quedando de lado en muchos de los proyectos nacionales. América Latina no excluyó estas políticas de homogeneización dentro de sus proyectos nacionalistas, causando con ello la marginación de las lenguas indígenas.

A saber, toda comunicación humana construye una visión concreta del mundo a partir de su propia lengua. Para muestra, cabe aquí retomar el caso de los tojolabales, uno de los treinta pueblos mayas que viven en la región maya ubicada mayoritariamente en el sureste mexicano, y que Carlos Lenkersdorf ha estudiado a profundidad, para demostrar cómo las lenguas, en el caso del tojolabal, estructuran las percepciones y organizan la realidad, es decir, cómo a partir de la lengua se construye la «cosmovisión» y la «cosmovivencia» de un pueblo determinado. Para este autor, «el estudio de las lenguas nos da acceso tanto al legado histórico de los pueblos mayas como a los principios que hasta la fecha siguen presentes y activos en sus lenguas y otros ramos de la realidad que perciben y organizan» (Lenkersdorf, 2002: 88).

Ejemplo de cómo la lengua estructura la realidad

Caso 1.

En español se dice:

Uno de nosotros cometió un delito.

La frase correspondiente en tojolabal es la siguiente:

Uno de nosotros cometimos un delito.

La misma clase de estructuras se mantiene al emplear ejemplos correspondientes. La referencia tojolabal es suficiente. Por ejemplo,

Uno de nosotros nos destacamos

Uno de ellos te traicionaron.

Primera explicación, caso 1

Trataremos de explicar la diferencia evidente. En tojolabal el grupo del nosotros o de otra persona en plural, que representa el sujeto de la frase, sigue identificándose con la persona que, por su comportamiento, se diferencia del grupo. En castellano, en cambio, esta identificación no se da. La persona de comportamiento distinto se convierte en sujeto que se ha hecho independiente del grupo y que rige la forma del verbo. Las estructuras de las frases se pueden explicar por las lógicas inherentes en cada uno de los idiomas correspondientes. La persona cuyo comportamiento es diferente del grupo, se separa del mismo y, por consiguiente, se exige la estructura sintáctica que corresponda a esta clase de concepción. De este modo se explica la estructura de la frase en español. En tojolabal, en cambio, esta lógica no funciona, o mejor dicho, no se concibe de este modo. La razón es que el nosotros o el grupo sigue siendo el sujeto al cual la persona diferente sigue perteneciendo. Quiere decir que, desde la perspectiva semántica, el nosotros es la condición de posibilidad de cada individuo, independientemente del comportamiento de uno en particular. El nosotros o el grupo desempeña, pues, un papel fundacional, y de este modo se pone de manifiesto la concepción básica de la cosmovisión tojolabal. Por consiguiente, el punto de partida no es ni el yo cartesiano ni el yo-tú [...] la relación con el otro no tiene la importancia que se le asigna en el contexto occidental contemporáneo. En resumidas cuentas, el grupo nótrico, si se nos permite la expresión, representa un principio organizativo cuyo funcionamiento acabamos de observar en el marco de referencia de la estructura de la lengua.

Fuente: Carlos Lenkersdorf, 2002: 89-90

Ilustrativa resulta la investigación de este filósofo y lingüista en cuanto a cómo la lengua estructura la forma de percibir y construir la realidad. Por ello, las investigaciones de la comunicación intercultural han centrado muchos de sus esfuerzos en aplicar las teorías existentes hasta ahora —y explicadas en la Tercera Parte de este manual— en las situaciones de interacción intercultural cara a cara, ya que «los estudios de la comunicación intercultural, se ocupan, precisamente, de analizar cómo los aspectos extralingüísticos observables en las conversaciones entre individuos de diferentes culturas pueden afectar el desarrollo de las mismas» (Raga Gimeno, 2003:37).

Aquí, los estudios de la comunicación intercultural han partido del análisis de casos de hablantes pertenecientes a culturas distintas que a su vez, tienen lenguas distintas. La consideración primera es que para que haya comunicación hay que compartir una misma lengua, situación paradójica que remite a los intentos que las diferentes teorías han hecho para superarla, a partir de ver a la lengua no como un instrumento de comunicación, sino como un vehículo de patrones culturales y comunicativos que se suceden en la interacción comunicativa.

Desde este enfoque, las investigaciones empíricas, nos dice Raga Gimeno, emprendidas para estudiar el fenómeno de la interacción comunicativa, han coincidido en que en dicha situación se cumplen dos funciones: la referencial y la interpersonal. Al comunicarnos transmitimos información referencial acerca del mundo, mediante enunciados construidos con base en los principios gramaticales compartidos y al mismo tiempo, transmitimos información de tipo personal, es decir, contamos quiénes somos como sujetos individuales y como sujetos sociales. «Estos mensajes interpersonales se expresan mediante determinados usos verbales, mediante los rasgos paralingüísticos, y mediante los patrones de distribución del tiempo y del espacio conversacional» (Raga Gimeno, 2003:39).

Los estudios empíricos de la interacción comunicativa intercultural han arrojado resultados interesantes, como los recogidos por el Grupo CRIT (Comunicación y Relaciones Interculturales y Transculturales) sobre hablantes de distintas lenguas que han tenido contacto comunicativo en espacios y momentos específicos a partir del fenómeno de la inmigración. Los trabajos empíricos de este grupo se han centrado en tres ejes: el análisis transcultural de carácter bibliográfico, la experiencia personal y el análisis de grabaciones audiovisuales de interacciones comunicativas interculturales, con la finalidad de establecer patrones comunicativos de las culturas de origen de los inmigrantes que puedan ayudar a enfrentar de una manera eficaz, a partir de la caracterización de algunos comportamientos comunicativos, las situaciones comunicativas que se dan entre estos inmigrantes y la sociedad receptora. Estas aportaciones se ciñen a una propuesta operativa y no generalizadora, sobre los comportamientos comunicativos de los inmigrantes en cuestión, ya que los resultados de dichas generalizaciones carecen de un valor estadístico sobre la base no de cómo son los inmigrantes, sino de cómo éstos son percibidos como característicos y diferenciadores por las sociedades receptoras a partir de los valores de igualdad y desigualdad social, así como la preocupación o no preocupación por posibles conflictos, los cuales son transmitidos por los inmigrantes en situaciones de contacto comunicativo entre ellos y la cultura receptora.

2. CONTEXTOS COMUNICACIONALES Y LA PERTINENCIA DE SU ESTUDIO DESDE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Hemos visto que los estudios empíricos tradicionales desde la comunicación intercultural han abordado las problemáticas que comúnmente se consideran diferenciadoras de la cultura o constitutivas de la identidad. Sin embargo, los mismos estudios han arrojado que existen otros componentes a tomarse en cuenta entre los miembros de culturas diferentes, pero lo más importante, entre la misma cultura, que provocan tensiones que

pueden llegar a detonar conflictos interculturales. Sin duda, existen zonas de contacto que marcan y establecen diferencias en las interacciones interpersonales cara a cara, como son los espacios generacionales, de género, de clase social y de creencias religiosas.

CONFLICTO GENERACIONAL

Para Bourdieu (1990) la juventud y la vejez no están dadas, sino que son construcciones sociales que jóvenes y viejos se hacen. Según él, la edad es un dato manipulado y manipulable y hablar de jóvenes, por ejemplo, es hablar de un grupo constituido socialmente sobre la base de intereses comunes como el hecho de referir dichos intereses a una edad biológica determinada socialmente. Es decir, según el autor, hablar de rangos de edad implica adjudicar a los sujetos una serie de conductas y responsabilidades a partir de lo que la sociedad espera de ellos. Lo mismo sucede con los distintos grupos de edad conocidos como niños, adolescentes, adultos y adultos mayores.

Es innegable que existen diferencias sustanciales entre un grupo y otro si partimos de los intereses y responsabilidades adjudicados a cada uno de esos grupos, pero además, cosa importante, diferencias en cuanto a vivencias, experiencias y formas de ver el mundo, lo que en determinados casos marcan distinciones importantes entre los diferentes grupos. Pero, ¿qué es ser niño?, ¿adolescente?, ¿joven?, ¿adulto o adulto mayor?

Nuestra intención no es dar cuenta de las determinantes específicas que diferencian a cada grupo de edad, sino advertir que desde la comunicación intercultural se pueden afrontar las diferencias comunicacionales entre los distintos grupos y, lo más importante, que entre un grupo y otro existen diferencias —que nosotras asumimos como diferencias culturales— que causan conflictos, a partir de no permitir el entendimiento entre quienes, por ejemplo, son jóvenes y se relacionan con adultos,

quienes a su vez, representan orden y autoridad frente a los jóvenes, lo cual suscita, la mayoría de las veces, conflicto. Además, hay que añadir que, incluso, entre sujetos pertenecientes al mismo grupo de edad existen diferencias, y esto es así porque hay condicionantes económicas, sociales, políticas y culturales que hacen que un niño indígena presente serias diferencias frente a un niño ciudadano en cuanto a lo que es la niñez, más si el niño indígena tiene que trabajar a su corta edad, mientras que el niño ciudadano lo que hace es estudiar. Esta situación, presente en las sociedades contemporáneas, ha hecho ver que estas diferencias van marcando las formas de interrelacionarse de los sujetos, pero también, las formas de experimentar la vida y la comunicación.

Desde la perspectiva de la comunicación intercultural se han trabajado conflictos generacionales entre mujeres de una misma familia que, por sus distintas edades, perciben las cosas de una forma diferente. Pensemos, por ejemplo, en el tema de la virginidad y los cambios que ésta ha tenido dentro de la concepción de dichas mujeres: abuela, madre, hija. Es posible que las distintas concepciones sobre este tema muchas de las veces susciten dificultades de comunicación entre ellas mismas, pero creemos que desde la interculturalidad dichas diferencias pueden tratarse para promover el respeto y el derecho a lo diferente y no para homogeneizar opiniones.

CONFLICTO DE GÉNERO/SEXUAL

Los estudios sobre las relaciones interculturales han dejado de lado en su mayoría, el conflicto entre los géneros como tópico de investigación, aunque existen algunas investigaciones que dan cuenta de la importancia de éstas no sólo para los estudios feministas y de género, sino desde el punto de vista de la interculturalidad.

El estudio de las relaciones de género entre hombres y mujeres, desde una perspectiva intercultural, plantea

la necesidad de estudiar la relación entre los géneros desde una perspectiva comparativa y dialógica a través de la articulación que, desde el discurso, por ejemplo, pueda ser objetivada.⁷

El conflicto entre géneros es un problema social emergente que debe ser abordado desde diversos ángulos que permitan ir construyendo las posibles soluciones en la infinidad de ámbitos en los que se da. Por ello, resulta necesario consolidar propuestas de investigación empírica, que sin desdeñar los esfuerzos y logros que en el campo de lo teórico han rendido frutos a lo largo de ya casi medio siglo, aporten a la discusión que se da en el campo de la interculturalidad.

En la actitud están contenidas tanto habilidades como competencias que son desplegadas en una situación de interacción concreta. Es por ello que la interculturalidad es necesariamente comunicación intercultural; es la puesta en marcha de múltiples mecanismos y disposiciones que hacen que unos y otros dialoguen. El estudio de la comunicación intercultural pretende describir y definir justamente esas posibilidades de diálogo, en el entendido no sólo de que el diálogo es posible cuando existen y se reconocen las diferencias, sino que sólo es enriquecedor cuando éstas se explicitan y respetan.

La construcción del género, es decir, la distinción entre hombres y mujeres no es sólo una diferenciación biológica, sino de los roles y significados sociales que para cada uno de ellos se han definido. Así, el género como categoría cultural construida en los lindes de una comunidad sociocultural del sentido, puede ser pensado como un conflicto intercultural si tomamos en cuenta dos aspectos:

a) Aquel que entiende la diferencia entre los géneros como una categoría que permite agrupar a un conjunto de creencias, acciones y comportamientos diferentes entre ellos.

⁷ Para más sobre la propuesta aplicada desde la perspectiva de género e interculturalidad, véase Pech, Cynthia, Rizo, Marta y Romeu, Vivian (2007).

b) Aquel que ve que las relaciones de género están marcadas por un complejo entramado de significaciones culturales, donde un género posee, cultural y simbólicamente hablando, desventajas competitivas respecto al otro, permite articular una relación de tensión, generalmente conflictiva, que franquea la entrada a la interacción entre ellos desde una perspectiva asimétrica, es decir, desigual.

Interesante resulta la consideración de Martínez y Bonilla (2000) sobre el género no como una diferencia sexual, que al final de cuentas se sostiene sobre una diferencia biológica, sino que el género se halla en los factores psicosociales que afectan y atraviesan dicha diferencia. Por ello, indagar sobre el género implica necesariamente vislumbrar el horizonte de la intersubjetividad y las normas sociales mediante una revisión detallada de la historia social e individual, así como la pluralidad de acontecimientos y normativas que lo atraviesan significándola y significando con ello también al propio accidente sexual (la posesión de un cuerpo sexuado) en un sujeto concreto.

Los estereotipos con los que han sido acuñados los géneros, tanto el masculino como el femenino, descansan sobre la base de las *competencias interculturales de género*, las cuales pueden entenderse como un complejo tejido de significaciones que se gestan desde el nacimiento y que están implicadas en la manera en que cada uno se autopercibe y es percibido. Es a través del lenguaje que los estereotipos cobran vida y se convierten en objetos reales y verdaderos; y es justamente esta conversión lo que permite que se objetive como realidad algo que no pasa de ser mera construcción significativa. Como objetivación legitimada de la realidad, entonces, el lenguaje no sólo es lo que da crédito sobre la existencia, sino que es la existencia misma.

Mujeres y hombres viven estereotipos de género a partir de las representaciones mentales que tienen incorporados como individuos, así como de las creencias socioculturales e históricas que las sostienen. El género

es así, el espacio para indagar en el tipo de competencias que se ponen en juego en una interacción, tanto como los factores y dispositivos que la permiten y/o la dificultan. Si tenemos en cuenta que la interacción entre los géneros se realiza en condiciones asimétricas y con capitales desnivelados entre las partes, no es difícil admitir la presencia de ámbitos de conflicto —aunque sin excluir los de convergencia— que obstaculizan la instauración de un clima armónico y saludable, más allá de los factores políticos y sociales en juego.

La cultura, al ser una zona porosa donde tanto el conflicto como el diálogo cohabitan, nos brinda un campo de cultivo fértil desde el que se puede observar el despliegue de lo que hemos llamado fronteras internas, que no son más que la puesta en escena de un complejo entramado de mecanismos y significados de autopercepción y heteropercepción que perviven, en tanto nos constituyen, en las subjetividades individuales y en los sentidos de vida colectivos y compartidos.

Las mujeres indígenas y sus demandas de género

De lo que estoy clara es de cuando yo hago un cambio en mi conciencia, es a partir de que yo me doy cuenta, a los 13 ó 14 años, de que algo anda mal en relación a ser mujer. Descubrí que había injusticias hacia las mujeres. Por qué no se me preguntaba si quería casarme a esa edad, por qué muchas cosas que pasaban me parecían injustas por el hecho de ser mujer (Entrevista con mujer indígena de Oaxaca, 2001).

Fuente: Aída Hernández Castillo, 2007: 263.

CONFLICTO DE CLASE SOCIAL

En sociedades de América Latina y de otras regiones, el hecho de pertenecer a una etnia significa un rasgo de inferioridad respecto de la mayoría predominante y en

este sentido, se vuelve hacia una discriminación de tipo clasista, es decir, de clase social.

La clase social está dada por el lugar que se ocupa dentro de la estructura social, lugar que sin duda está sujeto a la posesión de recursos y bienes económicos ya sean éstos adquiridos o heredados. Generalmente, para el conjunto de individuos que configuran una clase, existen intereses comunes y, básicamente, las condiciones económicas de adscripción a cierta clase social está dada por nacimiento o herencia familiar. Así, a lo largo de sus vidas, los hijos de las clases desfavorecidas seguirán perteneciendo a la clase social desfavorecida, y los hijos de la clase social favorecida, por lo regular, a lo largo de su vida, seguirán perteneciendo a esa misma clase que les ha sido heredada o en la que han nacido. Sin embargo, hay que decir que en el sistema de clases sociales se establece la posibilidad de la movilidad social, a diferencia de sistemas sociales inamovibles como el de castas.

El hecho de pertenecer a determinada clase social condiciona las oportunidades de los individuos y muchas de las veces, en países como los latinoamericanos, la clase social se determina no por cuestiones meramente económicas, sino por oportunidades de desarrollo, bienes culturales, religión, valores éticos, gustos y prácticas artísticas y culturales, que permiten que los individuos tengan una cierta posición social dentro del sistema de clases sociales.

Es un hecho que las clases sociales existen, pese que en la actualidad se quiera hacer creer que no. Basta mirar las relaciones sociales entre los individuos de nuestra América Latina y ver que en países como México, Colombia o Venezuela, las clases sociales son ostensibles en las diferencias económicas existentes entre unos grupos sociales y otros. Es decir, la clase social tiene que ver con la distribución de la riqueza en estos países, en donde la pobreza suele encontrarse en índices altísimos, y por lo mismo, de forma más visible. Obviamente, las oportunidades de movilidad social para las clases sociales más

desfavorecidas, suelen estar restringidas a las imposiciones sociales existentes hacia estos grupos. De esta manera, las clases sociales se encuentran instaladas en las estructuras sociales y socializadoras, y así también, en las relaciones sociales que establecen individuos distintos a partir de su pertenencia a determinada clase social.

Estudios empíricos recientes sobre interculturalidad han permitido ver que los conflictos surgidos entre los individuos de distintas clases sociales ocurren, muchas de las veces, a nivel de la interacción y que la propuesta de la comunicación intercultural puede aportar elementos de negociación para la resolución de dichos conflictos.⁸

Es un hecho que la realidad se construye socialmente, así que la realidad posee una dimensión social que se da en los procesos intersubjetivos y de interacción cotidiana de los individuos (Berger y Luckmann, 1998). En este sentido, al igual que la lengua, desde la clase social uno asume y reproduce una realidad específica.

CONFLICTO RELIGIOSO

En el caso particular de Europa, la historia de las minorías viene contada a través de la historia de las minorías religiosas, ya que éstas ocuparon un lugar preponderante en la historia de dicho continente hasta inicios del siglo XIX. Algunas de estas minorías, aunque haya que considerarlas religiosas, están estrechamente ligadas a fenómenos específicos de la formación del Estado nacional y el enfrentamiento entre la Iglesia Protestante y la Católica en la conformación de lo que hoy conocemos como Europa.

Sin embargo, conviene aquí recordar que los conflictos religiosos existen desde antes de la Reforma luterana. Están en la memoria del cristianismo y la persecución de religiones distintas a éstas, como el judaísmo y el Islam, que utilizando el sesgo de

⁸ Véase Pech, C.; Rizo, M. y Romeu, V. (2007).

«evangelización» y conversión, velaron, durante mucho tiempo, intereses colonizadores y de dominación.

Sin duda, en Europa, la posibilidad de satanizar a las minorías fue acentuada por la Reforma y por los conflictos religiosos que se suscitaron a raíz de ella: persecuciones y migraciones forzadas. «Esta situación, al mismo tiempo que permitía encontrar una solución a disputas dinásticas y a rivalidades entre estados por conflictos puramente religiosos, también sentó las bases para las primeras tentativas de una tutela internacional de las minorías, mediante las intervenciones de soberanos católicos y protestantes en defensa de sus respectivos correligionarios» (Donini, 1999:48). Así, poco a poco fueron surgiendo tratados internacionales que comprendían cláusulas específicas para la tutela de las minorías religiosas que sólo se aplicaron en territorios limitados y no se inspiraban en principios generales aplicables a todos los estados europeos ni internacionales. Esta situación se agravó particularmente cuando la tutela de países del Oriente próximo fue confiada a soberanos extranjeros.

Dicho suceso fue acompañado de campañas de difusión de tolerancia religiosa dentro de cada Estado europeo, que dejó ver lo complicado de la tolerancia en términos de que quien tolera siempre se coloca por encima de los tolerados, es decir, siempre hay un fuerte y un débil. Y bueno, no hay que olvidar el proceso de laicización que derivó en la separación entre Iglesia y Estado y que culminó con la Revolución Francesa de 1789 y la proclamación del derecho a la igualdad y la posibilidad de la libertad de culto por parte de los ciudadanos.

El laicismo en época de multiculturalismo: las reivindicaciones de la cultura

El caso comenzó el 19 de octubre de 1989, cuando Ernest Chenière, director de la escuela Gabriel-Havez de Creil, les prohibió a tres niñas —Fátima, Leila y Samira— asistir a clases con la cabeza cubierta. Todas ellas se habían presentado en clase esa mañana luciendo el pañuelo islámico, a pesar del acuerdo al que habían llegado directores y padres para alentarlas a ir con la cabeza descubierta. Aparentemente, las tres niñas habían decidido volver a usar el pañuelo luego de los consejos de Daniel Youssouf Leclercq, presidente de una organización llamada Intégrité y ex presidente de la Federación Nacional de Musulmanes en Francia. Aunque el asunto pasó casi desapercibido por la prensa, el hecho de que las niñas hubieran estado en contacto con Leclercq indica que el uso del pañuelo era un gesto político consciente de su parte, un acto complejo de identificación y desafío. Al hacerlo [...] reivindicaban, por un lado, el ejercicio de su libertad de culto como ciudadanas francesas. Por el otro, exhibían sus orígenes musulmanes y norafricanos en un contexto que buscaba subsumirlas, como estudiantes de la nación, dentro de un ideal de ciudadanía republicana secular e igualitaria.

Fuente: Seyla Benhabib, 2006:166.

Religión y colonialismo han estado unidos en los procesos históricos del mundo. Ya fuera el imperio romano o el otomano, la religión ha sido un vínculo de unidad y consolidación primero de los imperios y luego de los Estados. Y pese a que pensamos que esta situación es parte del pasado, hoy nos damos cuenta que no, que los conflictos religiosos están presentes y que han provocado, en algunos casos, guerras civiles y genocidio.

La cuestión es que la religión se fundamenta en una serie de valores que muchas de las veces entran en contradicciones y conflictos, a partir del sentimiento de miedo, o incertidumbre, que siempre se tiene hacia el otro desconocido.

La historia de la humanidad está plagada de ejemplos que pueden servirnos para ilustrar los conflictos religiosos; sin embargo, creemos que no se trata de hacer un recuento de estos eventos fatídicos, sino de mostrar cómo los conflictos religiosos han tenido, en su mayoría, un fundamento de incomunicación entre los miembros de sociedades, que presumiblemente, se asumen como laicas y que han entrado en contradicciones, incluso en sus mismas leyes de libertad de culto, tal y como sucedió en Francia con la prohibición del uso de los símbolos religiosos en las escuelas públicas, medida impuesta para evitar conflictos religiosos y que paradójicamente, exacerbó el espíritu religioso y/o laico de los miembros de la sociedad francesa y por supuesto, generó un sinfín de críticas al gobierno francés que con esta prohibición contradecía el principio fundamental de la libertad de culto.

En este hecho, como en muchos otros, el Islam se caracteriza por ser «el otro» más ostensible, y ello por las migraciones que en estos últimos años se han dado de los países asiáticos y africanos hacia Europa, en particular de países musulmanes. La presencia de ciudadanos de religión distinta a la de la sociedad receptora, implica la creencia de que estos ciudadanos incidirán en los valores morales y éticos que ponderan las sociedades católicas y laicas, por ejemplo, así como también, su presencia significa una desaceleración en el desarrollo de las sociedades receptoras. Esta situación ha tenido manifestaciones variadas y de distintos tonos, que van desde declaraciones de representantes religiosos, hasta en la sociedad misma, a partir de ver, por ejemplo, cómo las mujeres musulmanas se desenvuelven frente a los varones y cómo la percepción de Occidente lee el desenvolvimiento de esas mujeres desde una posición distinta.

Ser musulmán significa no sólo tener una creencia religiosa, sino una serie de conductas —a partir de lo que Max Weber concibió como racionalidad de la vida religiosa— y hábitos culturales presentes en las prácticas cotidianas de los que han nacido y crecido dentro de

una determinada tradición religiosa,⁹ o como dijera Leskendorf, cosmogónica. Lo mismo aplica para los sujetos pertenecientes a la tradición cristiana (católica o protestante), judía, hinduista o budista.

La intolerancia religiosa en pleno siglo XXI

Cuando el cardenal Giacomo Biffi, Giani Baget Bozzo o Ida Magli nos previenen sobre los peligros del Islam, invitándonos a cortar la inmigración procedente de los países islámicos en beneficio de la de los países «cristianos», lo hacen apelando al hecho de que la nuestra es una tradición cristiana: por lo que en su opinión, aceptar comunidades islámicas en Italia significaría automáticamente poner en peligro nuestra identidad de italianos. Todos ellos parecen dar por descontado el hecho de que la identidad es un producto de la tradición, confiriéndole así al pasado, el poder de decirnos quiénes somos en el presente.

Fuente: Mauricio Bettini, 2001: 96-97.

Sin duda, las situaciones de contacto entre culturas distintas plantean uno de tantos dilemas del fenómeno de la multiculturalidad; sin embargo, creemos que el conocimiento y acercamiento a las distintas situaciones de conflictos surgidas por las diferencias culturales pueden llegar a crear caminos más democráticos en torno a lo que Seyla Benhabib denomina «reivindicaciones de ciudadanía diferenciada en las sociedades democráticas libres» (Benhabib, 2006:178), una especie de modelo que dé cabida a la diferencia y a ser justos con los miembros de los grupos minoritarios. Obviamente no sólo en la cuestión de la religión, sino en demás situaciones

⁹ Cuando hablamos de religión no debe entenderse sólo como las doctrinas que se asumen como monoteístas (judaísmo, cristianismo o musulmana), sino como toda creencia en un ser o fuerza sobrenatural que pueda servirnos para explicarnos el mundo: de dónde venimos y a dónde vamos, y a partir de la que de alguna manera regulamos nuestras conductas.

donde se viven tensiones y se vislumbran conflictos interculturales.

Conflictos religiosos contemporáneos

María era armenia y me llevó a extenso cementerio de Dombabad, donde una apreciable minoría de tumbas de cristianos ortodoxos y judíos habían sido profanadas y destrozadas. Miré una de las lápidas, rota en varios trozos y pude leer «Kostas Nikos Dimakis, 3 de marzo de 1914-12 de agosto de 1992». María y yo caminamos en silencio durante unos cien metros, bajo un elevado dosel de robles, dejando atrás largas filas de tumbas a ambos lados que formaban parte de la sección rusa y greco-ortodoxa del cementerio, donde algunas cruces habían sido rotas por los judíos [...]

La mayor parte de los judíos se han ido de Tashkent. Los últimos lo están haciendo ahora y venden sus alfombras y otras posesiones — me explicó María—, así que no queda nadie para reparar sus tumbas rotas o cuidar de sus restos [...] Los uzbekos creen que los judíos y los cristianos son los representantes de la burguesía. Como los cementerios de Tashkent están llenos casi por completo, los uzbekos tienen que ser enterrados en cementerios algunos de los cuales están a cuarenta kilómetros de Tashkent...

Fuente: Robert Kaplan, 2000: 437-438.

3. TÓPICOS DE REFLEXIÓN

En el mundo contemporáneo el fenómeno de la multiculturalidad nos ha acercado a ver a la comunicación intercultural como una posible salida a conflictos de facto que se establecen en la interacción cara a cara entre las personas que se asumen como pertenecientes a culturas distintas. En este sentido, la apuesta de la comunicación intercultural debe centrarse en establecer propuestas metodológicas de estudio pero también de acción con miras

a enfrentar problemas surgidos en ámbitos interculturales. Por eso, asoma a la vista la importancia de reforzar políticas específicas tendientes a animar el desarrollo de visiones que posibiliten ver la importancia de una educación intercultural, una salud intercultural y una política intercultural, que nos permitan conocer, aprender y educarnos en el contexto de la diversidad como principio de toda convivencia. La apuesta es trabajar estrategias de negociación y diálogo, basadas en el hecho de que toda convivencia se fundamenta sobre la interacción interpersonal comunicativa.

INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN

Ya vimos que la multiculturalidad es un concepto meramente descriptivo, pues sólo da cuenta de que en un determinado territorio coexisten grupos con culturas distintas y no asume la relación que se da entre esas culturas, con lo cual, de alguna manera, admite las relaciones de explotación, discriminación y racismo que suelen presentarse en toda sociedad multicultural. Por eso, el concepto de interculturalidad aparece en escena para marcarnos que las distintas culturas tienen relaciones entre ellas, pero que, además, la interculturalidad esperaría que dichas relaciones se basen en el respeto y desde planos de la equidad e igualdad. Es decir, la interculturalidad se fundamenta en las relaciones sociales simétricas que impidan las desigualdades sociales mediadas por el poder de culturas mayoritarias frente a los grupos minoritarios y con eso, lo único que se lograría es el beneficio de todos los grupos. Sin duda, la interculturalidad se concibe como posibilidad que, sorteando las dificultades inherentes, pueda encontrar la realización en todo proyecto de nación.

En este sentido, la educación, como proyecto de nación, debe asumir la interculturalidad como fundamento de respeto. Se trata en esencia de un fundamento ético: el respeto al otro, y ese otro puede ser el vecino, el profesor, el jefe o el indígena.

En América Latina se ha posicionado la interculturalidad como un enfoque alentador para resolver

las desigualdades sociales en los diferentes ámbitos: educación, económico, cultural, laboral, etcétera, que plantea la posibilidad de participación de todos los grupos culturales en el proyecto de nación de manera igualitaria. Para Schmelkes (2005), la interculturalidad debe ser la aspiración que fundamente todo proyecto de nación.

Para nosotras, la interculturalidad más que aspiración es realización, la cual sólo puede «lograrse» a partir de un proyecto de nación basado en la búsqueda *de educar para la interculturalidad* a todos los miembros de esa nación. En este sentido, estamos hablando de un proyecto educativo nacional que no sólo eduque, sino reeduce a sus miembros a partir del principio fundamental del respeto a las diferencias. Creemos que este punto es nodal para la propuesta de la interculturalidad ya que la educación privilegia saberes aprendidos más allá de las aulas escolares. La educación así no se limita al ámbito escolar, sino trasciende al orden familiar y privado; ya que la educación en la interculturalidad la debemos entender como «un método de enseñanza y aprendizaje que se basa en un conjunto de valores y creencias democráticas, y que busca fomentar el pluralismo cultural dentro de las sociedades culturalmente diversas en un mundo interdependiente» (Bennett, 1998: 25). O bien, como «un modelo educativo que propicia el enriquecimiento cultural de los ciudadanos, partiendo del reconocimiento y respeto a la diversidad, a través del intercambio y el diálogo, en la participación activa y crítica para el desarrollo de una sociedad democrática basada en la igualdad, la tolerancia y la solidaridad» (Sales y García, 1997: 46).

Sin duda, la apuesta de la interculturalidad puede asumirse como utopía, una utopía que desde nuestra perspectiva, no remite a lo irrealizable sino a todo aquello que es posible alcanzar.

INTERCULTURALIDAD Y SALUD

Todos los grupos humanos han desarrollado estrategias para enfrentar y prevenir las enfermedades a través de un sistema médico que proporciona las acciones necesarias para recuperar la salud, procurar el bienestar de los

individuos y, al mismo tiempo, ofrezca una explicación al fenómeno de la enfermedad y al suceso de la muerte. La dimensión conceptual de los sistemas médicos está determinada directamente por la cultura de los pacientes y profesionales.

En este sentido, interculturalidad y salud están vinculadas en la propuesta de *Salud Intercultural* y que corresponden a las acciones y políticas públicas que buscan conocer la cultura del paciente para incorporarla en el proceso de atención de la salud. Al respecto, Ana M. Alarcón, Aldo Vidal y Jaime Neira Rozas, dicen que «el tema de la pertinencia cultural del proceso de atención es un fenómeno que trasciende lo exclusivamente étnico pues implica valorar la diversidad biológica, cultural y social del ser humano como un factor importante en todo proceso de salud y enfermedad» (2003:2). Esto implica el respeto a la diversidad también en lo que se refiere a la salud y la enfermedad, hecho que ya tiene una larga trayectoria en países cuyas altas tasas de inmigración han generado contextos de gran diversidad étnica y cultural y que han llevado a que los equipos de salud busquen desarrollar estrategias que faciliten la relación médico-paciente tomando en cuenta las diferencias culturales.

La necesidad de desarrollar este ámbito con una visión intercultural tiene que ver con cuestiones históricas, sociopolíticas, pero también epidemiológicas. En el caso particular de América Latina, por ejemplo, las iniciativas de la interculturalidad en salud han tratado de evitar que la identidad étnica y cultural de los pacientes constituya una barrera u oportunidad a una mejor atención de salud. Sin duda, la disciplina que más ha trabajado al respecto es la antropología, que a partir de sus descripciones y caracterizaciones de las culturas involucradas, ha logrado que la medicina pueda tomar en cuenta el factor de lo cultural en los procesos de atención y tratamiento de la salud.

En la búsqueda de políticas y acciones médicas de promoción a la salud y tratamiento de la enfermedad desde un enfoque intercultural, la antropología médica ha recurrido a conceptos clave como el de cultura y diversidad cultural, mismos que han sido considerados

en el desarrollo de modelos médicos de interacción, basados en los procesos de contacto de mundos culturales diversos que buscan desarrollar estrategias específicas para la atención de estos grupos dentro del sector salud.

No hay que olvidar que un sistema médico se concibe como un conjunto organizado coherentemente, con modelos explicativos de salud-enfermedad, prácticas y tecnologías que están al servicio de la salud individual y colectiva. La forma en que estos elementos se organizan internamente en el sistema depende del modelo sociocultural en que se desarrolla la medicina. En consecuencia, las medicinas son construcciones culturales que responden a necesidades de un entorno social específico y en los cuales es posible distinguir una dimensión conceptual y una conductual. Es decir, ya hemos visto que la cultura nos marca una cierta forma de ver el mundo y nos proporciona también formas de enfrentarnos a él.

Es un hecho que, a través del reconocimiento de las diferencias y similitudes culturales entre pacientes y profesionales de la salud, es factible entender el nivel y carácter de las expectativas que cada uno tiene del proceso: cómo son percibidas la salud y la enfermedad, a partir de la interacción médico-paciente y cómo son concebidas las posibilidades curativas o preventivas, a partir de las prácticas culturales del paciente en cuanto a su apertura o no a los tratamientos de la medicina «no tradicional», por ejemplo. En este sentido, estamos hablando de la disposición entre los profesionales médicos y los pacientes por establecer un diálogo que busque un fin común: lograr un buen estado de salud. Dicha disposición opera sobre la base epistemológica de la credibilidad que los pacientes asignan a las fuentes (médicas) de validación, que permite aceptar o no las explicaciones acerca de las causas de sus enfermedades y su adhesión a un tratamiento específico.

El éxito en el proceso terapéutico depende en gran medida de la disposición al diálogo entre pacientes y profesionales de la salud. Para ello, las estrategias de la comunicación intercultural posibilitan que disminuyan

las barreras sociales y culturales entre las dos partes involucradas en el diálogo. El mejorar los procesos de comunicación y diálogo promueve una mayor comprensión de las expectativas de ambos actores y a la vez mejora el nivel de satisfacción de los pacientes. Al respecto, Berlin y Fowkes (citados por Alarcón, Ana M., Vidal H. Aldo y Neira Rozas, Jaime, 2003) señalan que el éxito de la comunicación intercultural puede ser logrado a través de un proceso compuesto de cinco elementos: «escuchar, explicar, reconocer, recomendar y negociar». Desde la perspectiva de estos autores, el lenguaje puede ser un problema de comunicación mas no un obstáculo, ya que bastaría la disposición comunicativa entre los actuantes para lograrlo. Sin embargo, continúan los autores, la disposición tiende a balancearse más hacia el lado de los profesionales de la salud, ya que se espera que éstos estén abiertos al diálogo y conozcan la cultura médica de sus pacientes: las denominaciones de enfermedad, la relación entre hábitos y cultura, la dimensión corporal del sufrimiento, la utilización de herbolaria tradicional — situación que se vislumbra compleja, pero no imposible.

INTERCULTURALIDAD Y POLÍTICA

Si toda sociedad aspira a la democracia no puede lograrla plenamente si no transita de la multiculturalidad a la interculturalidad. La democracia supone pluralismo. La democracia es una visión política que implica el conocimiento y el respeto de otras visiones, pero también, implica en su acepción —y ahí está el meollo del asunto—, el fundamento en las diferencias y su convergencia.

La democracia es un sistema político de organización del Estado y por tal, ostenta una ideología que aspira a poner de manifiesto los acuerdos comunes y la participación ciudadana. En teoría, esta ideología aspira a imponer el valor ético del respeto hacia la diferencia y en este sentido, el respeto irrumpe como valor contrario al racismo o cualquier tipo de discriminación. El respeto es el valor fundamental de la democracia y éste puede ser asumido a partir del respeto a la diferencia que verá en la negociación su posibilidad de realización. La

democracia es interculturalidad y así, la interculturalidad persigue la justicia, bien político de toda democracia. Un bien necesario para la gobernabilidad en sociedades que se presumen complejas, diversas y heterogéneas, como las actuales.

Hoy en día, la democracia y la interculturalidad no se piensan separadas. Hay una correspondencia entre ambas a partir de nuevas formas de participación ciudadana y social, quizá una de estas formas de participación sea la de dar voz a grupos minoritarios que tradicionalmente estaban excluidos de toda participación política.

Un caso ilustrativo al respecto es el de los nuevos movimientos sociales de resistencia que han surgido no sólo en América Latina, sino en otras partes del mundo, y que tienen que ver con la etnia como elemento reivindicativo para perseguir la autonomía, un hecho planteado desde una perspectiva política intercultural.

El concepto de autonomía puede definirse como un planteamiento político, cuyas raíces etimológicas *auto* y *nomo* significan «darse la propia ley». Se trata de la autodeterminación de los pueblos no a nivel internacional, sino a nivel nacional. En este sentido, la autonomía la reclaman quienes están dentro de un Estado y no fuera de él. La autonomía se plantea como una solución para resolver el conflicto étnico-nacional. «La autonomía en sí misma se refiere a un régimen especial, que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos» (Serna, 2001:91). En síntesis, la autonomía sintetiza y articula políticamente el conjunto de reivindicaciones que plantean los grupos étnicos y su necesidad de autodeterminación de los pueblos dentro de una Nación, no fuera de ella. En este sentido, pensemos en las comunidades autonómicas zapatistas en el sureste de México, propuesta que ha sido asumida, y se espera que sea reconocida, por el Estado mexicano.

Frente a los procesos autonómicos están los procesos independentistas en naciones europeas que buscan ser reconocidas internacionalmente como naciones independientes. El caso más significativo es el vasco, en donde el meollo del conflicto político se avizora en la separación del «país vasco» de la nación española y el reconocimiento de éste, así como de los demás países, como un Estado nacional *otro*. O también está el ya histórico del también histórico territorio de Palestina, el cual se define, en la jerga teórica internacional, como entidad territorial autónoma, pero que no se reconoce como Estado independiente del Estado de Israel, situación que alienta uno de los conflictos políticos contemporáneos más complejos para establecer cualquier ruta de paz, ya que el nivel de complejidad se da por el conflicto de intereses políticos, con matices étnicos y religiosos, presentes allí.

Asimismo, cabe destacar los problemas interculturales surgidos en muchas de las repúblicas independientes de la ex Unión Soviética, en donde los conflictos entre las minorías y las mayorías étnicas se dan, muchas de las veces, en los entramados de la política. Pensemos en el caso de Tayikistán, en donde la minoría hoy son los rusos (postsoviéticos) y la mayoría, los tayikos, que enarbolan una política reivindicadora de la mayoría frente a la minoría que, a su vez, voltea a ver a Moscú pidiendo su intervención como en tiempos pasados; o el caso de Chechenia, dentro del Estado ruso, que busca recuperar su independencia —prometida— después de años de regímenes zaristas y soviéticos, y en la que los conflictos étnicos y de nacionalidades son más bien conflictos políticos fruto del dominio hegemónico de la ahora Rusia.

Todo lo anterior es muestra evidente de tensiones y conflictos políticos que, presumimos, pueden ser atendidos desde la propuesta de la negociación y el diálogo intercultural.

4. RESUMEN. LOS ESCENARIOS DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

A continuación resumimos algunas de las ideas más importantes que hemos presentado a lo largo de esta primera parte.

- ✓ La comunicación intercultural no sólo se da entre interactuantes de procedencia geográfica distinta, sino de los lugares —tanto objetivos como subjetivos o simbólicos— desde los que éstos se comunican.
- ✓ El abordaje tradicional de la comunicación intercultural resalta como elementos importantes algún tipo de contacto, la interacción o comunicación entre grupos humanos de diferentes culturas a partir del fenómeno migratorio que resalta las diferencias a partir de la lengua, la etnia, la raza: Sin embargo, hay que señalar que todo contacto intercultural se da en un contexto problemático a nivel de la vida cotidiana. Por tal motivo, es pertinente incluir a los tópicos de las diferencias, las generacionales, de clase social y las religiosas.
- ✓ La palabra etnia denota seres humanos integrantes de grupos raciales y lingüísticos específicos, pero usualmente este término se utiliza para referir a las minorías y es definido en función de la identidad cultural de un grupo humano.
- ✓ Las minorías se caracterizan tomando como base la religión, el territorio y la lengua, pero también como un grupo distinto desde el punto de vista racial, social, económico o de nacionalidad, cuyos caracteres peculiares difieren de aquellos del grupo dominante en el seno de una sociedad cualquiera.
- ✓ El término raza implica apropiarse del prejuicio del racismo que se asume como creencia de superioridad frente a los «otros» y de alguna manera, abandera la xenofobia como sentimiento que expresa el odio (o miedo) al extranjero, al que viene de fuera, al que es de alguna manera u otra, siempre distinto a uno mismo. Como categoría de análisis proponemos el uso de los términos etnia o población.
- ✓ La interculturalidad es un saber práctico de comunicación que como tal, ha llevado a la reflexión sobre tópicos específicos que deben tomarse en cuenta también: la educación, la salud y la política.

5. EJERCICIOS Y PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

Sobre los temas tradicionales de la comunicación intercultural	
Explica brevemente y de forma argumentada cuáles son los temas tradicionalmente estudiados en el ámbito de la comunicación intercultural.	
Tema	Explicación argumentada

Sobre los otros temas posibles de la comunicación intercultural	
Argumenta cuáles pueden ser otros temas posibles a abordar en el campo de estudio de la comunicación intercultural en América Latina.	
Tema	Argumentación

Sobre los conflictos interculturales	
Escribe un ejemplo de cada uno de los tipos de conflicto intercultural que se han expuesto en esta primera parte.	
Conflicto	Ejemplo
Generacional	
De género/sexual	
De clase social	
Religioso	

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCÓN, Ana M., VIDAL H. Aldo y NEIRA ROZAS, Jaime (2003) «Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales». Chile, *Revista Médica de Chile*, v. 131, n. 9, pp. 1061-1065, septiembre. Documento en línea, disponible en <<http://www.scielo.cl/pdf/rmc/v131n9/art14.pdf>> [Fecha de consulta: noviembre de 2007]

AUSTIN, Millán Tomás (2000) *Comunicación intercultural. Fundamentos y Sugerencias*, en «Serie Cuadernos de discusión y estudios», No. 2, Chile, Dirección de investigaciones de la Universidad de Temuco, junio,

Documento en línea, disponible en <<http://trabajaen.conaculta.gob.mx/convoca/anexos/Comunicaci%F3n%20intercultural.PDF>> [Fecha de consulta: noviembre de 2007]

ARUJ, Roberto (2004) *Por qué se van. Exclusión, frustración y migraciones*. Buenos Aires, Prometeo.

BENHABIB, Seyla (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz Editores.

_____ (2005) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa.

BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN, (1998) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

BENNET, Milton, (ed.), (1998), *Basic Concept of intercultural Commication*, Yarmouth, Maine, Intercultural Press.

BETTINI, Mauricio (2001) «Contra las raíces. Tradición, identidad y memoria», en *Revista de Occidente*, No. 243, España, Fundación José Ortega y Gasset, jul-ago, pp. 79-98.

BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.) (1993) *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y la cultura en México*. México, FCE/CONACULTA.

BOURDIEU, Pierre (1990) *Sociología y cultura*. México, Fondo de Cultura Económica.

BUXÓ i Rey, María Jesús. (1990) «Vitrinas, cristales y espejos: Dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres Quiche de Quetzaltenango», en José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Universidad, 134, p.

CAGGIANO, Sergio (2005) *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires, Prometeo.

CÁMARA BARBACHANO, Fernando (1990) «Identidad y etnicidad indígena histórica», en José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, Alianza Universidad, pp. 69-101.

DÍAZ POLANCO, Héctor (2006) *El laberinto de la identidad*. México, UNAM.

DONINI, Pier Giovanni, (1999) *Las minorías*. Enciclopedia del Mediterráneo, No. 6, Barcelona, Icaria.

ECHVERRÍA, Bolívar (2007) «Imágenes de la “blanquitud”», en LIZARAZO, Diego; ECHVERRÍA, B. y LAZO, Pablo, *Sociedades icónicas*. México, Siglo XXI, pp. 15-32.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2002) Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica; en V.V.A.A., *Interculturalidad, Sociedad Multicultural y Educación Intercultural*, México, Castellanos Editores Asociación Alemana para la Educación de los Adultos Consejo de Educación para Adultos de América Latina, A.C., pp. 15-30.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1995), «Comunicación intercultural. Hacia un balance teórico en América Latina» en *Telos*, núm. 40, España, Fundación telefónica, pp. 29-34.

GIMÉNEZ, Gilberto (2000), «Materiales para una teoría de las identidades sociales» en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. Cultura nacional, identidad cultural y modernización, México, COLEF/Plaza y Valdés. pp. 45-78.

_____ (2002) «Identidades sociales, identidades étnicas», en V.V.A.A., *Interculturalidad, Sociedad Multicultural y educación Intercultural*, México, Castellanos Editores, Asociación Alemana para la Educación de los Adultos, Consejo de Educación para Adultos de América Latina, A.C., pp. 57-85.

GOYTISOLO, Juan (2002) «De la migración a la inmigración», en *Letras libres*, Núm 13, edición en España, octubre, pp. 22-26.

GUERRERO, Javier y LÓPEZ y RIVAS, Gilberto (1982) «Las minorías étnicas como categoría política de la cuestión regional», en *Boletín de Antropología Americana*, No. 5, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 35-49.

GRUPO CRIT, (2003), *Claves para la comunicación intercultural*, Barcelona, Universitat Jaume-I.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Aída (2007) «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: Las mujeres indígenas y sus demandas de género», en GARCÍA, Nora N., MILLÁN, Mágina y PECH, Cynthia. *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*, México, UACM, pp. 263-298.

KAPLAN, Robert (2000) *Viaje a los confines de la tierra*, Madrid, Punto de Lectura.

LENKERSDORF, Carlos (2002) «Otras lenguas, otras cosmovisiones. Aprender de los indios», en V.V.A.A., *Interculturalidad, Sociedad Multicultural y Educación Intercultural*, México, Castellanos Editores Asociación Alemana para la Educación de los Adultos, Consejo de Educación para Adultos de América Latina, A.C., Pp. 87-103.

MARTÍN- Barbero, Jesús, (1991), *De los medios a las mediaciones*, México, Gustavo Gili.

MARTÍNEZ BENLLOCH, I. y BONILLA CAMPOS, A. (2000) *Sistema sexo/género, identidades y construcción de la subjetividad*. Valencia, Universidad de Valencia.

MONSIVÁIS, Carlos (1993) «¿Tantos millones de hombres no hablaremos inglés?», en en V.V.A.A., *Interculturalidad, Sociedad Multicultural y Educación Intercultural*, México, Castellanos Editores Asociación Alemana para la Educación de los Adultos, Consejo de Educación para Adultos de América Latina, A.C., pp. 455-516.

MOSCHES, Eduardo y PECH, Cynthia (2002) «No a la ocupación de Palestina, por un Estado laico, igualitario y no militarista: Coalición de Mujeres israelíes por una Paz Justa», en *La Triple Jornada*, (43), México, 4 de marzo de 2002, p.4. (Para versión completa, sin editar, véase <http://www.jornada.unam.mx/2002/03/04/arts_43/43_israel_palest.htm>

NASH, Mary; Marre, Diana (eds.) (2001) *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

PECH, Cynthia; RIZO, Marta y ROMEU, Vivian, (2007) «Discurso sobre género y disposición hacia la diferencia. Estudio exploratorio en jóvenes universitarios de la Ciudad de México», en *Última Década*, Año 15, No. 26, julio, Valparaíso, Chile, Centro de Estudios Sociales, pp.79-102.

PÉREZ de CUÉLLAR, Javier, (1996) *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. México, UNESCO.

RAGA GIMENO, Francisco (2003) «Para un análisis empírico de las interacciones comunicativas interculturales», en GRUPO CRIT, *Claves para la comunicación intercultural*, Barcelona, Universitat Jaume I, pp. 37-85.

SALES, Auxiladora y GARCÍA, Rafaela (1997) *Programas de Educación Intercultural*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

SCHMELKES, Sylvia (2005) «La Interculturalidad en la Educación Básica». Conferencia presentada en el Encuentro Internacional de Educación Preescolar: Currículum y Competencias, organizado por Editorial Santillana y celebrado en la Ciudad de México, los días 21 y 22 de enero de 2005. Documento en línea, disponible en <http://amdh.com.mx/ocpi/documentos/docs/6/16.pdf> [Fecha de consulta: septiembre de 2007]

SERNA, Moreno J. Jesús María (2001) *México, un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, UNAM Plaza y Valdés.

VILLORO, Luis (1994) «Los pueblos indios y el derecho de autonomía», en *Nexos*, México, mayo, pp. 44-49.

VINCENT, Gérard; SIMON-NAHUM, Perrine; LEVEAU, Rémi y Schnapper, Dominique (1999) «Las diversidades culturales», en ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges, *Historia de la vida privada. Tomo 5: «De la Primera Guerra Mundial hasta nuestros días»*, España, Taurus, pp. 355-472.

**CONCEPTOS Y CATEGORÍAS BÁSICAS PARA PENSAR
LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL
MARTA RIZO GARCÍA**

PARA DEFINIR QUÉ ENTENDEMOS por comunicación intercultural es necesaria una aproximación a algunos conceptos relacionados con este fenómeno, sin duda multidimensional y susceptible de ser mirado desde múltiples enfoques.

La exploración de conceptos como comunicación, cultura, interculturalidad, identidad y frontera, entre otros, nos puede ayudar a comprender la comunicación intercultural de una forma más amplia, que no la reduzca al intercambio de mensajes entre hablantes o interactuantes procedentes de diferentes orígenes geográficos.

Tradicionalmente, la comunicación intercultural se ha aplicado a situaciones comunicativas donde interactúan dos personas de matrices culturales-geográficas distintas. Incluso, en ocasiones, su definición se ciñe al momento concreto en que se pone de manifiesto la habilidad para negociar significados culturales y simbólicos en el momento de la interacción comunicativa. Si bien nos parecen importantes estas aproximaciones en torno a la interculturalidad, consideramos que la comunicación intercultural es un campo de estudio que va más allá, y que debe considerar no sólo la procedencia geográfica de los interactuantes, sino los lugares —tanto objetivos como subjetivos o simbólicos— desde los que éstos se comunican y establecen estrategias de negociación de significados.

La clave de la comunicación intercultural es, desde este punto de vista, la interacción con lo diferente, entendido como todo aquello que objetiva o, sobre todo, subjetivamente, se percibe como distinto, sea cual sea el motivo de distinción. Con respecto a los motivos de distinción, éstos pueden hacer referencia a la raza, el género, la edad, el nivel socioeconómico, las creencias religiosas, la preferencia sexual, el nivel educativo, etcétera.

¿Qué nos hace diferentes a las personas? ¿Por qué a veces una diferencia se privilegia por encima de otras? ¿Quién establece las diferencias? ¿Qué determina que seamos más o menos conscientes de las diferencias que nos distinguen de otras personas? ¿Hasta qué punto somos capaces de interactuar con personas distintas hasta lograr una comunicación eficaz? ¿De qué depende esta disposición para interactuar con aquellos a quienes percibimos diferentes a nosotros?

Las preguntas anteriores, entre otras, guían los siguientes apartados, cuyo objetivo es exponer detalladamente algunos conceptos y categorías que permitan una aproximación global —y más completa— al fenómeno de la comunicación intercultural. Para ello, iniciamos con una explicación general de la relación entre comunicación y cultura. La cultura, como principio organizador de la experiencia humana, está indisolublemente ligada con la comunicación, y es desde esta relación que miraremos, posteriormente, a la comunicación intercultural. En un segundo momento, abordamos específicamente a la interculturalidad como proceso de comunicación, partiendo de la definición de comunicación como sinónimo de interacción, así como de la distinción de los aspectos objetivos y subjetivos de la cultura expuestos en el primer apartado. Posteriormente, presentamos la propuesta de concebir a las fronteras como un concepto que trasciende el delinear una separación física-geográfica, y que nos puede ayudar a entender las situaciones de conflicto y/o negociación que tienen lugar en cualquier situación de comunicación intercultural. Nuestra propuesta por concebir a la frontera como zona porosa que genera un alto en la comunicación, por un

lado, o bien que permite la negociación de significados, por el otro, posibilita articular una forma de entender a la comunicación intercultural como una situación que va más allá del mero conflicto entre interactuantes situados en lugares objetiva y subjetivamente distintos. Esta segunda parte concluye con una breve síntesis de la relación entre interculturalidad y comunicación desde el punto de vista del poder y lo simbólico, lo objetivo y lo subjetivo.

1. GENERALIDADES ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE COMUNICACIÓN Y CULTURA

La pregunta por la comunicación puede equipararse a la pregunta por el ser humano. ¿Qué es la comunicación humana? ¿Desde cuándo existe? ¿La humanidad puede comprenderse sin la comunicación? ¿Existen relaciones entre nuestra forma de comunicarnos y la cultura en la que estamos inmersos? En este apartado presentamos el concepto de comunicación del que partimos, así como su relación con la cultura. Esta relación conceptual permitirá sentar las bases para comprender el fenómeno de la interculturalidad.

Nadie puede poner en duda que la mayor capacidad de comunicación es la desarrollada por los seres humanos. Esta capacidad no es otra cosa que la aptitud que tenemos, los seres humanos, para utilizar señales significantes, que tengan sentido para uno mismo y para los otros con quienes compartimos el mundo. La comunicación humana, en este sentido, satisface necesidades tanto instrumentales como sociales, culturales y cognitivas para los seres humanos.

Muchos fenómenos distintos han sido nombrados como «comunicación». Si bien la riqueza de significados puede ser positiva, también puede traer consecuencias negativas como la dispersión y confusión en torno al significado de este concepto. «Comunicación» es un término polisémico que posee una amplia variedad de definiciones, pero si nos fijamos en el significado etimológico del término

obtenemos que comunicación —que viene de la voz latina *comunicare*—significa «poner en común». No es de extrañar, entonces, que a lo largo de la historia la comunicación se haya asociado con otros conceptos como comunión y comunidad.

En su *Diccionario de Sociología*, Luciano Gallino (1995) propone los siguientes modos de concebir a la comunicación, que dan cuenta del carácter polisémico del término:

- a) Como simple transmisión de un estado o propiedad, que puede referirse a objetos inanimados;
- b) Como un comportamiento de un ser viviente que influye sobre otro;
- c) Como intercambio de valores sociales;
- d) Como transmisión de información;
- e) Como el acto de compartir significados socialmente intercambiados;
- f) Como formación de una unidad social que comparte valores, un determinado modo de vida y un conjunto de reglas.

Pese al énfasis dado a las relaciones de intercambio, a la interacción, nos encontramos con que en la investigación académica se ha privilegiado la comprensión de la comunicación como transmisión, es decir, se ha estudiado a la comunicación sobre todo en su dimensión mediática, en detrimento de otras formas de comprenderla que, sin duda alguna, son más sugerentes para la exploración de la interculturalidad.

Es sobre todo el abordaje de la comunicación interpersonal el que aquí nos interesa. Y es este abordaje el que recupera las definiciones originarias del término, ya que pone énfasis en la comunicación como intercambio, como acción de compartir valores, como modo de establecer vínculos y relaciones entre las personas.

LA COMUNICACIÓN COMO INTERACCIÓN

La comunicación interpersonal puede ser definida como el intercambio de información entre sujetos. Esta definición general pone el acento en el intercambio, en la relación entre seres humanos con base a la comunicación de

información. Por tanto, la comunicación interpersonal se distingue de otros procesos de comunicación por el hecho de no estar mediada mayormente por la tecnología, aunque no la excluye. Es decir, en los procesos de comunicación interpersonal que aquí retomamos, los sujetos participan de la interacción en una situación de presencia física simultánea en el espacio y el tiempo. Ello no niega que, obviamente, existan cada vez más encuentros interculturales mediados tecnológicamente.

Los componentes básicos de cualquier situación de comunicación interpersonal —y la comunicación intercultural es una de ellas— son la interacción o situación misma de intercambio de la información, por un lado, y la información o conjunto de mensajes que son intercambiados por los interactuantes, por el otro. Los intercambios van más allá de la mera transmisión de información, en tanto que la comunicación implica necesariamente procesos de codificación y decodificación, que incluyen gestos, miradas, posturas, silencios, vestuario, uso del espacio, etcétera. Las personas que interactúan poseen sistemas de significados compartidos en mayor o menor medida. Por su parte, el contenido del intercambio es la información, los datos o signos que se refieren a algo distinto de sí mismos, lo que comúnmente, al hablar del proceso comunicativo, definimos como mensaje. Cuando tiene lugar este intercambio de información entre al menos dos personas en situación de interacción, es necesario, además, tomar en cuenta los siguientes elementos: la co-presencia en el espacio y en el tiempo; la diversidad de códigos, en tanto no sólo son importantes las palabras empleadas por los sujetos que interactúan sino también los gestos, los movimientos, los tonos de voz, los ademanes, etcétera; los tipos de actores que interactúan; las características o particularidades de los mensajes; y por último, la importancia del contexto, esto es, las condiciones bajo las cuales tiene lugar el proceso de comunicación.

Detengámonos unos párrafos en el concepto de interacción, que servirá para posteriormente aterrizar estas reflexiones en lo que conocemos como comunicación intercultural. La comprensión de la comunicación como

interacción se fundamenta en una tesis amplia que concibe a la primera como telón de fondo de toda acción social. En el estudio de la comunicación en el medio social, ésta se halla relacionada con los conceptos de acción e interacción, porque los seres humanos establecen relaciones con los demás por medio de interacciones que pueden calificarse como procesos sociales.

La comunicación es fundamental en toda relación social, es el mecanismo que regula y, al fin y al cabo, hace posible la interacción entre las personas. Y con ella, la existencia de las redes de relaciones sociales que conforman lo que denominamos sociedad.

En términos generales, la interacción es la acción recíproca entre dos o más agentes. Al margen de quién inicie el proceso de interacción, el resultado es siempre la modificación de los estados de los participantes. Los elementos simbólicos, «susceptibles de ser dotados de un significado subjetivo por parte de las personas implicadas en la acción» (Gómez Pellón, 1997: 110), son los que nos permiten hablar de la interacción social.

Aunque consideramos que toda interacción requiere de comunicación, se habla también específicamente de la interacción comunicativa. Ésta se comprende como un proceso de organización discursiva entre sujetos que, por medio del lenguaje, actúan en una situación de constante afectación recíproca, bajo los efectos, entonces, de una influencia mutua. Por lo tanto, la interacción es la trama discursiva que permite la socialización del sujeto por medio de sus actos dinámicos, su adaptación al entorno y la comprensión de las acciones propias y ajenas. Comprensión que únicamente puede tener lugar en situaciones concretas de interacción y, por tanto, de comunicación.

Son varias las definiciones de comunicación que ponen el acento en la dimensión interactiva de la actividad comunicativa. Al respecto, merece la pena recuperar las siguientes:

Definición	Fuente
<p>En lugar de entender a la comunicación como mero contacto, podemos considerarla como una relación en la que se comparten contenidos cognoscitivos, es decir, la comunicación exige una acción que tenga como finalidad significar [...] La comunicación exige algo que compartir, la voluntad de compartir, alguien con quién hacerlo y las acciones de los que comparten: la expresión y la interpretación.</p>	<p>Moreno (2008)</p>
<p>Un acto de comunicar entre dos personas es completo, cuando éstas entienden el mismo signo del mismo modo.</p>	<p>Benoit (2002)</p>
<p>Mecanismo por medio del cual existen y se desarrollan relaciones humanas.</p>	<p>Cooley (1909)</p>
<p>La razón de ser de la comunicación es crear redundancia, significado, patrón, predictibilidad, información y reducción al azar mediante la restricción.</p>	<p>Bateson y Ruesch (1984)</p>
<p>La comunicación es un proceso social en el que los individuos utilizan símbolos para establecer e interpretar el significado de su entorno.</p>	<p>West y Turner (2005)</p>
<p>La interacción es una cosa y la comunicación es otra. Interacción nombra a una situación en su dimensión de presente, cómo es que sucede el intercambio de algo que se pretende poner en común. La comunicación es la misma situación pero en el efecto de poner en común, de efectiva puesta en común. Es decir, la comunicación implica a la interacción, pero no a la inversa. Puede haber interacción sin comunicación, y parece que la comunicación supone algún tipo de interacción.</p>	<p>Galindo (2006)</p>

<p>Denominamos comunicación al conjunto de intercambios de sentidos entre agentes sociales, que se suceden en el tiempo, y que constituyen la red discursiva de una sociedad, red que puede pensarse relacionamente a niveles micro, meso y macro.*</p>	<p>Von Sprecher y Boito (2010)</p>
<p>La comunicación del significado en la interacción implica el uso de esquemas interpretativos, mediante los cuales los participantes realizan la comprensión de lo que cada uno dice y hace. La aplicación de tales esquemas cognoscitivos, dentro de un marco de conocimiento mutuo, depende y fluye de un orden cognoscitivo que es compartido por una comunidad.</p>	<p>Giddens (1993)</p>
<p>La comunicación es, entonces, una forma de compartir socialmente los procesos de significación o interpretación de los referentes del entorno y los procesos de información u objetivación de la probabilidad de lo que acontece en ese mismo entorno, tanto natural como cultural. En la interacción comunicativa lo que se construye en común no es sólo el significado o sólo la información de referencia sino el sentido de la conjunción de ambos, en la interacción social.</p>	<p>Fuentes (2008)</p>

Las definiciones anteriores tienen como sustrato la consideración de que solamente desde la naturaleza simultáneamente individual y social del ser humano se puede dar la comunicación. Se podría decir, por tanto, que la comunicación permite superar el aislamiento individual. Así vista, la comunicación es el conjunto de asociaciones entre procesos —tanto individuales como colectivos— de la experiencia que permite la construcción de mundos compartidos. Como afirma Eduardo Vizer (2005), «la comunicación puede ser considerada la manifestación

* Estos tres niveles tienen que ver, a decir de los autores, con los medios, las instituciones y la interacción cara a cara, respectivamente.

concreta y objetiva de los procesos permanentes de reconstrucción de los diferentes contextos de realidad que construimos y cultivamos en la vida cotidiana».

Las aproximaciones a la interacción pueden completarse con las aportaciones de tres corrientes o escuelas: el Interaccionismo simbólico, entre otras aportaciones de la llamada Sociología Fenomenológica; el enfoque sistémico de la comunicación, representado sobre todo por los aportes de la Escuela de Palo Alto; y ciertas corrientes o postulados de la Psicología Social. A continuación explicamos las premisas o supuestos generales de cada una de estas corrientes.¹⁰

Los principales autores del Interaccionismo Simbólico, corriente deudora de la llamada Escuela de Chicago, fueron Herbert Blumer, George Herbert Mead, Charles Horton Cooley y Erving Goffman. Todos ellos compartieron el interés de analizar a la sociedad en términos de interacciones sociales. Esta corriente destaca la naturaleza simbólica de la vida social, y su finalidad principal fue el estudio de la interpretación por parte de los actores de los símbolos nacidos de sus actividades interactivas.

En *Symbolic Interaccionism*, Herbert Blumer (1968), fundador de la corriente, establece las tres premisas básicas de este enfoque, a saber:

1) Los humanos actúan respecto de las cosas sobre la base de las significaciones que estas cosas tienen para ellos;

2) La significación de estas cosas deriva, o surge, de la interacción social que un individuo tiene con los demás actores;

3) Estas significaciones se utilizan como un proceso de interpretación efectuado por la persona en su relación con las cosas que encuentra, y se modifican a través de dicho proceso.

¹⁰ Para mayor información, véase: Marta Rizo, (2009, 2da. Edición) *Comunicación interpersonal*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, (Biblioteca del Estudiante, Colección Cuadernos de Comunicación y Cultura núm. 2), 2009 .

Con respecto a la Escuela de Palo Alto, los autores básicos son Gregory Bateson, Paul Watzlawick y Don Jackson. Por oposición al modelo lineal de Shannon y Weaver, conocido también como el «Modelo telegráfico», la propuesta de la Escuela de Palo Alto se conoce como «Modelo orquestal de la comunicación». En palabras de Yves Winkin (1982: 25), «el modelo orquestal, de hecho, vuelve a ver en la comunicación el fenómeno social que tan bien expresaba el primer sentido de la palabra, tanto en francés como en inglés: la puesta en común, la participación, la comunión». Para los autores de esta escuela, la comunicación debe ser estudiada por las ciencias humanas a partir de un modelo que le sea propio. La principal aportación de esta corriente es que «el concepto de comunicación incluye todos los procesos a través de los cuales la gente se influye mutuamente» (Bateson y Ruesch, 1984). La comunicación fue estudiada, por tanto, como un proceso permanente y multidimensional, como un todo integrado, incomprensible sin el contexto en el que tiene lugar.

Los fundamentos teórico-conceptuales de la Escuela de Palo Alto se establecen en los denominados «Axiomas de la Comunicación» (Watzlawick, Jackson y Beavin, 1971), que son los siguientes:

1) Es imposible no comunicar, por lo que en un sistema dado, todo comportamiento de un miembro tiene un valor de mensaje para los demás;

2) En toda comunicación cabe distinguir entre aspectos de contenido o semánticos y aspectos relacionales entre emisores y receptores;

3) La definición de una interacción está siempre condicionada por la puntuación de las secuencias de comunicación entre los participantes;

4) Toda relación de comunicación es simétrica o complementaria, según se base en la igualdad o en la diferencia de los agentes que participan en ella, respectivamente.

Por último, de la Psicología Social nos interesa retomar únicamente su interés por la interacción y la influencia social, sus dos grandes objetos de estudio. En cuanto al primero, la Psicología Social aporta la clasificación de la comunicación en los niveles intrapersonal, interpersonal, intragrupal e intergrupala. Y con respecto a la influencia social, este campo de conocimiento afirma que en toda situación de interacción se puede dar una relación asimétrica, de influencia de un sujeto sobre otro; y a la inversa, toda relación de influencia necesariamente requiere de interacción para poder darse.

Retomando lo dicho en los párrafos anteriores, y a modo de síntesis, el concepto de comunicación del que partimos, y que sustentará las reflexiones sobre la comunicación intercultural, es el que asocia comunicación con interacción. De ahí que nos desmarquemos en cierto modo de las visiones más mediáticas de la comunicación, que si bien son importantes, no nos parecen tan relevantes para el abordaje y la comprensión de las situaciones de interculturalidad.

LA CULTURA COMO PRINCIPIO ORGANIZADOR DE LA EXPERIENCIA HUMANA Y SU RELACIÓN CON LA COMUNICACIÓN

En su sentido más amplio, la cultura puede ser definida como el «principio organizador de la experiencia» (González, 1987: 8), en tanto que juega un papel fundamental en la generación de esquemas cognitivos, de formas de percibir, concebir y comprender el mundo. Así entonces, el concepto de cultura que nos parece importante rescatar es aquél que apunta a todo lo aprendido por los seres humanos, concepción que se distingue de aquellas acepciones de cultura que la comprenden como el conjunto de manifestaciones artísticas culturales producidas por una sociedad.

Vista de este modo, como generadora de esquemas, la cultura se compone de varios elementos, tales como actitudes, ideas, valores, conocimientos compartidos, entre otros. Lo anterior da lugar a que consideremos algunos componentes básicos de la cultura: los cognoscitivos, que están relacionados con las diversas explicaciones del mundo que creamos los seres humanos; los afectivos, que hacen referencia a las valoraciones que las personas hacemos de nuestros entornos; y los normativos, que tienen que ver con las normas e ideas morales, con la definición de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, todos ellos elementos de carácter más bien perceptivo y subjetivo y que, como veremos, son determinantes en situaciones de comunicación intercultural.

Las personas interiorizan la cultura a través de procesos de interacción. Es decir, para incorporar la cultura, los sujetos necesitan forzosamente comunicarse con otros. Por otra parte, todo ser humano necesita, para sobrevivir, comunicarse con los miembros de su grupo de pertenencia y con los otros. De ahí que los procesos de comunicación interpersonal sean la base de toda interacción social.

Para abordar con más detalle la relación entre comunicación y cultura, nos parece pertinente hacer algunas distinciones conceptuales en torno a las dimensiones objetivas y subjetivas de la cultura. Para ello, nos serviremos fundamentalmente de las aportaciones de Pierre Bourdieu, por un lado, y de Alfred Schütz, por el otro, que proporcionan marcos estructuralistas y subjetivistas, respectivamente, para el abordaje de la cultura.

La cultura puede ser comprendida como primaria y objetivante, por un lado, y como incorporación subjetiva de lo objetivo, por el otro. Retomamos a continuación tres definiciones del concepto que nos ocupa:

1) La primera es la que propone Jorge González (1987), que concibe a la cultura como el principio organizador de la experiencia humana, es decir, el lugar en el que los individuos y grupos se posicionan, se reconocen, se definen y se relacionan.

2) La segunda viene dada por los postulados de los Estudios Culturales, cuyos referentes permiten entender la cultura como un terreno efectivo donde se construye la hegemonía, y en la cual diversas corrientes ideológicas recrean distintos puntos de articulación, es decir, la cultura se instaure en las formas en las que las relaciones históricas de dominación inciden de forma articulada en la concepción de las identidades de los sujetos y grupos sociales involucrados.

3) La tercera definición recrea a la cultura a partir del concepto manejado por Comaroff (1992), como relación dialéctica entre estructura y práctica, en las que se reproduce y transforma el carácter del orden social mismo.

Los enfoques anteriores ponen de manifiesto la dimensión cognitiva y comunicativa de la cultura, dimensión en la que como veremos posteriormente, se ubica la interculturalidad.

La idea de cultura que proponemos o recuperamos intenta dar cuenta de los mecanismos de estructuración del mundo, de los modelos que sirven para dar sentido a la realidad. Es por ello que la cultura, así entendida, tiene un carácter mental y comunicativo, y a la vez pragmático y dialéctico. Dicho de otra forma, la cultura está dentro de los sujetos, es incorporada por los sujetos, y a la vez, la cultura se objetiva, se hace visible, por medio de las prácticas de los sujetos.

Bodlye (1994) plantea que la cultura es algo que se transmite de generación en generación a través del aprendizaje; adquirir una cultura, por lo tanto, no significa nacer con ella, sino aprender los significados compartidos presentes en la misma, lo que permite de alguna manera pertenecer a ella y poseer una identidad. En este sentido, la cultura va estrechamente unida al proceso de socialización primaria, que tiene lugar por medio de instituciones como la familia, la escuela y la religión, entre otras.

Lo que aquí nos interesa destacar es la idea de que la cultura se adquiere, se aprende y se comparte, y en ese sentido, cuando se habla de identidad cultural no se hace referencia a algo fijo e inamovible, sino y sobre todas las cosas, a lo que compartimos, a lo que nos permite desarrollar un sentido de pertenencia a los distintos grupos a los que nos adscribimos. Nuestra postura se aleja, por tanto, de las primeras concepciones de la identidad, que la entendían como algo estático, esencial, algo con lo que se nace y se muere, sin posibilidad de cambio alguno. Por ello, la idea de cultura de Bodlye (1994) no implica en ningún caso la anulación de las diferencias individuales, sino que apunta a lo que compartimos en tanto nos ayuda a comunicarnos y genera relaciones de pertenencia más allá de la identidad biológica o histórica con la que contemos.

Lo interesante de esta definición es que incorpora el elemento comunicativo en la construcción de la cultura. Es decir, la cultura necesita de la comunicación no sólo para transmitirse de generación a generación, sino que la propia existencia de la cultura, objetivada en prácticas sociales e interacciones e incorporada por los sujetos, está mediada por procesos de comunicación.

La identidad cultural es concebida por Triandis (1977) como el marco de referencia común que sirve de base para la comprensión del mundo y su funcionamiento, en tanto permite a partir de él interactuar con otras personas y elaborar expectativas y acontecimientos. Este marco de referencia se construye, por una parte, a través de las

dinámicas sociales y culturales que se articulan con el poder y la ideología, pero por otra, se da y forma parte de las prácticas de uso y las comunidades interpretativas, cuyos significados son siempre pactados.

Lo anterior nos lleva a prestar atención a la definición que da Brislin (1981) sobre cultura subjetiva, que es semejante al concepto de identidad cultural propuesto por Triandis. La cultura subjetiva nos permite trabajar en aquellas zonas articuladoras de las identidades, ya que se define como la respuesta de la gente a la parte del medio ambiente hecha por el hombre, o como la forma característica de un grupo de percibir su medio ambiente social.

Esta definición se relaciona con el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (1990), entendido como una forma interiorizada o incorporada que «dispone» al individuo a percibir, pensar, valorar y actuar de una u otra manera en función de una serie de incorporaciones heredadas o adquiridas a lo largo de su experiencia de vida.

Así, a pesar de que la cultura proporciona un marco de referencia desde donde comprender el mundo y comprenderse como sujeto perteneciente a un grupo, la respuesta de los individuos y grupos al medio ambiente está condicionada por ciertas mediaciones de los sentidos sociales, por las «disposiciones» de los individuos y los grupos a una acción determinada (Bourdieu, 1990). Si partimos de que los sentidos sociales se hallan constituidos en núcleos de mediación o interpretación diferenciales en cuanto a grupos, pero en menor medida en cuanto a individuos, debemos adaptar el concepto de cultura subjetiva al de cultura intersubjetiva, y dar cuenta, así, de aquellas acciones o conocimientos que funcionan como respuestas al contacto medioambiental, pero que al mismo tiempo no pueden estar desvinculadas completamente de las condiciones estructurales u objetivas de la sociedad donde tienen lugar. Lo objetivo y lo subjetivo, como vemos, son dos dimensiones interdependientes.

La propuesta socio-fenomenológica de Alfred Schütz (1972; 1979; 1993) completa el concepto de intersubjetividad. Este autor no se centra ni en el sistema social ni en las relaciones funcionales que se dan en la vida en sociedad, sino en la interpretación de los significados del mundo (*lebenswelt*) y las acciones e interacciones de los sujetos sociales. Del mundo conocido y de las experiencias intersubjetivas compartidas por los sujetos, se obtienen las señales, las indicaciones para interpretar la diversidad de símbolos. El concepto de intersubjetividad se refiere a la asunción natural de los seres humanos de que existen otras personas similares a ellos, y con las cuales puede interactuar y compartir visiones del mundo. Para Schütz, por tanto, la cultura —que equivaldría a lo que él denomina mundo de la vida cotidiana— es el escenario de las relaciones intersubjetivas.

Por otra parte, la definición de cultura como proceso que propone Geertz (1987) —como red de significaciones y sentidos que sirve para significar la vida—, encaja con la noción de que la cultura posee dos dimensiones dialécticas: la dimensión de la tradición, de lo que ya está y nos identifica, y la dimensión de la innovación, de lo que se construye en el quehacer cotidiano.

Como se puede apreciar, estas dimensiones de la cultura, consustanciales a ella misma, empatan de una manera real con la idea de cultura como relación dialéctica entre estructura y práctica dada por Comaroff (1992), y que resulta pilar estructural de la deconstrucción conceptual del término cultura que presentamos.

2. LA INTERCULTURALIDAD COMO PROCESO DE COMUNICACIÓN

La interculturalidad es una tarea por hacer, constante y necesariamente inconclusa, que plantea la necesidad de buscar caminos para la integración, la armonía y el desarrollo humano. El ser intercultural se corresponde no tanto con la ejecución concreta y particular de estrategias

o acciones encaminadas a tal fin, sino con el acto mismo de pensar y actuar conforme a un pensamiento intercultural. Hablar de hacereres y saberes interculturales nos coloca en un punto de tensión entre lo ideal y lo real, entre el fin perseguido y la realidad que lo produce y lo acoge.

Desde nuestro punto de vista, la interculturalidad pasa necesariamente por la comunicación, o para ser más exactas, es comunicación intercultural. La comunicación, comprendida como interacción, es vínculo entre sujetos, es relación antes que cualquier otra cosa.

La interculturalidad no puede ser otra cosa que comunicación intercultural, y apuesta tanto a la competencia como a la cooperación y la disposición que nos permitan compartir saberes y acciones, poner en común la urdimbre de significados que dan sentido a nuestra vida cotidiana, a nuestras prácticas y representaciones simbólicas.

En la medida en que la comunidad de vida sea mayormente compartida, la posibilidad de incrementar la eficacia de la comunicación y en particular de la comunicación intercultural será también mayor, y en consecuencia, mayor posibilidad habrá que emisor y receptor entiendan, asuman y aprehendan recíprocamente el sentido que tienen las cosas para cada uno de ellos.

La interculturalidad como proceso y actitud, más que como situación concreta, implica considerar elementos como el respeto a la diferencia, el diálogo y el enriquecimiento mutuo. De ahí que la interculturalidad no pueda existir si no es en el marco del respeto cultural, toda vez que sólo puede darse a partir del reconocimiento del otro y a partir de un diálogo de saberes y hacereres que tiendan hacia la armonización; además, implica un enriquecimiento mutuo de las culturas en interacción que debe ser comprendido y asumido por todas las partes implicadas.

Las relaciones entre personas de grupos distintos no son fáciles. Y no lo son, porque siempre se tiende a pensar que nuestra forma de vivir y de ser es la mejor, que sólo nuestra cultura es valiosa, desvalorizando y discriminando cualquier otra perspectiva diferente a la nuestra. Ello dificulta la aceptación y respeto hacia otras formas de vivir o de pensar y, por lo tanto, la comunicación intercultural se vuelve algo complicado y complejo. Sin embargo, esta misma complejidad permite intervenir en ella, es decir, actuar para que las posibilidades de interacción intercultural aumenten, sean más efectivas en el sentido de motivar interacciones que permitan compartir conocimientos, sentimientos, imaginarios y representaciones sobre el mundo.

Antes de profundizar más en torno a la comunicación intercultural, nos parece importante dedicar un apartado a precisar algunos conceptos que, si bien están relacionados con la interculturalidad, no se refieren en sentido estricto al mismo fenómeno.

INTERCULTURALIDAD, PLURICULTURALIDAD Y MULTICULTURALIDAD

Los términos «intercultural», «pluricultural» y «multicultural» son usados muy a menudo como sinónimos. En este apartado mostramos cómo cada uno de ellos presenta particularidades y diferencias, mismas que deben clarificarse antes de iniciar una reflexión más amplia sobre lo que estamos entendiendo por comunicación intercultural. Sendos conceptos suelen usarse para referirse a situaciones en donde actúan, en armonía o conflicto, individuos o grupos sociales de culturas distintas, vinculadas éstas, sobre todo, con los orígenes geográficos de los sujetos.

Según nuestra propuesta, la pluriculturalidad y la multiculturalidad comparten el hacer referencia a situaciones estáticas, esto es, el referirse a espacios

geográficos donde coexisten —mas no siempre conviven— grupos culturales diversos. En este sentido, toda sociedad es pluricultural y multicultural, pues no existe sociedad homogénea de una sola matriz cultural; incluso dentro de una misma cultura podemos observar diferentes cosmovisiones sobre el mundo (la sociedad mexicana es muestra de esto que decimos). Dicho de otra forma, la pluriculturalidad y la multiculturalidad dan cuenta de un dato de hecho, es decir, de una característica social concreta, que puede verificarse.

La interculturalidad plantea retos que van más allá de lo indicado en el párrafo anterior. Toda situación de interculturalidad se fundamenta en lo pluricultural y multicultural, pero no a la inversa. Es decir, una sociedad multicultural puede no estar regida por relaciones interculturales, en tanto sus miembros pueden vivir sin convivir, sin compartir ni poner en común. La interculturalidad implica interacción, movimiento, diálogo, negociación, conflicto, dinamismo, etcétera. Por su parte, la multiculturalidad y la pluriculturalidad radiografían la sociedad en término de coexistencia de culturas distintas, sin fijarse en si los grupos culturales portadores de culturas distintas establecen relaciones de interacción.

La interculturalidad implica no sólo el reconocimiento de la diversidad de actores y grupos sociales que conforman una sociedad, sino, y de forma más importante, implica la creación de vínculos —a través de lo común y lo distintivo— entre estos diferentes grupos. Por tanto, no trata de captar lo estático de la coexistencia de diversas matrices culturales, sino de construir puentes que vinculen lo diverso.

De entre todo lo que se ha escrito y afirmado sobre la interculturalidad, nos interesa destacar básicamente dos posturas. La primera considera que la interculturalidad puede dar lugar a asimetrías y conflictos. La segunda reduce la interculturalidad únicamente a relaciones

armónicas. Si bien lo ideal es la armonía, nosotras compartimos la primera visión, aquélla que toma en cuenta elementos tanto de negociación y consenso como de conflicto y distancia en cualquier situación de interculturalidad. De ahí que, como se verá en los apartados posteriores, hagamos una propuesta de aplicación del concepto de frontera para dar cuenta de esos lugares desde los cuales interactuamos a partir de acuerdos y/o diferencias.

Así vista, la interculturalidad determina la interacción, y a la vez, está determinada por la interacción entre grupos culturales que se auto-perciben como distintos, por cuestiones de origen, edad, género, clase social, preferencia sexual, etcétera. La interacción puede ser positiva —en términos de negociación, acuerdo, diálogo, consenso, puesta en común— o negativa —en términos de conflicto, lucha, distinción, incomunicación—. Como acción y actitud, la interculturalidad va encaminada a construir estrategias de convivencia entre las personas. Aunque compartimos lo anterior, somos partidarias de tomar en cuenta tanto los elementos de conflicto como los de negociación, porque nos parece que es desde este lugar que se puede dar cuenta de un fenómeno multidimensional y dinámico como la comunicación intercultural. Por lo tanto, ni todo es conflicto, ni todo es acuerdo. En cualquier situación intercultural, tienen lugar ambos extremos, conflicto y acuerdo.

En síntesis, la multiculturalidad y la pluriculturalidad implican el reconocimiento y caracterización de la diversidad de culturas que existen en un determinado espacio. Por su parte, la interculturalidad implica, por definición, interacción, contacto entre culturas, y como tal, apunta hacia la construcción de puentes y diálogos entre dichas culturas. Como ya hemos mencionado, toda sociedad es multicultural, y en este sentido, una cultura no evoluciona más que si entra en contacto con otra. La interculturalidad apuesta por observar dichos contactos y hacerlos respetuosos y armónicos.

INTERCULTURALIDAD E INTERACCIÓN

Como proceso interactivo, la comunicación permite llevar a cabo la interculturalidad, la hace manifiesta, objetivable; y como principio de contacto, la comunicación contribuye a la interculturalidad en tanto que puede privilegiar —en contextos de negociación o conflicto— el respeto entre las personas.

Por ello, comprender las relaciones interculturales en una situación práctica supone comprender la cultura de los dos mundos en contacto, o siendo más estrictas, de dos sistemas simbólicos y cosmovisiones en contacto. Si definimos a la cultura como la malla de significados que dan sentido a la vida misma en la forma de «programas» computacionales (Geertz, 1987) que en la práctica se convierten en sistemas de valores y normas que rigen la acción, la comunicación intercultural se realiza donde hay contacto entre dos o más de esos entramados de significados y sentidos, y cuando un grupo comienza a entender, en el sentido de asumir, el significado y el valor de las cosas y objetos para los «otros». Por ello, el logro del diálogo y la comprensión da lugar a una relación de comunicación eficaz.

Los sujetos que interactúan logran un grado de comprensión mutua aceptable en la medida en que comparten suficientemente las significaciones de lo que dicen. La búsqueda, en consecuencia, de la eficacia intercultural conduce a crear competencia comunicativa y ésta a establecer pautas asertivas que orientan la experiencia comunicativa hacia una experiencia «compartida».

Como se verá en el próximo apartado, comprendemos a la competencia comunicativa intercultural no tanto como un conjunto de saberes y conocimientos, sino más bien como un conjunto de disposiciones hacia la tolerancia, el

respeto, la convivencia y la comprensión de lo otro, de lo ajeno. La competencia intercultural es indispensable para el desarrollo de una interculturalidad eficaz, real.

Los participantes en un encuentro intercultural interactúan apoyándose en suposiciones culturales propias, que funcionan como pantallas perceptuales de los mensajes que intercambian, es decir, como modos de ver y comprender el mundo. El marco de referencia cultural en el que cada comunicador interpreta los mensajes puede variar de una mínima hasta una máxima diferencia. En ocasiones, algunas de ellas suelen ser obvias (la raza, la edad, el género), mientras que otras pueden ser más sutiles (la ideología política, la preferencia sexual, la clase social). El éxito o fracaso de la interacción dependerá, fundamentalmente, de la familiaridad de los participantes con los antecedentes de su interlocutor, las percepciones de las diferencias que los separan y la reciprocidad del propósito. Sólo así, la comunicación pasará de ser un acto individual con ejecutantes individuales a ser una experiencia «compartida».

SOBRE LAS COMPETENCIAS COMUNICATIVAS INTERCULTURALES

¿De qué depende que la comunicación sea más o menos eficaz? ¿De dónde proviene la competencia intercultural de los sujetos? ¿Es ésta modificable? En este apartado tratamos de dar respuesta a estas preguntas, entre otras. Partimos, ante todo, de que la comunicación intercultural requiere de competencias específicas por parte de los sujetos implicados en cada una de las situaciones de interacción.

Según Meyer (1994), la competencia intercultural hace referencia a la habilidad de una persona de actuar de forma adecuada y flexible al enfrentarse con acciones y expectativas de personas pertenecientes a grupos culturales distintos. Cuando en la relación entre

estos grupos está presente el prejuicio, los procesos suelen estar mediados por los estigmas, es decir, por condiciones, atributos o comportamientos que hacen que su portador sea incluido en una categoría social hacia cuyos miembros se genera una respuesta negativa y se les ve como culturalmente inaceptables o inferiores. De ahí que en cualquier relación con los otros, los individuos reorganicen sus acciones e identificaciones con base en atributos elaborados por el resto de grupos, a partir, sobre todo, de la sobrevaloración positiva de lo propio y la estigmatización o sobrevaloración negativa de lo ajeno, de lo distinto.

La competencia intercultural se define como la «habilidad para negociar los significados culturales y de actuar comunicativamente de una forma eficaz de acuerdo a las múltiples identidades de los participantes» (Chen y Starosta, 1996: 358-359). Sin embargo, una comunicación eficaz no es siempre totalmente controlada y sin ambigüedades: una comunicación perfecta, incluso entre interlocutores de un mismo grupo cultural, es realmente muy difícil.

Entonces, ¿qué entendemos por una comunicación eficaz? La respuesta no será completamente satisfactoria, pero se puede decir que una comunicación es eficaz cuando se llega a un nivel de comprensión aceptable por parte de los interlocutores. Según Miquel Rodrigo (1997)

Incluso las personas con la mejor predisposición posible hacia los contactos interculturales, saben de las dificultades que se dan en la comunicación entre personas de distintas culturas. Para conseguir una competencia intercultural se tiene que producir una sinergia de los ámbitos cognitivo y emotivo para la producción de una conducta intercultural adecuada.

Lo anterior significa que para podernos comunicar eficazmente unas personas con otras, tenemos que tener la apertura suficiente para ponernos en el lugar de la otra persona y tratar de ver el mundo como ella lo ve.

Decíamos anteriormente que comprender las relaciones interculturales en una situación práctica supone comprender la cultura de los dos mundos en contacto. La interculturalidad no designa una situación estática, lista para ser retratada y capturada en un espacio y tiempo delimitados. Es más bien una postura, una disposición, un proceso en constante construcción. Una situación inconclusa, mas no imposible de alcanzar. Pese a que la interculturalidad incluye, necesariamente, acciones concretas, prácticas culturales y sociales y, por tanto, discursivas, nuestra propuesta se acerca más a entenderla como una disposición, como una práctica potencial, incorporada, hecha *habitus*, diría Bourdieu (1980). De este modo, el ser intercultural no se corresponde sólo con la ejecución de acciones encaminadas a lograr la interculturalidad, sino que designa el acto mismo de pensar y actuar conforme a un pensamiento intercultural, dispuesto para la relación con lo diferente, lo distinto a uno mismo.

Desde esta concepción podemos establecer diferencias en torno a los discursos que se construyen y realizan en situaciones en las que la interculturalidad, como acto, está presente.

La interculturalidad no puede tomar una forma distinta a la comunicación. La interculturalidad implica siempre comunicación intercultural, interacción con lo distinto. Los procesos de comunicación intercultural requieren de actitudes cooperativas y disposiciones que permitan a los interactuantes compartir saberes, acciones, representaciones simbólicas y, en definitiva, urdimbres de significados. De ahí que como proceso de comunicación, la interculturalidad presente un alto contenido simbólico.

Las urdimbres de sentido, las representaciones de las cosas, de uno mismo y de los otros, generan espacios de encuentro y/o conflicto. Si la comunidad comunicante comparte estos imaginarios sobre el mundo, mayor será la eficacia de la comunicación intercultural. Dicho de otra forma, mayor será la posibilidad de que los interactuantes comprendan e incluso asuman como propias las formas de comprender el mundo de los otros.

Hasta este punto, pareciera que el logro de la interculturalidad es sólo un asunto de disposiciones, de ganas por aprender del otro, por compartir con ese otro lo que uno es, siente, sabe y hace. Este aspecto, si bien es importante, deja a un lado elementos indispensables para entender cómo es que se producen tensiones interculturales en muchos procesos de comunicación. Nos referimos al problema del poder y las resistencias, a la hegemonía como detonadora de elementos contaminantes en el proceso de comunicación. Es aquí donde puede entrar el concepto de frontera, mismo que se desarrolla en el próximo apartado.

3. LA FRONTERA COMO CATEGORÍA PARA PENSAR LA INTERCULTURALIDAD

Como se ha apuntado en el apartado anterior, la comunicación intercultural implica disposiciones y competencias para la interculturalidad, para la relación con lo diferente. Pero implica, también, no perder de vista la dimensión estructural y objetiva desde la cual los interactuantes se relacionan. Este punto da lugar, como dijimos, a considerar el importante papel del poder y la hegemonía, para lo cual nos parece pertinente emplear la categoría de frontera.

ALGUNAS DEFINICIONES DE FRONTERA

La imagen más simple de la frontera es la que la identifica con el confín, con el límite entre estados. Ésta es una definición espacial, geográfica, que da lugar a considerar a las fronteras como «líneas», «rayas», como elementos físicos que separan espacios geográficos delimitados. Esta imagen incluye, más allá de su dimensión física, espacial, una dimensión simbólica, imaginaria. Dice Jorge González que, una vez traspasada, «la frontera reordena la totalidad de las dimensiones de la vida: el tiempo, el espacio, los comportamientos, los deseos, los mismísimos sueños de todos tan queridos, con los fantasmas de todos tan temidos» (González, 1997: 1). En este sentido, esta concepción de la frontera va acompañada de cambios simbólicos, de modificaciones de los signos y sentidos atribuidos a lo propio y lo ajeno.

La mayoría de reflexiones y estudios sobre las fronteras se sitúan en marcos explicativos geográficos, económicos, demográficos y políticos. Son muchos menos, desafortunadamente, los trabajos que ponen el acento en algo crucial: las representaciones, los sentidos de la vida, del mundo, del espacio, del *nosotros* y los *otros*. Esta dimensión cultural-simbólica de la frontera es, por su carácter relativamente intangible y simbólico, más complicada de abordar, más difícil de percibir en sentido estricto. Pero si no logramos aprehender esta dimensión, no podremos comprender cómo se construyen las relaciones de negociación y/o disputa entre los mundos de los sujetos que, por una u otra razón, entran en contacto. Dicho de otra forma, comprender a la frontera desde su dimensión simbólica o subjetiva nos permite apreciar cómo tienen lugar los procesos de conflicto y negociación en situaciones de interacción intercultural.

Dejar de pensar en la frontera como línea física nos sitúa en una perspectiva más compleja, que incluso puede comprenderse desde el enfoque sistémico. En este sentido, la frontera podría comprenderse como un sistema autopoiético, es decir, que se autoorganiza

para pasar del caos al orden, y viceversa. La clave de la permanencia de las fronteras reside en su infinita capacidad de cambio, de modificación permanente. La frontera, como sistema complejo, nos permite pensar en situaciones no lineales, penetradas por distintas dimensiones, en distintos tiempos, desordenadas.

Desde este enfoque cultural, la frontera se erige como algo cambiante, movable, permeable. De ahí que las identidades y representaciones que se ponen en juego en las fronteras culturales den cuenta de procesos producidos y re-producidos, significados y re-significados, en el sentido que son producto de las relaciones con los otros, con lo diferente. Este carácter poroso de la frontera nos acerca al concepto de «frente cultural», propuesto por Jorge A. González (1987) a partir de los marcos interpretativos de autores como Robert Fossaert (1977), Pierre Bourdieu (1980; 1990; 1999) y Alberto Cirese (1976, 1986, 1992), entre otros.

La categoría de frentes culturales sirve como herramienta teórico-metodológica para pensar y explicar empíricamente los modos históricos, estructurales y cotidianos en los que se construyen las relaciones de hegemonías y las luchas por los sentidos de la vida. El término «frente» se utiliza en un doble sentido: como zona fronteriza, porosa, móvil, entre grupos social y culturalmente diferentes, por un lado; y como frente de batalla, arena de luchas entre contendientes con recursos y contingentes desiguales, por el otro. Los frentes, por lo tanto, no describen situaciones estáticas, más bien al contrario, «describen haces de relaciones sociales en las que desde el punto de vista de la construcción cotidiana de los sentidos de la vida y del mundo, se elaboran las formas de lo evidente, lo necesario, los valores y las identidades plurales» (González, 1997: 5).

Como el propio autor afirma, en tanto que zonas fronterizas, los frentes culturales permiten observar complejos entrecruzamientos de formas simbólicas y prácticas sociales que, por efecto de múltiples operaciones —económicas y políticas, pero especialmente culturales—,

se han convertido con el tiempo en obvias, comunes y compartibles entre agentes socialmente muy distintos. Pero también, y en este punto es donde se ubica el centro de nuestro interés, los frentes culturales nos permiten hacer observables empíricamente las múltiples luchas simbólicas entre sujetos situados en distintas posiciones dentro del espacio social.

Es precisamente el concepto de lucha, de resistencia, el que permite perfilar todavía más este concepto de frontera cultural. En este terreno, el nosotros y el ellos son conceptos susceptibles de ser actualizados mediante el concepto de lucha, práctica cultural y habitus (Bourdieu, 1980; 1990; 1999). Así, las fronteras, como espacios sociales altamente complejos y cruzados por múltiples vectores, constituyen un buen pretexto para poder entender cómo se construye el sentido de lo propio y lo ajeno.

Como se puede observar, la definición de frontera implica tomar en cuenta las diversas materialidades en que ésta se muestra en cualquier proceso de interacción social. De ahí que hablemos de discursos escritos, discursos visuales, conductas distintas, representaciones, etcétera, todos ellos, símbolos constructores de lo igual y lo diferente. Símbolos que permiten acercar lo semejante y alejar lo diferente. Símbolos, también, que hacen de la identidad algo permeable y contaminado, pues la misma condición simbólica de dichas materialidades la convierten en algo difícilmente estático e inamovible.

Por todo lo anterior, nuestra propuesta considera a la frontera como un límite mental o imaginario más que real o físico, debido al ordenamiento y/o reordenamiento al que somete a las dimensiones de la vida: el tiempo y el espacio, los comportamientos y las acciones, los deseos, las aspiraciones y las frustraciones. En el próximo apartado profundizamos la postura que asumimos al definir la frontera desde esta lógica simbólica-cultural y no física.

LA PROPUESTA DE LAS FRONTERAS INTERNAS

Dejar de ver a la frontera como un límite meramente geográfico, territorial, implica construir nuevos marcos interpretativos que permitan delinear nuevas formas de comprender el fenómeno de lo fronterizo. Los trabajos sobre los denominados clivajes presentan una propuesta para entender cómo las categorías estructurales se articulan como factores estructurantes, mas no determinantes completamente, de las identidades. El concepto de clivajes lo tomamos de los trabajos de Briones y Siffredi (1989), quienes consideran a la clase, la raza, la etnia, la religión, el sexo, la edad y demás factores estructurales y estructurantes de la identidad como construcciones sociales que se articulan a partir de una dinámica de agregación y desagregación. Dichas construcciones son manejadas por las autoras como condiciones de materialidad, es decir, condiciones objetivas, tangibles, que pueden palpase nítidamente como elementos ejes de las identidades, conformándose a partir de ellas el universo de sentido donde se posicionan los territorios de yo, donde este yo delimita lo que le es propio (la dimensión del nosotros) y lo que le es ajeno (la dimensión del ellos).

Nuevamente, el concepto de frontera converge con la identidad. De hecho, el concepto de frontera cultural parte de esta misma consideración: no puede hablarse de una identidad si no se tiene identificada la alteridad u otredad; es decir, para que exista tal identidad deben estar identificadas las fronteras con lo otro, con lo que no es igual a uno mismo o al *endogrupo*. La propia idea de grupo implica el establecimiento de fronteras, un «hasta aquí llega el grupo, y lo demás es otra cosa».

Estos clivajes o condiciones estructurales constituyen la experiencia del sujeto. Pero hay más. Estos clivajes participan activamente en la dimensión simbólica de la experiencia del sujeto, esto es, en su apropiación de representaciones e imaginarios específicos. No se trata de ver a los clivajes como determinantes, pero no

podemos obviar la importancia de tales factores en la construcción de disposiciones para la acción, valoración y percepción por parte de los sujetos. Es desde estas condiciones estructurales donde el sujeto incorpora sus formas de ver el mundo, sus imaginarios, los sentidos que se atribuye a sí mismo y atribuye a los otros. Los clivajes y el *habitus*, en este sentido, funcionarían a modo de plataforma desde la cual se generan los sentidos del mundo, desde donde los sujetos actúan, se comportan, piensan, sienten, significan y se relacionan.

Hablar de frontera interna implica considerar que en el proceso de interacción social se produce una especie de «alto», es decir, una detención de la comunicación, que se ve impedida, o al menos obstaculizada, por las diferencias explícitas entre los interactuantes.

Esto no significa que las fronteras necesariamente tengan que ser vistas como obstáculos para la comunicación. Aquí ponemos el acento en esta doble dimensión de las fronteras culturales: su carácter facilitador del encuentro intercultural, por un lado, y su carácter inevitablemente ligado a la obstaculización de dichas interacciones, por el otro.

Siguiendo con la propuesta de los clivajes, hay que decir que son éstos los factores que constituyen la experiencia de vida del sujeto y desde los cuales éste proyecta o irradia su ser para sí mismo, pero sobre todo para dar sentido y valor a la relación existente para con los otros, sus *otros* y el mundo que le rodea. Esta consideración se relaciona con el concepto de *habitus*. Comprendido como la cultura incorporada, hecha cuerpo, el *habitus* es el lugar desde donde el sujeto actúa, se comporta y se relaciona con los suyos y con los *otros*. Así, el sentido y el valor no permanecen operantes exclusivamente para entablar e instituir relaciones de pertenencia e identidad, sino para establecer los límites

en que la identidad ES, y en consecuencia, para delinear, delimitar y normar los acercamientos y vínculos con lo diferente.

Así entonces, partimos de la necesidad de situar el foco de interés en los ámbitos en los que este «alto» o «detención» tiene lugar, ya que consideramos que buscar un grado de vida compartido, antes de preocuparse por los contenidos compartidos, precisa de disolver los límites —o al menos reducir su grosor— entre los sujetos o grupos distintos que se disponen a compartir.

Sabemos que ningún límite puede invocarse en términos de una identidad inamovible, y esto nos permite pensar en la acción intercultural, como acción enfocada en la utopía, pero no en la imposibilidad de la construcción del trayecto hacia ella. Dicho de otra forma, hablar de interculturalidad implica necesariamente remitirnos a su carácter pragmático, a su presupuesto interactivo, dialógico y necesariamente dialéctico. Esto es lo que le da su estatuto de acción. De ahí que una acción intercultural esté encaminada hacia una serie de posturas y/o comportamientos donde los «hablantes» estén presentes en y con su diferencia, pero sobre todo en y con la posibilidad y habilidad para «compartir».

No ignoramos que los factores históricos de dominación que median entre los diferentes grupos sociales, condicionan y determinan hasta cierto punto la construcción de dichos límites, en tanto éstos resultan constitutivos de la relación entre los componentes del eje hegemonía-subalternidad. Siguiendo a Gramsci (2001), la subalternidad se construye a partir de la relación que los sujetos establecen con sus entornos, con sus circunstancias históricas, e inevitablemente está inscrita dentro de las relaciones de producción imperantes y la posición real y simbólica que el sujeto ocupa dentro de las mismas, que en palabras de Bourdieu (1999) vendría dada por la posesión de ciertos capitales —económico, cultural, social, simbólico—, ya sean éstos heredados o adquiridos.

Lo anterior nos sitúa en la diatriba de lo subalterno como identidad social, toda vez que la hegemonía, presente de forma inevitable en el pensamiento y la acción de lo subalterno, pervive en las prácticas sociales de los sujetos, que son de alguna manera manifestación de la definición misma de su identidad y pertenencia a un grupo, a una clase, a un género, a una cultura.

Es decir, partir de lo subalterno nos permitirá indagar también en los valores simbólicos que, constituidos desde la hegemonía, forman parte precisamente de la subalternidad, en tanto ésta se define como lo *otro* en la cultura dominante. Tal y como lo plantea Lotman (citado en Lozano, 1995), toda cultura crea su propio sistema de «marginales», de desechados, aquellos que no se inscriben en su interior, de ahí que el *otro*, lo subalterno, no sólo constituya lo que se «excluye» en tanto no forma parte de la descripción sistemática del «mundo habitual», o sea, del sistema hegemónico, sino su necesario *partenaire*. Indudablemente, este *otro* no sólo está presente siempre en cualquier realidad cultural, sino que se concibe justamente dentro y a partir de ella, como otro mundo, otro sistema. Es esta relación «irruptora» del *otro*, como actividad necesaria y esencial de la cultura, lo que permite su movilidad.

Por ello, las personas se asumen simbólicamente desde los lugares que ocupan, desde sus coordenadas de vida, que no son otras que las que se inscriben en la praxis social que habitan. El debate se sitúa, aquí, en el carácter dinámico o inamovible de dicha praxis, y por tanto, de la identidad. En términos de Bourdieu (1990), el *habitus*, si bien determina cierta forma de estar y actuar en el mundo, es también susceptible de ser modificado en parte, y por lo tanto, es flexible hasta un cierto punto.¹¹

¹¹ Bourdieu habla de la histéresis del *habitus* o «efecto Don Quijote», que tiene lugar cuando los sujetos adaptan sus *habitus* para poder acomodarse mejor al entorno. De ahí que el *habitus* no sea completamente inmóvil y determinante, sino también, en ocasiones, flexible.

Identities fronterizas y fronteras simbólicas

En los fundamentos de la teoría sobre la identidad social se encuentra el concepto de «categorización social» planteado por Henri Tajfel (1982). El autor define esta noción como la división del mundo en categorías distintas, concepción que nos acerca a otro concepto, la identificación social, esto es, el proceso mediante el cual un individuo utiliza un sistema de categorizaciones sociales para definirse a sí mismo y a los otros. Según esta perspectiva, la identidad social sería la suma de identificaciones sociales, o lo que es lo mismo, el proceso dialéctico mediante el cual se incluye sistemáticamente a una persona en algunas categorías y al mismo tiempo se la excluye de otras.

La acepción anterior nos parece reduccionista por dos razones: en primer lugar, porque a una cosificación de la persona, en tanto considera que el individuo puede ser clasificado, etiquetado; la otra razón tiene que ver con la falta de dinamismo que se otorga a la identidad, en el sentido de que en ningún momento se hace referencia a las interacciones, los diálogos y las negociaciones de los que emergen las identidades.

Paul Ricoeur (1996) ha vuelto a replantear las cuestiones clásicas sobre la identidad y la diferencia, a propósito del análisis de la diferente mismidad expresada en los términos latinos de *ideme ipse*. Mientras que el *ipse*—sí mismo, *self*— es un designarse que contiene un «ser» reflexivo, el *idem*—idéntico, *sameness*— se acerca a los conceptos de unicidad y singularidad. La mismidad, desde el *idem*, significa lo idéntico, lo que permanece en el tiempo, lo que se opone a lo cambiante; en este sentido, el *idem* supone que la identificación es una forma de inmovilización, casi cósmica, lo cual nos acerca a la concepción de Tajfel apuntada anteriormente. La afirmación de la identidad, así entonces, tiene un carácter de «de-finición», de concretud de límites, de membrana yóica, de sustrato inamovible, de carácter e impronta, y hasta de estructura. Por el contrario, desde

el *ipse* se propondría una identidad a través del cambio, una identidad que no está reñida con la temporalidad biográfica y narrativa, con la historia. A través del decurso del tiempo no se es «lo mismo», pero se es «el mismo», por lo que se puede decir que la afirmación de la ipseidad supone excentricidad, apertura, flexibilidad, cambio adaptativo y posibilidad de diálogo.

Al igual que podemos hablar de diferentes mismidades, según se vean desde el *ipse* o desde el *idem*, también podemos considerar alteridades u otredades distintas. Mientras que el *idem* entiende a la alteridad como el otro, numérica y cualitativamente distinto a uno, para el *ipse* la alteridad va mucho más allá, y es el otro en comunión conmigo, del cual dependo para aprehenderme como persona.

Nuestra propuesta se sitúa en la óptica de las aproximaciones que ponen el énfasis en el carácter relacional, dinámico y construido de las identidades. Para Ángel Aguirre (1997: 47), las identidades implican

A la vez el conocimiento de pertenencia a uno o varios grupos sociales, la valoración de esa pertenencia y el significado emocional de la misma. Desde esta construcción de la identidad social, el individuo se afiliará a los grupos que afirmen los aspectos positivos de su identidad (individual y social) y abandonará la pertenencia a los grupos que pongan en conflicto su identidad.

En este sentido, son importantes tanto las autopercepciones como las heteropercepciones de la identidad. Ambas se instalan en un juego de relaciones múltiples que permite a los seres humanos definirse frente a otros.

Como se puede observar, la identidad no es sólo un sistema de identificaciones impuesto desde fuera, a modo de conjunto de etiquetas categorizadoras o clasificadoras de los seres humanos. Más bien se trata de algo objetivo y subjetivo a la vez. Es decir, a pesar de tener una dimensión

objetivada, la identidad depende de la percepción subjetiva que tienen las personas de sí mismas y de los otros. O dicho de otra manera, la identidad requiere necesariamente de alteridad.

La identidad es la «representación que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepetible e incanjeable» (Giménez, 2000: 59). Es el valor en torno al que los seres humanos organizan su relación con el entorno y con los demás sujetos, con quienes interactúan. Y como tal, no es una esencia con la que uno nace y con la que inevitablemente va a morir.

Como construcción simbólica, la identidad es relacional, dinámica, móvil. Es un conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás, de los *otros*.¹² Así, un individuo sólo es lo que es a partir de su relación con lo otro. Maffesoli (2002) ve en ello la posibilidad de la apertura de los sujetos sociales al mundo; es decir, la tendencia al abandono de las identidades fijas y la existencia de una diversidad de identificaciones que un individuo puede asumir.

Si la identidad es una construcción simbólica que opera como forma de categorización de lo social y su función en el mundo social es, por tanto, la de facilitar nuestro «empeño permanente por ubicarnos en el mundo, por entender lo que somos mirándonos en el espejo del Otro» (Barrera, 2000: 16), no podemos comprenderla sin referirnos a la alteridad, la definición del otro. Alteridad e identidad son inconcebibles una sin la otra. De igual

¹² Esta definición se sustenta en tres rasgos específicos de la identidad. El primero se refiere a que la identidad requiere de la reelaboración subjetiva de los elementos culturales existentes; el segundo a que se construye en una situación relacional entre actores sociales; y el tercero, a que la identidad es siempre el resultado de la negociación entre la autoafirmación y la asignación identitaria propuesta —a veces impuesta— por actores externos (Giménez, 2000).

forma que la identidad es multidimensional, no podemos hablar sólo de un tipo de alteridad, de un solo *nosotros* frente a un solo *ellos*. En palabras de Mary Nash (2001: 27), «la percepción binaria de la alteridad oculta, sin duda, la complejidad de las relaciones de poder y complejo entramado de relaciones de género, raza y clase que juega en el complejo reconocimiento de sujetos históricos».

Los diferentes grupos culturales —organizados no sólo por origen geográfico, sino también por otras condiciones estructurales como son el género, la edad, la clase social, la preferencia sexual, entre otras— comparten universos de sentido, y éstos aparecen objetivados en referentes discursivos propios de cada uno de los grupos. Ello no significa que no existan referentes comunes entre varios de estos grupos culturales en contacto. Precisamente, las zonas de contacto de dichos grupos, aunque movibles y porosas, constituyen una importante fuente de sentido. El sentido, por lo tanto, se construye de forma interactiva, en una suerte de puesta en común de lo igual y lo diferente, de lo que nos hace ser miembros de un mismo grupo y lo que a la vez, nos distingue de otros grupos. De la interacción, por tanto, emergen estas situaciones de puesta en común, de diálogo.

Así, las identidades fronterizas están hechas de materialidades discursivas diversas, de universos de sentidos distintos, en ocasiones incluso contrapuestos. Pero es en ellas en donde se manifiesta el encuentro intercultural, el intercambio comunicativo entre sujetos distintos que, en el mismo proceso de interacción, ponen en común saberes y haceres, para compartirlos y/o rechazarlos. Todo ello contribuye a la construcción de un *nosotros* frente a un *ellos*. Por lo anterior, las fronteras simbólicas pueden comprenderse como los espacios de gestación de la identidad.

En síntesis, las identidades fronterizas hacen referencia a identidades capaces de gestarse en situaciones de mezcla intercultural, es decir, en situaciones donde comparezcan y se interrelacionen, aún

de forma desnivelada, diferentes sujetos con diferentes capitales. De ahí que entendamos lo fronterizo, en su doble acepción de límite y permisibilidad, de zona porosa, maleable, indefinida.

Fronteras, negociaciones y conflictos en situaciones interculturales

Como ya hemos afirmado, la comunicación intercultural parte de la dimensión interactiva y relacional de la comunicación. Interactiva, porque concibe al proceso comunicativo como la puesta en escena de relaciones en acción en el mundo de la vida cotidiana; relacional, porque el peso de cada una de esas relaciones condiciona constantemente —consciente o inconscientemente— la dirección y el sentido de dicha interacción.

Lo anterior no debe hacernos obviar que la comunicación intercultural es una comunicación conflictiva, pues desencadena interacciones que no siempre están ceñidas a la simetría y la equidad. Si tenemos en cuenta las marcas que hemos descrito —que a la manera del *habitus* bourdieano «toman cuerpo» en la interacción—, podemos observar que la interculturalidad plasma su conflictividad en lo que el mismo autor señala con su concepto de «capitales». Los capitales son saberes adquiridos o heredados que enfrentan al Yo y al Tú, en una dinámica relacional que conduce sus pares hacia la oposición entre el Nosotros y los Otros, entre lo mío-nuestro y lo Ajeno, entre lo conocido y lo desconocido, entre la Identidad y la Otredad o Alteridad, entre lo propio y lo extraño.

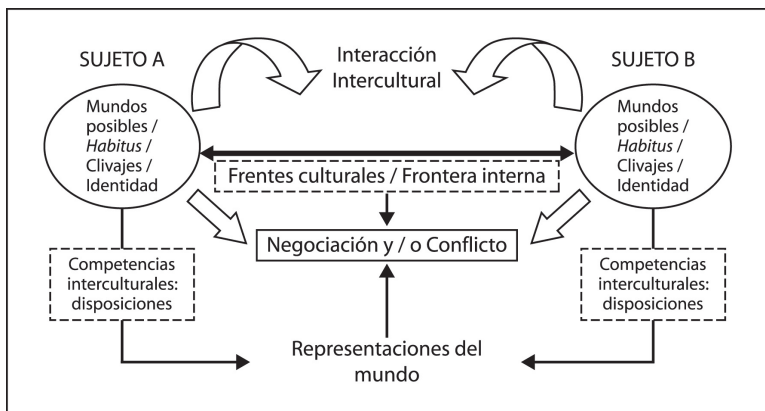
Por ello, en el campo de la cultura donde estas interacciones tienen lugar, los capitales no se inscriben solamente al ámbito de lo individual, sino que se extienden al ámbito de lo intersubjetivo, entendiendo por tal la compleja red de interferencias y referencias donde se

tejen y perviven los significados compartidos, los mundos de vida de los sujetos en colectividad (Schütz, 1993). Pero al mismo tiempo, es en la cultura donde dichos significados se cambian, se permean, se modifican, sucumben o compiten unos con otros (González, 1987), mostrando con ello no sólo la fuerza con que se imponen o negocian, sino sus propios desniveles, las diferencias en su apropiación y reparto, la configuración socio-cultural, política, histórica y económica de los mismos, y en consecuencia, la intensidad y dimensión de la lucha.

Estas desigualdades y asimetrías obedecen a las condiciones históricas concretas que enmarcan la interacción, mismas que, por una parte, dan muestra de las relaciones de dominación entre los diferentes grupos en conflicto, y por la otra, permiten descubrir las densidades y texturas que las constituyen.

Lo anterior nos indica que el estudio sobre la comunicación intercultural puede —y debe— develar qué conforma, cómo y por qué los tipos de competencias desplegadas, así como la manera en que dichas competencias se adhieren a lo que hemos denominado dimensiones objetiva y subjetiva de la interculturalidad. Por dimensión objetiva entendemos todas aquellas variables que estructuran de forma constitutiva a un sujeto, en tanto no existen posibilidades reales de elegirlos; la dimensión subjetiva, en cambio, radica en el grupo de disposiciones que, sin estar desligadas totalmente de lo anterior, permiten una flexibilidad mayor porque están alineadas al eje de las actitudes y las disposiciones, de lo que el sujeto puede elegir y programar por voluntad más o menos propia.

El siguiente esquema sintetiza la propuesta que se ha presentado a lo largo de esta segunda parte, y pone énfasis en los elementos que participan necesariamente en cualquier situación de comunicación intercultural.



Fuente: Elaboración propia, basada en Rizo y Romeu (2006).

En cualquier situación de interacción intercultural, dos sujetos establecen un contacto e interactúan desde sus mundos posibles, desde lugares conformados por elementos tanto objetivos (clivajes) como subjetivos (habitus). Este contacto produce un espacio en el cual se negocian las interpretaciones del mundo, para lo cual es fundamental que los sujetos sean poseedores de competencias interculturales que los predispongan hacia el contacto con lo otro, con lo distinto. La relación de negociación y/o conflicto está marcada por las distintas representaciones del mundo, así como por la existencia de la zona porosa de relación que hemos denominado frontera interna.

4. RESUMEN. LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL, LAS FRONTERAS Y EL PODER

A continuación resumimos algunas de las ideas más importantes que hemos presentado a lo largo de esta segunda parte.

- ✓ La comunicación es interacción, y como tal, es un elemento indispensable para la existencia de la sociedad.
- ✓ La cultura es el principio organizador de la experiencia humana, y está conformada por elementos tanto objetivos-estructurales (clivajes) como subjetivos-simbólicos (habitus). Es la plataforma desde la cual se generan los sentidos del mundo, desde donde los sujetos actúan, se comportan, piensan, sienten, significan y se relacionan.
- ✓ Hablar de frontera implica considerar que en el proceso de interacción social se produce una especie de «alto», es decir, una detención de la comunicación, que se ve impedida, o al menos obstaculizada, por las diferencias explícitas entre los interactuantes.
- ✓ La comunicación intercultural no se circunscribe a la comunicación entre culturas antropológicamente hablando, sino a la interacción entre universos simbólicos diferentes que engendran no sólo percepciones y representaciones de sí mismos y de los otros, sino interrelaciones concretas que en términos pragmáticos implican comunicación.
- ✓ La competencia intercultural es la habilidad de las personas de actuar de forma adecuada y flexible al enfrentarse con acciones y expectativas de personas pertenecientes a grupos culturales distintos.
- ✓ La comunicación intercultural requiere de la puesta en marcha de actitudes cooperativas y disposiciones que permitan a los interactuantes compartir saberes, acciones, representaciones simbólicas y, en definitiva, urdumbres de significados.

5. EJERCICIOS Y PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

En este apartado proponemos algunas preguntas y ejercicios para la reflexión y comprensión del conocimiento adquirido.

Sobre la comunicación y la cultura
Nombra dos situaciones de la vida cotidiana donde observes claramente la relación entre comunicación y cultura.
¿Por qué es importante comprender a la comunicación como interacción en los estudios de comunicación intercultural? Argumenta tu respuesta.

Sobre la comunicación intercultural

¿Qué elementos condicionan la relación entre dos sujetos de matrices culturales distintas?

Expón un ejemplo de situación de comunicación intercultural y distingue los elementos objetivos y subjetivos que median la situación.

México es una nación pluricultural, pero, ¿crees que es intercultural? Argumenta tu respuesta con algunos ejemplos empíricos concretos.

Sobre las fronteras
Pon un ejemplo de frontera física (objetiva) y un ejemplo de frontera interna (simbólica).
¿En qué situaciones de tu vida cotidiana te encuentras con fronteras internas? ¿Crees que estas fronteras obstaculizan tu comunicación con otras personas? ¿Por qué?

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE, Ángel (ed.) (1997) *Cultura e identidad cultural*. Barcelona, Bardenas.

BARRERA, Andrés (2000) «Identidades, lenguas, ideologías. Una interpretación desde la antropología», en Lisón, Carmelo (ed.) (2000) *Antropología: horizontes interpretativos*, Granada, Universidad de Granada, pp. 11-30.

BATESON, Gregory.; RUESCH, J. (1984) *Comunicación. La matriz social de la Psiquiatría*. Barcelona, Paidós.

BENOIT, A. (2002) *Decir o escribir lo esencial en pocas palabras*. Bilbao, Deusto.

BLUMER, Herbert. (1968) *Symbolic Interaccionism. Perspective and Method*, Prentice Hall, Englewoods Cliffs.

BODLYE, John H. (1994) «An Anthropological Perspectives», en *Cultural Anthropology: Tribes, Status and the Global System*. En línea, disponible en <<http://www.wsu.edu:8001/vcwsu/commons/topics/culture/culture-definitions/bodley-text.html>>

BOURDIEU, Pierre (1980) *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.

_____ (1990) *Sociología y cultura*. México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1999) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Madrid, Anagrama.

BRIONES, Claudia y SIFFREDI DE LA NATA, Alejandra (1989) «Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico», en *Cuadernos de Antropología*, Núm. 3. Buenos Aires, UNL-Eudeba, pp. 5-24.

BRISLIN, Richard W. (1981) *Cross-Cultural Encounters: Face-to-Face Interaction*. Nueva York, Pergamon Press.

CIRESE, Alberto M. (1976) *Cultura egemónica e culture subalterne*. Palermo, Palumbo.

_____ (1986) «Notas provisionarias sobre signicidad, fabrilidad, procreación y primado de las infraestructuras», en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. I, Núm. 1. México, Universidad de Colima.

_____ (1992) «De algunas semi-lógicas operaciones semiológicas», en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. IV, Núm. 12. México, Universidad de Colima.

COMAROFF, John y COMAROFF, Jean (1992) «Of totemism and Ethnicity», en *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Wetview Press.

COOLEY, Charles H. (1909) *Social organization*. Nueva York, Charles Scribner's Soon.

CHEN, G. M. y STAROSTA, W. J. (1996) «Intercultural Communication Competence: A Synthesis», en Burelson

B.R. y Kunkel A.W. (eds.) *Communication Yearbook*, Núm. 19. Londres, Sage Publications, pp.353-383.

FOSSAERT, Robert (1977) *La société. Une théorie général*. Paris, Seuil.

FUENTES, Raúl (2008) *La comunicación desde una perspectiva sociocultural. Acercamientos y provocaciones 1997-2007*. Guadalajara, ITESO.

GALINDO, Jesús (2006) «Comunicología e Interacción. La dimensión de la comunicación en el proyecto Hacia una Comunicología posible», en Martell, Lenin; Rizo, Marta y Vega, Aimée (coords.) (2006) *Políticas de comunicación social y desarrollo regional en América Latina*, Volumen II. Universidad Autónoma de la Ciudad de México y Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación, México, pp. 217-258.

GALLINO, Luciano (1995) *Diccionario de sociología*. México, Siglo XXI Editores.

GEERTZ, Clifford (1987) *La interpretación de la cultura*. México, Gedisa.

GIDDENS, Anthony (1993) *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.

GIMÉNEZ, Gilberto (2000) «Materiales para una teoría de las identidades sociales», en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.) *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México, Colef Plaza y Valdés, pp. 45-78.

GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1997) «La evolución del concepto de etnografía», en Aguirre Baztán, Ángel (Ed.) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega.

GONZÁLEZ, Jorge A. (1987) «Los frentes culturales: culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida», en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época I, Núm. 3. México, Universidad de Colima, pp. 5-44.

_____ (1997) «Un (complejo) trompo al'uña. Frentes culturales y sistemas autopoieticos (incursión reflexiva a la frontera)», ponencia presentada en el *Seminario Teoría de la Frontera*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez,

Chihuahua (México). En línea, disponible en <<http://www.reocities.com/CollegePark/Den/9433/jovenes/texto1.htm>>

GRAMSCI, Antonio (2001) *Cuadernos de la cárcel* (Edición crítica completa a cargo de Valentino Gerratana). México, Ediciones ERA, Universidad Autónoma de Puebla.

LOZANO, Jorge (1995) «La semiósfera y la teoría de la cultura», en *Revista de Occidente*, No.145-146, España, Fundación José Ortega y Gasset, julio-agosto. s/p. Documento en línea, disponible en <<http://www.ucm.es/OTROS/especulo/numero8/lozano.htm>>

_____ (1999) «Cultura y explosión en la obra de Iuri M. Lotman», en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Núm. 11, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. En línea, disponible en <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero11/lotman2.html>>

MAFFESOLI, Michel (2002) «Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones», en Chichu, Aquiles (coord.), *Sociología de la identidad*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 223-242.

MEYER, M. (1994) «Developing transcultural competence: Case studies of advanced language learners», en F. Genesee, *Educating Second Language Children: The whole child, the whole curriculum, the whole community*. Nueva York, Cambridge University Press, pp.159-182.

MORENO, Arnoldo (2008) «¿Son las ciencias de la comunicación esencialmente incompletas?», en *La Flecha. Tu diario de ciencia y tecnología*. En línea, disponible en <<http://www.laflecha.net/canales/ciencia/articulos/son-las-ciencias-de-la-comunicacion-esencialmente-incompletas>>

NASH, Mary; Marre, Diana (eds.) (2001) *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

RICOEUR, Paul (1996) *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI Editores.

RIZO, Marta (2006) *Comunicación interpersonal*, Colección Cuadernos de Comunicación y Cultura Núm. 2, Biblioteca del estudiante. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

_____ y ROMEU, Vivian (2006) «Culturay comunicación intercultural. Aproximaciones conceptuales», en dossier «Comunicação e estudos culturais» de *E-Compos*, Revista de la Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação-Compôs, Brasil, Octubre de 2006. En línea, disponible en <http://www.compos.org.br/e-compos/adm/documentos/ecompos06_agosto2006_rizo_romeu.pdf>

_____ y ROMEU, Vivian (2006) «Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural», en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, Vol. XII, Núm. 24, Diciembre 2006. Programa Cultura. México, Universidad de Colima, pp. 35-54.

RODRIGO Alsina, Miquel (1997) «Elementos para una comunicación intercultural», en *Revista Cidobd' Afers Internacionals*, Núm. 36, mayo 1997. Fundación CIDOB, Barcelona. En línea, disponible en <http://www.bantaba.ehu.es/sociedad/files/view/Elementos_para_una_comunicacion_intercultural.pdf?revision_id=62839&package_id=33823>

SCHÜTZ, Alfred (1972) *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires, Paidós.

_____ (1979) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

_____ (1993) *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona, Paidós.

TAJFEL, Henri (1982) «Social Psychology of Intergroup Relations», en *Annual Review of Psychology*, Palo Alto, California, pp. 1-39.

TRIANDIS, Harry (1977) «Subjective Culture and Interpersonal Relations Across Cultures», en L. Loeb-Adler (ed.), *Issues in Cross-Cultural Research*, Annals of the New York Academy of Sciences, Nueva York, pp. 418-434.

VIZER, Eduardo (2005) «Aportes a una teoría social de la comunicación», en revista *Intexto*, Núm. 12, 2005, UFRGS, Brasil. En línea, disponible en <<http://www.intexto.ufrgs.br/n12/a-n12a1.htm>>

VON SPRECHER, Roberto; BOITO, María Eugenia (2010) *Comunicación y trabajo social*. Córdoba, Brujas.

WATZLAWICK, Paul (*et al.*) (1971) *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo,

WEST, R.; TURNER, L. H. (2005) *Teoría de la comunicación. Análisis y aplicación*. Madrid, McGraw Hill.

WINKIN, Yves (coord.) (1982) *La nueva comunicación*. Barcelona, Kairós.

**PANORAMA TEÓRICO-METODOLÓGICO EN
LA INVESTIGACIÓN SOBRE COMUNICACIÓN
INTERCULTURAL**

VIVIAN ROMEU ALDAYA

1. APUNTES PRELIMINARES PARA COMPRENDER LA GENEALOGÍA TEÓRICO-METODOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN EN COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

La comunicación intercultural surge como preocupación académica entre los años 60-70 del siglo XX y su surgimiento se vincula a tres fenómenos históricos: el primero referido a la expansión comercial y financiera de Estados Unidos en Europa y Asia después de la Segunda Guerra Mundial, aunado a la posterior expansión comercial de China, Corea y Japón en Occidente; el segundo, al desplazamiento del centro de control político por parte de Estados Unidos en la región latinoamericana por el control cultural y económico; y el tercero, la globalización. Estos factores imponen la necesidad de hacer eficiente la comunicación entre sujetos de matrices culturales distintas, lo que hace que la comunicación intercultural nazca como un área de estudio mayormente aplicada, es decir, tendiente a la resolución de problemas relacionados con la comunicación entre sujetos de diferentes culturas.

Lo anterior no es un hecho menor pues ofrece una idea de cómo se ha respondido a la pregunta sobre el para qué de la comunicación intercultural. Ello explica, por ejemplo, el cúmulo de investigaciones empíricas

y la escasez de desarrollo teórico al respecto. La orientación de la comunicación intercultural en términos de «capacitación» para el desarrollo de habilidades comunicativas, aunado a su aplicación al ámbito de la gestión empresarial, ha incidido en la investigación en torno al análisis de los factores que influyen en el surgimiento de los conflictos comunicativos derivados del choque cultural.

Ello señala a la reducción (o más bien, el intento de reducción) de las fallas en la comunicación entre sujetos de diferentes culturas como el objetivo práctico de la comunicación intercultural, y al despliegue y desarrollo de habilidades comunicativas su solución. Es así que la tarea de la comunicación intercultural se concreta en hacer eficaz un encuentro comunicativo por medio de la reducción del nivel de conflictos entre hablantes con diferentes matrices culturales.

No obstante, creemos que aunque el desarrollo de destrezas y habilidades pueda ayudar, y de hecho ayuda en esta labor, una reducción eficaz de los conflictos sólo puede ser posible si lo anterior se inserta al interior de un proceso de transformación de la concepción del mundo de los sujetos y los grupos sociales y culturales, que debe abarcar necesariamente desde la esfera educativa hasta la jurídica y la política. No es despreciable el hecho de que los conflictos que analiza la comunicación intercultural abarcan desde conflictos propios de la diferencia lingüística hasta aquellos que tienen su origen en el patrón de pensamiento con que analizamos la información proveniente de la realidad y la concepción de la vida de los sujetos. Se sabe que tanto el lenguaje como el pensamiento funcionan como concepciones cognitivas de carácter interpretativo, por lo que guardan una estrecha relación con la configuración de las relaciones culturales, sociales e interpersonales donde tienen lugar precisamente las interacciones comunicativas interculturales.

Para una mejor comprensión de lo anterior, hemos de referir las acotaciones que sobre la comunicación intercultural ofrecen Meyer (1994) y Chen y Starosa

(1996) en torno a la reducción de los riesgos del conflicto provocado por las diferencias culturales. Según Meyer (1994), la comunicación intercultural precisa del despliegue de competencias interculturales que son formas adecuadas y flexibles ante acciones o significados puestos en marcha por sujetos de grupos culturales distintos. Dichas competencias, como las definen Chen y Starosa (1996) no son más que habilidades para negociar los significados culturales y actuar eficazmente en términos comunicativos, lo anterior nos indica claramente que la tarea de la comunicación intercultural es el logro de la eficacia comunicativa, o lo que es lo mismo la reducción del riesgo de malentendidos o conflictos derivados de una mala comprensión o inadecuada interpretación por parte de los sujetos hablantes.

En el mismo sentido, Miquel Rodrigo (1999) afirma que la competencia intercultural apunta al establecimiento de un grado de comprensión aceptable para los interlocutores dependiendo del funcionamiento y mantenimiento de la comunicación. Pero dicho grado de aceptabilidad, indica el autor, se soporta en la disposición que despliegan a la hora de interactuar más que en la habilidad de los sujetos.

Como se podrá notar, todo lo anterior plantea un escenario natural para la investigación sobre comunicación intercultural, y ese escenario es el fenómeno de la migración, de conjunto con el peso que tiene en la conformación de las sociedades multiculturales. Así, el enfoque de los estudios sobre la comunicación intercultural centrados en el choque cultural derivado de la diferencia entre culturas, lo hemos denominado enfoque macro sobre la diferencia cultural ya que toma como referencia a la cultura desde una perspectiva macro, es decir, delimitada por el territorio, la lengua, la historia y las costumbres.

Sin contraponerse a ella, pero en una dirección epistémica diferente, el enfoque micro entiende la diferencia cultural en torno a la diferencia social dentro de un mismo espacio-tiempo cultural, apuntando la

configuración de campos culturales alrededor de nodos discursivos y de acción individual y colectiva que dan lugar a una praxis socio-histórica concreta a través de la cual afirman su existencia y participación diversos agentes sociales. En este último lugar, se halla la propuesta del antropólogo argentino Alejandro Grimson (2004), misma que nos permite abordar el estudio de la comunicación intercultural, e incluso su investigación desde una perspectiva diferente al tradicional tema migratorio.

El planteamiento de Grimson se articula alrededor de cinco aspectos clave que son: la manera en que concibe lo intercultural, la relación entre lo intercultural y la comunicación, su concepto de campos de interlocución, la relación divorciada que establece entre cultura e identidad, y la propuesta de investigación con la que propone abordar los campos analíticos de la comunicación intercultural.

Grimson parte de que la comunicación intercultural es asimétrica y diferenciada ya que se halla estrechamente relacionada con las experiencias históricas y las diversas rutinas de vida de los seres humanos, más allá de su nacionalidad u origen cultural. Así visto, lo intercultural se registra para este autor en una situación de contraste (Grimson, 2004: 57) donde se resaltan las diferencias ya sean culturales, raciales, de género, de clase u otras que van a constituir justamente el eje de asimetría bajo el cual un sujeto interpela a otro.

Lo anterior hace que para el investigador argentino los objetos de estudio de la comunicación intercultural no se ubiquen necesariamente en los ámbitos de las diferencias de nacionalidades, ni siquiera dentro del campo de las diferencias culturales *per se*, sino más bien a situaciones donde se verifica un contraste específico a partir de la interacción entre sujetos con experiencias históricas distintas y relatos de vida diferentes.

Quizá por su condición de latino, la perspectiva de Grimson se aleja de las concepciones que ubican a la migración y la diferencia cultural como objetos de análisis de la interculturalidad y la comunicación intercultural, para

situarse en el marco de un enfoque mucho más histórico y social, que si bien parte de la diferencia cultural, no lo hace a través del conjunto de características de corte antropológico que normalmente los teóricos definen como identidad cultural, sino de las relaciones histórico-sociales entre diferentes culturas, e incluso las relaciones histórico-sociales gestadas entre los diferentes grupos al interior de una misma cultura que es lo que en nuestra opinión resulta sumamente rescatable.

Al decir de Grimson, la problemática de la comunicación intercultural se sitúa en lo que él denomina «campos de interlocución» (Grimson, 2004: 41), es decir, especie de marco interpretativo donde ciertos modos de identificación son posibles y otros quedan excluidos; en ese sentido, un campo de interlocución es, en primera instancia, un campo de poder simbólico en el que se distribuye desigual y asimétricamente el sentido, así como la posibilidad de cuestionarlo y transformarlo, pero al mismo tiempo el campo de interlocución también constituye el marco de sentido que, en particular, establece los modos de relación de una cultura con otra, de un grupo social con otro, de un género-sexo con otro. En resumen: el marco de interlocución es una especie de rasero simbólico que define no sólo los sentidos de la identidad y la alteridad, sino la estructura de las relaciones entre los grupos humanos.

Si tenemos en cuenta que para Grimson la comunicación intercultural comprende el contacto e interacción entre olores, sabores, sonidos, palabras, colores, corporalidades, espacialidades (Grimson, 2004: 56), así como los sentidos más o menos fijos, intersubjetivos, que una cultura y/o grupo social tiene con respecto a otro, a pesar de los rasgos homogéneos de una cultura que en sus palabras constituyen más «un instrumento de legitimación del estado que una realidad verificable» (Grimson, 2004: 26), es lógico afirmar junto con el autor que la cultura misma está plagada de diferencias.

Así, en el marco de relaciones sociales localizadas, las identificaciones culturales referidas a la nación, al género, a la raza, a la etnia, a la clase social, etcétera, obedecen a contextos de interacción concretos que permiten articular parámetros de percepción de diferencias que llevan a definir a las relaciones sociales al interior de la comunicación intercultural a partir de modalidades clasificatorias excluyentes del tipo «nosotros» vs «ellos» sin tener que recurrir necesariamente a un nosotros pretendidamente homogéneo en términos culturales.

Las identificaciones que hacemos del *Otro* siempre son el resultado de sedimentaciones simbólicas que tienen lugar durante los procesos de socialización. Es ahí donde se asientan los parámetros y criterios para generar interlocución que forman parte además de un perenne proceso de construcción y reconstrucción de los significados históricos y culturales sobre la diferencia. Por eso se encuentra estrechamente vinculado con las relaciones de poder.

Para el análisis de situaciones comunicativas interculturales Grimson propone una tipología de campos analíticos a partir de dos criterios básicos: el tipo de comunicación (cara a cara o mediada), y la escena comunicativa (dentro del espacio de un mismo grupo sociocultural, o con otros grupos sociales y culturales). Del cruzamiento entre estas dimensiones podemos extraer cuatro tipos ideales de ámbitos analíticos que son: los de comunicación directa intra e intercultural, y los de comunicación indirecta o tecnológicamente mediatizada al interior de una misma formación sociocultural o con diferentes grupos y culturas.

El valor de esta propuesta analítica y de investigación reside en su funcionalidad para abordar la explicación y comprensión de los conflictos y malentendidos en una interacción intercultural, así como los procesos de reafirmación e invención de las identificaciones dentro del campo intra e intercultural; de ahí que el entrelazamiento de estos cuatro ámbitos en la vida cotidiana haga imposible la desvinculación entre uno y otro en tanto

forman parte de la complejidad real de dichas prácticas en los procesos sociales que las gestan.

Pero el legado de Grimson no se reduce a su propuesta analítica; este autor ha trabajado también con la diferencia entre los conceptos de información compartida e información comprendida, lo que plantea todo un reto a la hora de pensar analítica y reflexivamente a la comunicación intercultural. Su reflexión ancla una condición insoslayable para la comprensión del Otro al referir a la información compartida como aquella información cuyos referentes y/o referencias permiten poner en juego el entendimiento común, mientras que la información comprendida es aquella que implica comprender al otro en su diferencia, en su especificidad (Grimson, 2004).

Como se puede ver, la propuesta de Grimson pone en evidencia dos formas de abordar la interculturalidad como tema de reflexión e investigación teórica, y la comunicación intercultural como parte ineludible de ella. Se trata de centrar la relación entre interculturalidad y comunicación a partir de la diferencia comprendida como conflicto, o a partir de la diferencia comprendida como acercamiento.

De manera más concreta y detallada, a continuación abordaremos una reflexión sobre ambas posturas, y el tratamiento teórico, conceptual y metodológico que articulan de la mano de los autores que las han trabajado.

2. POSTURAS Y ABORDAJES EN LA INVESTIGACIÓN DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL. UN BREVE ACERCAMIENTO

Como ya comentamos con anterioridad, amén de estas referencias generales que hemos esbozado sobre la investigación en comunicación intercultural, a nuestro juicio, podemos situar el panorama investigativo actual en materia de comunicación intercultural en dos escenarios claramente diferenciados.

El primer escenario está enfocado en la diferencia cultural como factor obstaculizador de la comunicación, del cual a su vez, se desprenden dos perspectivas de trabajo: aquella que entiende a la cultura desde el punto de vista simbólico-antropológico, es decir, que ve a la cultura como conglomerado macro de sentidos culturales que demarcan simbólica y hasta geográficamente zonas de identidad claramente territorializadas, y aquella que toma a la cultura desde una dimensión más micro, es decir, en función de conjuntos de rasgos definitorios de un grupo y estrechamente vinculados con las relaciones de poder que se establecen entre ellos.

Desde la primera perspectiva de trabajo, como se podrá apreciar, el concepto de cultura aparece asociado al de identidad cultural y al de etnicidad, por lo que los temas a investigar se hallan circunscritos mayormente a los conflictos culturales derivados de los procesos migratorios, los procesos de adaptación de los migrantes, y los conflictos interculturales provocados por una persistente situación multicultural, como lo es el caso específico de las naciones multiculturales. De esa manera, el concepto de diferencia adquiere un sentido de marginación cultural y social.

La segunda perspectiva, en cambio, se enfoca en la problematización misma de los conceptos de cultura y de identidad cultural, en tanto resultan estrechos para explicar la heterogeneidad o diversidad cultural en contraposición a la pretendida homogeneidad cultural que conceptos como los anteriores recrean. Desde este ámbito de trabajo, resulta pertinente hablar de rasgos culturales a lo Grimson o de representaciones sociales (Moscovici, 2001) más que de cultura en términos clásicos de forma que este abordaje posibilita la problematización del concepto de cultura en términos de su relación con lo social.

Este enfoque en torno de la inserción de la cultura en lo social permite hablar de lo sociocultural como lugar de despliegue de los diferentes universos de sentido o modos de significación e interlocución (Grimson, 2004:

41) propios de un grupo social y no necesariamente étnico. Por ello, la categoría de análisis que provee la homogeneidad simbólica en el grupo se halla demarcada por la representación que los sujetos hacen de su círculo de pertenencia (Giménez, 2000) en tanto nociones que hacen oponer simbólicamente a un grupo con respecto a otro.

Los temas a tratar mediante este enfoque son aquellos relacionados con el conflicto de género, el conflicto religioso, el conflicto de clases, el conflicto urbano-rural, el conflicto de preferencia sexual, el racismo, etcétera, a través de los cuales, como puede verse fácilmente, el concepto de diferencia cultural se desterritorializa y adquiere un carácter simbólico que, por estar inscrito siempre en el ámbito de lo histórico-social, resulta muy vinculado a los procesos de construcción de creencias, imaginarios sociales e identidades intersubjetivas.

A diferencia del primero, el segundo escenario de la investigación en comunicación intercultural se halla enfocado en la diferencia cultural como factor favorecedor de la comunicación y aunque parte de la relación de conflicto, se posiciona en el no conflicto.

Aquí, como se podrá notar, el concepto de diferencia adquiere carácter dialógico, y las perspectivas de estudio e investigación están centradas en el desarrollo de destrezas y habilidades comunicativas que permita a individuos y grupos el despliegue de competencias comunicativas interculturales (lo que a su vez implica un ámbito de trabajo esencialmente metodológico centrado en los procesos de intervención para mejorar o transformar problemas vinculados a deficiencias comunicativas en situaciones de interculturalidad).

No obstante lo anterior, otra perspectiva a desarrollar desde este segundo escenario es la que se ocupa de la reflexión en torno a la relación dialógica entre la diferencia y la semejanza, o lo que viene a ser su conceptualización más filosófica entre lo diverso y lo mismo, la otredad, la alteridad, la mismidad. Esta temática de estudio, si bien ha sido hasta el momento más propia de la reflexión

que de la investigación empírica, atraviesa sin duda todos las perspectivas anteriores, y aunque sus ámbitos de reflexión provienen hasta el momento del quehacer filosófico, sobre todo de la filosofía de la cultura y la hermenéutica, creemos que estudios relacionados con la teleología y ontología de la comunicación pueden hacer una gran contribución a este campo.

Como se puede apreciar, el campo de estudio e investigación en comunicación intercultural encuentra en ambos escenarios retos y alternativas de trabajo que trazan el camino a futuros abordajes, más allá de los acercamientos tradicionales. En los apartados que siguen, además de dar cuenta de algunos de los enfoques teóricos característicos de ambos escenarios, realizaremos un abordaje crítico que permita ofrecer al lector perspectivas de análisis diferentes.

LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL Y EL ABORDAJE DE LA PROBLEMÁTICA DEL MIGRANTE. DOS TEORÍAS TIPOS

Teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre

La teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre (1993) ha sido desarrollada por William Gudykunst y es el resultado de la ampliación de la Teoría de la Reducción de la Incertidumbre que el propio autor creó en 1988. Dicha teoría se enfoca en señalar a la ansiedad y la incertidumbre como aspectos obstaculizadores principales en la consecución de una comunicación intercultural eficaz y efectiva, de manera tal que el buen manejo de estos elementos se instaura como la vía de solución de dicho conflicto.

Es importante señalar que, de manera general, el autor no presupone que la regulación de estos elementos, propios de toda comunicación en situaciones de interculturalidad, conlleve a una interacción comunicativa totalmente controlada y sin ambigüedades, es decir, a una comunicación perfecta, sino más bien se refiere

a la implementación de un intercambio comunicativo efectivo y eficaz en términos de su concepción y posterior desarrollo.

Gudykunst parte de concebir al proceso básico de la comunicación como inherente a todos los seres humanos, pero otorga a la cultura un papel preponderante en el establecimiento de las reglas para interpretar el contenido de la comunicación (Gudykunst, 1993), lo que permite entrever el supuesto de que la comunicación humana se halla influida por la cultura a la que pertenecemos y por los factores estructurales, situacionales, ambientales y de pertenencia a un grupo social determinado (Gudykunst, 1993: 35). Es así que para el autor, la realidad es un producto cultural construido históricamente según las reglas concretas de interpretación que esa misma cultura ha erigido y por medio de las cuales se define y distingue de las demás culturas.

La comunicación, entonces, entendida como un producto cultural, en tanto inscrito en la cultura, no está exenta de las reglas de interpretación culturales donde se gesta, por lo que para Gudykunst la comunicación es un proceso donde entran en juego tanto las capacidades innatas de los humanos como el intercambio de información o contenidos (significados, valores, interpretaciones) sobre la realidad, incluyendo —insistimos— la realidad de nuestra existencia como sujetos individuales y colectivos.

Otra de las premisas en las que se funda la teoría de Gudykunst es en el Interaccionismo Simbólico¹³ ya que el autor parte de que en situaciones de interculturalidad los sujetos actúan en función de los significados que atribuyen a una situación interactiva concreta, afirmación que hunde sus raíces en las premisas básicas del Interaccionismo Simbólico planteadas por Blumer (1969), a saber: que los seres humanos actúan en relación a los objetos del mundo físico y a otros seres con los

¹³ Enfoque teórico y metodológico de la Sociología fenomenológica, fundado por Herbert Blumer (1969), que se resume dentro del marco de las ciencias interpretativas. También es concebida como una teoría psicológica y social que aborda el proceso de creación y asignación de significados al mundo vivido del sujeto y/o actor.

que establecen relaciones a partir de los significados que éstos tienen para ellos durante la interacción; que los procesos de comunicación, al darse por medio del lenguaje y otros símbolos tienen propiedades simbólicas; que cuando nos comunicamos producimos símbolos significativos, y que la permanencia y/o modificación de dichos significados simbólicos dependen de los procesos interpretativos en los que el sujeto-actor «selecciona, modera, suspende, reagrupa y transforma» (Blumer, 1969: 12) los significados en función de la situación concreta en la que se encuentra, construyendo a partir de ello y de ellos directrices de acción.

El Interaccionismo Simbólico le sirve a Gudykunst para afirmar que, como cada quien asigna significados a las cosas en función de la experiencia con ellas, los sujetos hablantes en una interacción comunicativa de tipo intercultural, al poseer experiencias culturales distintas, pueden asignar significados distintos a las cosas, lo que conlleva al malentendido.

Esto lo lleva a afirmar también que si bien los malentendidos son elementos presentes frecuentemente en cualquier proceso comunicativo, éstos se agudizan en comunicaciones gestadas en situaciones de interculturalidad debido a que los interactuantes al pertenecer a culturas diferentes pueden no compartir significados y valores sobre una misma realidad, generándose con ello altos índices de ansiedad e incertidumbre en los interlocutores, mismos que provocan rupturas en la comunicación.

Es necesario señalar, no obstante, que para Gudykunst la ansiedad y la incertidumbre son elementos presentes en toda comunicación y al mismo tiempo elementos necesarios para mantenerla; es decir, si todo de lo que se va a hablar en una comunicación se sabe de antemano (bajos niveles de incertidumbre), no hay motivación alguna para comunicarse. Lo mismo sucede si el mayor contenido de comunicación es desconocido (altos niveles de incertidumbre) porque se desmotiva. De ahí que el autor afirme que bajos y/o altos índices

de ansiedad e incertidumbre impiden llevar a cabo una comunicación efectiva.

Para desarrollar su teoría, Gudykunst parte de cinco conceptos básicos: el concepto de forastero, el concepto de ansiedad, el de incertidumbre, el de comunicación efectiva y el de conciencia.

Forastero, como bien indica su nombre, viene del latín *foras* que significa lo ajeno, es decir, lo que no pertenece a nuestro mundo, lo que está alejado de nosotros; así, el forastero, en una primera instancia, indica lo extraño, un «ellos» que se define como diferente con respecto de un grupo concebido como un «nosotros» y que resulta en ocasiones ser un intruso. Sin embargo, en la comunicación intercultural interpersonal, el forastero no es sólo alguien diferente o alguien que encarna y/o representa lo diferente, lo ajeno, sino que es un sujeto que forma parte, desde su diferencia, de una situación comunicativa intercultural concreta.

En este sentido, el forastero, al decir de Gudykunst, está cerca y está lejos; cerca porque es interlocutor de la comunicación intercultural gestada, y lejos porque pertenece a un grupo otro, al grupo del «ellos», o sea, de lo que no es el «nosotros». Esta reflexión conmina a Gudykunst a definir a los forasteros como personas que «están físicamente presentes y participan en una situación comunicativa, y al mismo tiempo, están fuera de ella porque son miembros de grupos diferentes» (Gudykunst, 1995: 10). Pero, nos preguntamos, ¿qué permite a un sujeto concebir a otro como forastero? La respuesta puede hallarse en los criterios de referencia de un sujeto que juzga a otro como extraño y ajeno; de ahí que sea importante establecer los criterios utilizados para la exclusión y/o inclusión, es decir, los criterios de pertenencia y diferenciación, o al menos ubicar los posibles factores que permiten hablar de unos y de otros.

A este respecto, Miquel Rodrigo (1999), en el abordaje que hace de la teoría de Gudykunst refiere que los criterios de inclusión y/o exclusión pueden darse en

función de la pertenencia a un barrio, por ejemplo, en relación con otro barrio; o de un pueblo respecto a otros pueblos, o de un continente con respecto a otro. Nosotros añadiríamos en función de lo anterior que el criterio de pertenencia es un aspecto relevante en la construcción de estos criterios distintivos entre unos sujetos y otros, pero consideramos que habría que abordar también el concepto de sentido de pertenencia, que es el conjunto de creencias, atributos simbólicos y valores que permite internalizar la pertenencia, más allá de su fundamento objetivo.

Lo anterior se halla estrechamente relacionado con el concepto de «representaciones sociales» que Abric (2001) recrea a partir del concepto primario de Moscovici. Según Abric, las representaciones sociales son un conjunto de ideas más o menos formadas y relacionadas entre sí que conforman el complejo simbólico-cultural de un grupo, de manera que dicho complejo pueda ser entendido como un universo simbólico de significación distintivo e identitario.

En ese sentido, hablar de forasteros nos ubica necesariamente en una posición histórico-referencial específica, pues si comprendemos que todos somos forasteros en potencia, es decir, que todos en alguna circunstancia podemos resultar ajenos a unos y a otros en algún momento, la figura del forastero se concibe desde un posicionamiento referencial concreto, cuyas coordenadas son relativas.

No obstante, la relatividad del criterio para definir al forastero, así como el carácter relacional de su figura, podemos afirmar que en la comunicación intercultural al menos un sujeto es concebido como forastero con respecto a otro, y esto provoca ciertamente, como plantea Gudykunst (1995:10) que dicha comunicación esté caracterizada por la presencia de incertidumbre y ansiedad, lo que se debe al hecho de que la interacción con el forastero, en tanto sujeto diferente y ajeno, se nos presenta como una interacción poco previsible, y en consecuencia difícil de controlar a futuro.

Lo anterior nos remite directamente a la manera en que Gudykunst concibe la incertidumbre como un fenómeno cognitivo que se halla vinculado a una reacción emocional: la ansiedad, misma que es entendida por el autor como una especie de desequilibrio emocional generalizado que causa tensión, incomodidad y preocupación en tanto se constituye como respuesta emotiva a situaciones en las que anticipamos cognitivamente consecuencias desagradables. Así entendida, la relación entre la incertidumbre y la ansiedad es clara: la ansiedad aparece cuando hay incertidumbre, y la incertidumbre se hace presente cuando se dificulta la previsión de los acontecimientos.

Para el caso de la comunicación intercultural, Gudykunst sostiene que la relación inicial con forasteros se caracteriza por la presencia de incertidumbre, es decir, por la presencia de elementos cognitivos que condicionan negativamente lo que un sujeto piensa sobre un forastero, ya que al no tener certezas sobre su identidad ni sobre sus comportamientos, actitudes y valores, se obstaculizan los referentes que gestan la identificación simpática y empática entre unos y otros.

No sobra insistir en el hecho de que la interacción comunicativa se construye sobre la base de predicciones que cada cultura construye a partir de estereotipos y/o información cultural acerca de ese *Otro* que nos es ajeno y diferente en tanto dichas predicciones son conjuntos de creencias sobre la identidad del otro que pueden tanto facilitar, como obstaculizar, las relaciones durante la interacción, porque son construcciones que se instauran en la memoria de sujetos y grupos como parte de su sentido común.

En consecuencia, la presencia de certezas en la comunicación entre sujetos que comparten un mismo universo referencial permite «economizar» positivamente el empleo de referentes comunicativos y gestar así un intercambio de significados eficiente entre un interlocutor y otro; en cambio, en situaciones comunicativas donde los sujetos no comparten el universo de sentidos, la ausencia

de certezas, entonces, como bien apunta Gudykunst, provoca respuestas emotivas ansiosas que generan en los sujetos incomodidad, tensión y preocupación.

Lo anterior, sin duda alguna, puede obstaculizar el clima de confianza necesaria para establecer relaciones comunicativas de intercambio efectivo de información y sentido entre los hablantes, lo que trae al mismo tiempo para la comunicación falta de interés, desmotivación y/o paralización de la misma, es decir, la ruptura.

A propósito de lo anterior es necesario señalar que para Gudykunst existen dos tipos de incertidumbre: la predictiva que predice actitudes, comportamientos, valores, y la explicativa que los explica. Ambas están estrechamente relacionadas ya que la incertidumbre predictiva se asienta sobre la incertidumbre explicativa que no es más que el conjunto de creencias, sentimientos y pensamientos que permiten explicar las conductas, actitudes y valores de los forasteros; de ahí que definamos que cualquier predicción se construye, a la manera de representaciones sobre el *Otro*, a partir de la información cultural pre-existente, misma que al formar parte del sentido común inscrito en una cultura o universo de sentido concreto, se torna incuestionable y funciona, en su inamovilidad, como patrón de referencia comparativo.

Como se puede ver, toda incertidumbre explicativa se manifiesta en una incertidumbre predictiva; mientras que toda incertidumbre predictiva obedece a una explicación o interpretación cultural concreta que da lugar a la incertidumbre explicativa; en consecuencia, ambas incertidumbres entran en crisis cuando en los hechos se constata su carácter ideológico e histórico-cultural, es decir, cuando al calor de una interacción concreta los hechos demuestran que lo que pensamos de un grupo cultural o social obedece a normas de sentido común que asumimos como parte de nuestra distinción identitaria, tanto en términos personales como sociales, culturales y generacionales.

Al respecto, es importante señalar que a mayor nivel de conocimiento e intimidad positiva entre los

interactuantes, mayores serán las posibilidades de disminuir los niveles de ansiedad e incertidumbre en tanto decrece no sólo el índice de los malentendidos, sino también la angustia de no saber quién es el Otro o cómo se comporta. Pero en la disminución de la ansiedad y la incertidumbre también juega un papel relevante la voluntad, el interés y el esfuerzo de los sujetos para mantener el intercambio comunicativo. Sólo a través de la capacidad y habilidad de los sujetos para sostener contacto con lo que es ajeno se podrán intercambiar conocimientos y experiencias que puedan contribuir a mantener relaciones y comunicaciones interculturales efectivas.

En ese sentido, el concepto de comunicación efectiva, que se halla estrechamente vinculado al concepto de conciencia, adquiere una fuerza vital en la teoría de Gudykunst.

Debido a que en la comunicación con forasteros (situaciones de interculturalidad) no existe similitud cultural entre los interactuantes, la presencia e impacto de los malentendidos es mayor que en situaciones de no interculturalidad. Por ello, cada interlocutor interpretará lo dicho por el otro a partir de un marco de referencia propio, lo que ocasionará «ruidos» en dicha comunicación. Dichos ruidos, sólo pueden ser solucionables a través de estrategias de negociación que deberán establecerse, según Gudykunst, a partir de la toma de conciencia sobre el hecho de que en la interacción comunicativa el resultado forma parte de un proceso de interpretación y construcción de sentido.

Dado lo anterior, no sobra acotar la necesidad de hacer consciente el condicionamiento cultural de la interpretación y el papel que juega ésta en el intercambio de información significativa durante la comunicación. El concepto de conciencia, así entendido, indica el papel que tiene en la fundación de una comunicación efectiva, misma que concibe como aquella en la que se llega a un grado aceptable de comprensión entre los interlocutores

de manera tal que sea posible el mutuo intercambio de mensajes y la creación de sentidos.

En términos de Gudykunst, para poder sostener entonces una comunicación intercultural efectiva y eficaz, se hace necesario reducir el grosor de la incidencia de los niveles de incertidumbre y ansiedad entre los interlocutores, mismo que se logra, en principio, a partir de la toma de conciencia acerca del carácter histórico-cultural (y en consecuencia relativo) de las interpretaciones que se construyen durante una interacción comunicativa dada.

Esta toma de conciencia implica, según Gudykunst, la creación de nuevas categorías de interpretación, es decir, de nuevas maneras de convertir lo problemático en no problemático. Para él, una forma de hacerlo es integrando lo desconocido o problemático en un conjunto simbólico conocido, lo cual no sólo atribuye un sentido concreto al problema, sino que también lo explica.

Pero para sostener una comunicación intercultural efectiva y eficaz con forasteros, nuestras categorías predictivas, interpretativas y explicativas se topan con la dificultad de tener que utilizar categorías interpretativas que no son propias de nuestra cultura, pues si utilizamos las nuestras corremos el riesgo de no estar aportando un sentido «correcto» a la situación concreta que se presenta. En consecuencia el autor señala la necesidad de hacer consciente la necesidad de transformar y/o crear nuestras categorías interpretativas, es decir, nuestras representaciones sobre el Otro y sobre nosotros mismos, aunque en ocasiones resulta bastante difícil disponerse a cambiar nuestras creencias y percepciones.

Como último paso Gudykunst señala la importancia de tomar conciencia del funcionamiento del proceso comunicativo, lo que implica también reconocer que los forasteros, en tanto interlocutores, interpretan nuestros mensajes de forma diferente a la nuestra y pueden estar (igual que nosotros) expuestos a situaciones donde predominen la incertidumbre y ansiedad.

Como se puede apreciar la propuesta del autor sobre la toma de conciencia deriva en una acción más que en el mero ejercicio reflexivo; tomar conciencia es despojarse del condicionamiento cultural presente en los procesos de atribución de sentido, por ello dicha toma de conciencia debe circunscribirse a tres ámbitos diferenciables: la necesidad de crear nuevas categorías interpretativas, la necesidad de generar disposición hacia la información nueva y el reconocimiento del forastero como un sujeto que también interpreta desde un marco referencial propio que puede «chocar», desde su perspectiva, con el nuestro.

Esto último tiende a reforzar la posición relativa de la figura del forastero, en el sentido de que todos podemos ser forasteros para alguien, así como el hecho de que la efectividad y eficacia del proceso comunicativo dependa de la acción consciente de todos los interlocutores involucrados. Esta acción que en resumidas cuentas obedece a la puesta en marcha de las competencias comunicativas necesarias para la comunicación intercultural.

Al respecto, para Gudykunst existen tres elementos que inciden en la activación o posesión de competencias comunicativas: la motivación, el conocimiento y la destreza (Gudykunst, 1993: 43). Sendos elementos son para el autor componentes de la conciencia; de ahí que los defina a partir de la necesidad consciente de su reconocimiento y activación.

Por motivación el autor entiende el deseo de comunicarnos de manera efectiva con los forasteros, pero más que un deseo la motivación apunta, según Gudykunst, hacia una necesidad. Entre las necesidades motivadoras de la comunicación se encuentran las siguientes:

- la necesidad de sentirnos seguros ya que conociendo lo desconocido adquirimos seguridad,
- la necesidad de poder predecir a futuro, que va estrechamente vinculada con la necesidad de evitar la ansiedad, en el entendido de que conociendo

lo desconocido podemos adelantar predicciones correctas sobre comportamientos que antes nos eran desconocidos y que en consecuencia nos provocaban tensiones desagradables.

- la necesidad de sentirnos parte de un grupo ya que conocer al otro es entrar en contacto con su mundo, y de cierta manera, formar parte de él.
- la necesidad de establecer un sentido común universal pues justo ello se convierte en la posibilidad que nos anima a interactuar con los otros a pesar de los obstáculos del idioma y la cultura.
- la necesidad de gratificaciones simbólicas, referida concretamente al placer de aprender del otro, y
- la necesidad de sostener nuestras identidades en tanto entrar en contacto con el otro afirma nuestra identidad personal, cultural y social.

En cuanto al conocimiento, Gudykunst define a la toma de conciencia sobre la necesidad de comunicarnos con eficacia. En ese sentido, el autor señala que el conocimiento como competencia ubica la disposición hacia la interpretación alternativa, es decir, hacia la fácil integración de información nueva, a la manera de un requisito para la comunicación intercultural efectiva. Según el autor, cuando interactuamos con un forastero ocupamos tres procesos cognitivos: el descriptivo, el interpretativo y el evaluativo. En el descriptivo, se describen los acontecimientos captados por nuestros sentidos sin atribuir un significado concreto a los mismos; en el interpretativo se relacionan los acontecimientos con el significado socialmente atribuible, y en la evaluación se gestan los juicios por medio de los que damos sentido a la interacción misma.

El propósito de separar estos procesos reside para Gudykunst en la importancia de señalar el hecho de que una misma descripción puede tener varias interpretaciones, es decir, que durante el proceso interpretativo, el significado construido a partir de la

descripción de un acontecimiento determinado puede variar en función del marco de referencia cultural de quien interprete. Esto nos lleva a abordar otra de las aristas de esta teoría, la de los niveles presentes en el proceso interpretativo, mismos que el autor relaciona con los tipos de incertidumbres antes expuestas.

El proceso interpretativo para Gudykunst pasa por tres niveles: el nivel de identificación que aborda desde una visión puramente lingüística (no emotiva), de manera que cuando el autor define a la identificación como primer paso del proceso interpretativo está pensando en el reconocimiento de semejanzas codiciales que activan ciertos códigos compartidos de desciframiento. Por eso propone entender a la interpretación como parte de un mecanismo consciente de actividad cognitiva que excluye la mera asociación simpatética.

El segundo nivel del proceso interpretativo consiste en la interpretación misma, es decir, en el producto simbólico resultante después de la atribución de sentido a las cosas y al discurso, proceso en el que interviene — no sobra señalar— tanto el significado estricto asociado al acontecimiento como la significación atribuida a partir de la información proveniente del contexto. En este sentido se moviliza el tercer nivel, el axiológico, ya que el empleo de la información del contexto en la interpretación impide desvincular dicha interpretación del sistema de valores que subyace a la misma, a la manera de acuerdo compartido.

En consecuencia con lo anterior, el autor plantea dos axiomas básicos para sostener comunicaciones eficaces. El primero se relaciona con la amplitud del conocimiento, es decir, con la mayor percepción que tengamos sobre el otro; mientras que el segundo tiene que ver con la influencia de la complejidad cognitiva en la aceptación de realidades contradictorias y/o alternativas. Ambos axiomas están encaminados a poner el énfasis en la mirada semejante, es decir, en la acentuación de las semejanzas más que en la exaltación de las diferencias. Por ello, para Gudykunst, poseer un mayor conocimiento

de las otras culturas ayudará a una comunicación efectiva, de la misma manera que el mayor conocimiento ayudará a poseer una visión amplia, diferenciada, compleja y poco estereotipada sobre el otro. Esta visión que rehúye de las simplificaciones y acepta a la realidad compleja y multidimensional en la que vivimos es justamente lo que el autor entiende como complejidad cognitiva.

Afirmando las semejanzas mediante el conocimiento y a través del contacto con forasteros, continúa el autor, disminuyen los niveles de ansiedad e incertidumbre predictiva. Pero como ya anunciamos con anterioridad, de la naturaleza del contacto también dependerá, y en estrecha vinculación con la experiencia vivida, el aumento o disminución de dichos niveles.

Todo lo anterior, no obstante, responde en última instancia a las destrezas y habilidades desplegadas por los interlocutores en la consecución de una comunicación eficaz ya que para Gudykunst las destrezas son habilidades que se despliegan para llevar a cabo la conducta apropiada que permita generar y mantener la eficacia comunicativa. Dichas habilidades pueden resumirse como sigue:

- Habilidad de crear nuevas categorías (nuevos marcos interpretativos para poder dar sentido correcto a las actitudes de los forasteros).
- Habilidad para tolerar la ambigüedad (capacidad de un sujeto para hacer frente con éxito a las situaciones en que gran parte de la información es desconocida).
- Habilidad de empatía (capacidad de un sujeto para participar emotivamente en una realidad que le es ajena).
- Habilidad para conseguir y usar información adecuada (capacidad de un sujeto para reconocer su ignorancia y buscar cognitivamente la vía para lograr la integración de información nueva).

- Habilidad para adaptar la conducta (capacidad de un sujeto para reducir los niveles de ansiedad e incertidumbre experimentada en situaciones cuyos referentes son ajenos).

Como puede notarse, Gudykunst, al hablar de destrezas o habilidades, se está refiriendo a la capacidad de adaptación de un sujeto ante la conducta desconocida del otro, de manera que con ella el sujeto sea capaz de explicarse adecuadamente las conductas de los forasteros, los sentidos que les dan a los objetos y a los discursos, y en consecuencia, que sea capaz también de predecir correctamente sus comportamientos en aras de disminuir los niveles de ansiedad e incertidumbre que el contacto intercultural pueda generar.

Es evidente que la teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre enfatiza, desde el campo epistemológico, su relación con la sociología fenomenológica. Desde el campo de la comunicación sus vínculos con los enfoques socioculturales en comunicación, y desde el campo de la comunicación intercultural su filiación con la corriente más propositiva de los estudios sobre interculturalidad. Por ello, esta teoría requiere de un tratamiento metodológico cualitativo en el sentido de que propone básicamente para su consecución, en términos amplios, el conocimiento sobre el otro.

Lo anterior nos indica que explicar un conflicto de comunicación intercultural a través de esta teoría, precisa de indagar en la biografía personal, social y cultural de los sujetos interactuantes, pues es mediante dicha indagación que el investigador estará en condiciones de conocer el tipo y contenido de la incertidumbre a las que se enfrenta un sujeto en su interacción con un forastero, en consecuencia podrá transformarla de manera efectiva.

Es así que consideramos a la teoría propuesta por Gudykunst por una parte, una teoría explicativa que intenta dar cuenta de lo que subyace bajo un conflicto de tipo intercultural cuando existe interacción con forasteros, y por la otra, una teoría que ofrece soluciones posibles para disminuir el grosor de dicho conflicto.

Por otro lado, Gudykunst, al partir de la idea de que la comunicación intercultural es ineficaz, minimiza de entrada el papel de la simpatía y la empatía en la comunicación, e incluso, minimiza el papel de los campos de interlocución de los que da cuenta Grimson, aun partiendo de la función orientadora que tienen las construcciones interpretativas de una cultura sobre otra.

Es evidente que dichas construcciones interpretativas, en tanto construcciones, obedecen a un criterio relacional que tiene que ver con la historia y con la situación concreta en la que se dan las relaciones entre una cultura y otra. Por lo que consideramos, más allá de la aseveración de la que parte Gudykunst, que los procesos de identificación pueden o no ser conflictivos y en consecuencia pueden o no obstaculizar la consecución de una comunicación efectiva con forasteros.

Es importante tener en cuenta que no toda comunicación con forasteros tiene que ser ineficaz necesariamente, aunque estamos de acuerdo con Gudykunst en que el sólo hecho de considerar forastero a un sujeto que pertenece a una cultura diferente contribuye a posicionar la interacción comunicativa sobre el eje de la identidad-alteridad, es decir, sobre el eje de contraste «nosotros vs ellos».

Lo anterior se debe básicamente a que la identidad del forastero, como todo producto de diferenciación, se construye desde posiciones simbólicas desiguales, lo que nos hace decir con Grimson (2004: 34) que no existe identidad fuera de las relaciones de poder. Es justo esto lo que no aparece suficientemente explicado en la teoría de Gudykunst, pues el autor en ningún momento cuestiona las posturas de poder en las interacciones comunicativas con forasteros, en la que el forastero —una vez que se le designe como tal— siempre se halla en desventaja.

Sin embargo, al no tener en cuenta esta desventaja estructural que ubica a los forasteros en posición desigual y minoritaria con respecto al resto de los interlocutores, Gudykunst olvida que son los forasteros precisamente los que están más conscientes de la necesidad de negociación

que del mantenimiento del conflicto, lo que coloca al conflicto intercultural en un plano de mayor complejidad analítica que en el ámbito interpersonal que es donde el autor sitúa su teoría.

Esa es la razón por la que creemos que con esta omisión Gudykunst mal concibe a la incertidumbre como detonador de incompreensión, ansiedad y conflicto, debido a que la incertidumbre de un forastero no puede compararse con la incertidumbre de un sujeto no forastero: el sujeto no forastero está y pertenece a su lugar, a lo conocido, mientras que el forastero está en un lugar diferente al que pertenece. Es comprensible hablar, en consecuencia, de que en el forastero la incertidumbre conlleve ansiedad, pero no tiene por qué suceder necesariamente igual cuando se trata de no forasteros, ya que éstos, al desconocer el sentido de los discursos, actitudes y comportamientos del otro, pueden optar por seguir desconociéndolos en tanto la ignorancia o desconocimiento no supone para ellos un conflicto comunicativo, en la medida en que pueda ser indiferente la necesidad misma de sostener una comunicación efectiva. Esta necesidad está regida, al menos en principio, por las relaciones de poder subyacentes en la misma interacción comunicativa que tenga lugar.

A pesar de lo anterior, el valor de la propuesta teórica de Gudykunst radica, a nuestro criterio, en tener en cuenta la incidencia de elementos metacognitivos y actitudinales en los procesos de adquisición y despliegue de competencia comunicativa ya que este concepto, salido de los enfoques estructuralistas en comunicación, ha aparecido tradicionalmente vinculado a la adecuada posesión de significados y mecanismos de ciframiento-desciframiento codicial.

Al trabajar con la dimensión pragmática de la construcción de sentidos en una cultura, Gudykunst da un paso adelante en hacer de estos elementos el ámbito de lo no consciente, aunque en la exposición de su teoría lo maneje como aspectos de la conciencia relacionados con el conocimiento y las destrezas.

Consideramos, a propósito de lo anterior, que la disposición a la interpretación alternativa —que es como el autor entiende los mecanismos conscientes de adquisición de conocimiento nuevo— puede ser entendida como una habilidad gestada a la luz de las normas de interpretación de un grupo, misma que cifra los elementos pertinentes que han sido elegidos como significativos en la fase descriptiva para luego atribuirle significados.

Lo anterior sin duda puede entenderse como una «toma de conciencia» en torno de una necesidad de aprendizaje de lo nuevo, por ello consideramos que Gudykunst yerra al desvincular el proceso descriptivo del interpretativo. Las prácticas y discursos que articulan la praxis social dan cuenta de cómo las construcciones sociales de los significados están ancladas indefectiblemente, en mayor o menor grado, a los modos de interpretación que una cultura, en su relación histórica y relacional con otra, se vincula con ella.

Bien dice Miquel Rodrigo (1999: 177) que observamos lo que culturalmente nos es significativo y dicha observación hace que, desde el momento mismo en que consideramos a una información como relevante, se estructure significativamente la apertura hacia la información nueva, o sea, que lo desconocido no se perciba como desechable, sino como información relevante que se desconoce.

Como se podrá apreciar, ello se contrapone con el hecho de que Gudykunst sólo concibe el nivel de identificación en el proceso interpretativo como parte de un mecanismo o estrategia de reconocimiento codicial, es decir, de un proceso de adquisición y posesión de competencias, en lugar de acudir a la identidad empática. Esto es justamente lo que propone como solución a través de sus axiomas para la comunicación efectiva ya que por una parte cifra su funcionamiento básico en el concepto de competencia (saber) y por la otra, reconoce el papel de la interpretación en los procesos de construcción de dicho conocimiento. A todas luces esta contradicción es insalvable.

Teoría de la adaptación transcultural

La teoría de la adaptación transcultural (1995) parte de las reflexiones derivadas de una serie de estudios empíricos con migrantes acerca de los mínimos elementos necesarios para sostener una comunicación efectiva, que desde los años setenta, su autora, Young Yun Kim ha venido realizando en Estados Unidos.

En términos generales, Kim sostiene que los migrantes, al entrar en contacto con una cultura ajena, pasan por procesos de adaptación de cuyos factores depende el grado de adaptación de estos sujetos a esa cultura nueva a la que se enfrentan. De ahí que su teoría en una primera instancia se enfoque en describir dicho proceso y, posteriormente, intente explicar el papel que juegan dichos factores en los procesos de adaptación transcultural de los migrantes.

Es importante señalar, no obstante, que esta teoría está basada fundamentalmente, en los encuentros interculturales interpersonales, pero aporta a los estudios sobre comunicación interpersonal una reflexión sobre la importancia de la comunicación mediática en la adquisición de competencias comunicativas interculturales.

Si tenemos en cuenta que la Teoría de la adaptación transcultural de Yun Kim retoma en gran parte la Teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre de Gudykunst, no es de extrañar que una de sus principales premisas se halla justamente alrededor de lo que para este autor significa comunicación intercultural como proceso de intercambio de información, donde se hallan presentes un buen número de malentendidos.

No obstante, la idea del malentendido es pensada por Kim de una manera más compleja, en tanto lo sitúa por un lado como «choque intercultural», y por el otro, como parte necesaria del proceso comunicativo con personas de diferentes culturas que se gesta al interior de un proceso

mayor: el proceso de adaptación del migrante a la cultura nueva que lo recibe.

En ese sentido, la premisa inicial de esta teoría se halla en que Kim asume al proceso de adaptación como un proceso de cambio en la experiencia vital de los individuos, mismo que se relaciona estrechamente con las transformaciones «naturales» del ser humano a lo largo de la vida, en tanto considera al desarrollo de la persona como un proceso de adaptación al entorno. En consecuencia con lo anterior, para Kim los humanos no pueden dejar de desarrollarse y la adaptación entonces no sería una opción electiva sino algo imprescindible para la sobrevivencia, algo inherente al individuo y en tal sentido también algo inacabado.

La segunda premisa alrededor de la cual se nuclea esta teoría surge de estimar que la adaptación al entorno social implica cambios que el individuo realiza de manera consciente o inconsciente en aras de su desarrollo como persona, sin alterar en demasía su coherencia como la unidad biológica y psicológica que es; pero esta adaptación, según Kim, se produce siempre mediante la comunicación, lo que nos conduce a entender los procesos comunicativos, junto con la autora, como procesos de interacción, es decir, como relación de intercambio entre sujetos.

Es justo lo anterior lo que da lugar a la tercera premisa de la que parte esta autora, a saber, la concepción de los procesos comunicativos como procesos de interacción, que es tomada a su vez por Kim del famoso axioma de Palo Alto «no es posible no comunicar». De esta manera que en una situación comunicativa dos sujetos no logran comprenderse, al menos se asegura la interacción entre ellos, lo que indica que la comunicación no sólo se da cuando existe entendimiento mutuo, sino y sobre todo, cuando existe interacción.

Por último, y relacionado a lo anteriormente dicho, otra de las premisas de la teoría de Kim se sostiene en su concepción sobre el proceso de adaptación, mismo que entiende como un fenómeno que afecta lo intrapersonal y

también lo interpersonal, en tanto estas dos dimensiones se hallan intrínsecamente relacionadas. En su opinión una persona que interpreta el mundo exterior de acuerdo a su bagaje interior emotivo y cognitivo es afectada simultáneamente por ese mismo mundo exterior en la medida en que éste incide en la modificación de su bagaje, creándose así una relación estrecha entre la mirada del sujeto (interpretación del mundo exterior) y las experiencias de vida (interacción del sujeto con el mundo exterior) que el individuo va teniendo durante su desarrollo como ser humano.

Para desarrollar su teoría de la adaptación transcultural Yun Kim parte de dos conceptos fundamentales: adaptación transcultural y forastero.

El concepto de forastero lo toma de Gudykunst, aunque en realidad lo hace a partir de una visión reformulada del mismo ya que mientras para Gudykunst el forastero se limita a ser aquel sujeto diferente, ajeno al otro y presente simultáneamente en una situación de comunicación intercultural concreta, para Kim el forastero es un migrante que cumple con tres condiciones perfectamente diferenciadas.

La primera condición es haber completado el proceso de su socialización primaria (Berger y Luckman, 1988)¹⁴ en una cultura y haberse desplazado posteriormente a otra diferente y no familiar. Debemos recordar que la socialización primaria es el proceso mediante el cual un sujeto se relaciona por primera vez con el mundo exterior, de manera tal que este mundo le es dado por otros. Ahí confluyen procesos de adquisición de conocimientos como el lenguaje, la identidad, lo que está aceptado y/o rechazado. Se da en la familia en una primera instancia, y en aquellas instituciones sociales y culturales con las que el individuo tiene un primer contacto. Durante el proceso de socialización primaria el individuo otorga valor y sentido a lo que le rodea a través de sus experiencias vividas, mismas que como ocurren

¹⁴ Los procesos de socialización primaria y secundaria han sido descritos ampliamente por Berger y Luckman en *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1988.

entre los 0 y los 5 años de edad fundamentalmente son experiencias guiadas, orientadas o supervisadas por sus mayores. Es importante destacar en este sentido que en dicho proceso de socialización no existe aún un sentido estricto del cuestionamiento sobre lo que le rodea, sino que se trata básicamente de procesos de adquisición de conocimiento a través de la imitación.

La segunda condición que debe cumplir un forastero para ser tal es la de estar condicionados, al menos mínimamente, por lo que Kim denomina «cultura de acogida», es decir, la cultura que recibe al migrante. Esta idea la hemos señalado en el apartado anterior cuando nos referimos a la relación de poder existente entre un forastero y un no forastero, relación que fue ignorada por Gudykunst, pero que Kim rescata en el entendido de que el forastero, al ser dependiente en alguna medida del entorno de acogida tiene que desarrollar estrategias de adaptación que le permitan satisfacer sus necesidades personales y sociales.

La tercera condición que se desprende justamente de lo que se ha señalado más arriba revela el hecho de que los forasteros están implicados en continuas y directas experiencias comunicativas con los nativos y el entorno, lo que los posiciona en situaciones «anormales» en tanto dependen de él para ello.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, no es difícil colegir que en la teoría de Kim, el papel de la adaptación como fenómeno de cambio es crucial. En ese sentido, el otro concepto que articula su teoría que es el de adaptación transcultural supone un «proceso de cambio a lo largo del tiempo que se produce en individuos que han completado su proceso de socialización primaria en una cultura y luego tienen un contacto de primera mano continuo y prolongado con una cultura nueva y desconocida» (Kim, 1988:37-38).

Para la autora, el proceso de adaptación transcultural se explica a partir de cuatro subconceptos que se hallan relacionados con los momentos por los que transita un

migrante para su adaptación a una cultura nueva. Estos momentos Kim los nombra: asimilación, aculturación, imitación y ajustamiento, e integración, y pueden entenderse como estadios procesales específicos cuya relación es jerárquica. Veamos.

El primer paso hacia la adaptación, según Kim, es la asimilación. La asimilación es un proceso mediante el cual un forastero acepta los principales elementos culturales de la sociedad receptora. A continuación, le sigue el proceso de aculturación que se define por la adquisición e incorporación de algunos de los elementos de la cultura receptora. Posteriormente, se da el proceso de imitación y ajustamiento donde se ubican las respuestas psicológicas de los forasteros ante los retos de la transculturación. Sólo en el cuarto y último estadio se despliegan los procesos de integración donde se verifica la participación social de los forasteros en la cultura receptora.

La propuesta de Kim se complejiza al comprender que esos momentos hay que leerlos en espiral y a estrecha conexión unos con otros, ya que la articulación entre ellos denota una relación de encadenamiento constante e inevitable, aunque siempre tomando como punto de partida la participación y/o la aceptación como una especie de momentos-fuente, en tanto se comportan como detonadores de todo proceso de adaptación.

Es precisamente por ello que podemos afirmar que para Kim, los migrantes durante su proceso de adaptación transcultural despliegan a su vez procesos de aprendizaje y desaprendizaje, entendidos los primeros como «aculturación» y los segundos como «deculturación». Dichos procesos surgen a partir de la necesidad de restablecer el equilibrio provocado por la ruptura de los puntos de vista de los individuos migrantes durante su adaptación a la cultura receptora. Dicha ruptura es concebida por la autora como un «choque cultural» que se da al momento de entablar una interacción comunicativa con los nativos de la cultura de acogida.

Según Kim, durante el proceso de restablecimiento del equilibrio comunicativo (homeóstasis),¹⁵ de manera inevitable se producen estados de incertidumbre y ansiedad; de ahí que plantee, junto con Gudykunst, la necesidad de manejar o gestionar los niveles de estos efectos cognitivos y emotivos. No obstante, a diferencia de Gudykunst, la autora sitúa dichas gestiones en el marco de un proceso de adaptación transcultural, cuyas fases ya hemos descrito con anterioridad.

Debemos recordar que para Gudykunst, las maneras de gestionar la ansiedad y la incertidumbre dependen de una serie de elementos que implican la toma de conciencia acerca de la necesidad de hacer de la comunicación una comunicación efectiva. Pero la propuesta de Kim se enfoca directamente en describir las fases del proceso de adaptación transcultural que, insistimos, está estrechamente relacionado con la necesidad de restablecer el equilibrio para salvaguardar al individuo de las perturbaciones que necesariamente plantea el fenómeno de la adaptación.

En ese sentido, cuando Kim se refiere a la asimilación como proceso de aceptación y/o incorporación de algunos elementos del entorno a la estructura cognitiva y emotiva interna del individuo migrante, plantea también al proceso de acomodación como parte inevitable de la asimilación. De esta manera, el individuo ofrece mediante la asimilación-acomodación ciertas respuestas a ese entorno que en alguna medida le va siendo menos ajeno en tanto le permiten desenvolverse, no sin altibajos, en la sociedad receptora.

Es obvio que dicho proceso supone transformaciones en los migrantes, al menos en el ámbito de lo funcional-operativo. De esa forma, al decir de Miquel Rodrigo (1999: 185), «los forasteros incrementan la sincronía entre sus respuestas internas y las demandas externas del entorno

¹⁵ Este concepto lo toma la autora de los postulados de los estudios empíricos de la Escuela de Palo Alto (EPA), ya que el concepto de homeostasis define la tendencia al equilibrio y la reorganización permanente de un sistema provocado por el desequilibrio causado por la adaptación.

de acogida», lo que redundará en su salud psicológica en tanto se halla vinculada de manera inevitable al desarrollo de su habilidad comunicativa.

Si tenemos en cuenta que el proceso de adaptación lleva consigo una serie de transformaciones para las cuales no siempre el sujeto migrante está preparado y dispuesto, resulta casi obvio comprender al proceso de adaptación como algo que muchas veces resulta doloroso y difícil de asumir por parte de los migrantes, lo que en ocasiones pueden conllevar a afectaciones psicológicas, y en consecuencia, a alteraciones de la comunicación.

Pero para Kim, esto no parece ser evidente. En su lugar, la autora propone la tesis de que durante el proceso de adaptación el forastero (migrante) desarrolla una especie de identidad intercultural emergente a través de la cual torna en poco rígida su identidad de origen haciendo emerger una identidad más híbrida y permeable, es decir, una identidad negociadora, contingente y flexible que se ofrece como condición para el intercambio efectivo entre diversas y diferentes construcciones de la realidad.

Para Kim, no obstante, esta identidad emergente de los forasteros no está desligada en su totalidad de la identidad cultural de origen ni asume completamente la identidad de la cultura receptora, por lo que se hace necesario indagar con mayor objetividad en los factores que inciden en dicho proceso y ayudar así a explicar el carácter relativo que adquiere el desarrollo del mismo en los diferentes sujetos.

Es en función de lo anterior que Kim propone conceptualizar la práctica comunicativa de los forasteros a partir de dos dimensiones básicas e interdependientes: la comunicación personal o simbolización privada, y la comunicación social o simbolización pública.

Por comunicación personal la autora entiende todas aquellas actividades mentales que opera el individuo en función de gestar respuestas a situaciones concretas, mientras que la comunicación social implica procesos de intersubjetivización de los significados, toda vez que

dos o más individuos forasteros interactúan con otro de manera consciente o inconsciente.

Siguiendo a la autora, la principal diferencia entre comunicación personal y comunicación social consiste, en el caso de la primera, en la activación de lo que ella ha denominado «competencia comunicativa autóctona», que hace referencia a la capacidad de los forasteros para recibir y procesar de manera efectiva la información de la sociedad receptora.

Se trata a todas luces de un proceso que tiene que llevar a cabo el individuo y abarca tres elementos: la competencia cognitiva, que hace referencia a la capacidad del sujeto para poseer o adquirir conocimiento sobre la cultura receptora (aquí podemos observar los puntos coincidentes con la teoría de Gudykunst), además del conocimiento del lenguaje; la competencia afectiva que se relaciona con la capacidad de respuesta emotiva de los forasteros y disposición de adaptación al entorno; y la competencia operacional que se define por la capacidad de actuar a través de las conductas tanto verbales como no verbales de los sujetos.

Es evidente que en la competencia comunicativa autóctona inciden disímiles factores como la personalidad del sujeto (enfocada hacia la predisposición que es la habilidad para abrirse hacia lo nuevo y diferente a través de la sensibilidad, la empatía y la tolerancia respecto a la ambigüedad, y hacia la fortaleza que apunta a la resistencia, a la persistencia y a la capacidad para implementar recursos y estrategias que permitan al forastero «absorber» los retos del choque cultural), su preparación mental, emocional, motivacional, cognitiva, etcétera, que conforman lo que Kim ha denominado «background cultural, racial y lingüístico».

Como puede observarse, el concepto de competencia comunicativa autóctona se resume como el «despliegue» de un conjunto de sentimientos, pensamientos y actitudes que define a un sujeto, una vez que éste ha adquirido la información por parte de la sociedad receptora, que le

permita responder de manera más o menos efectiva y eficiente a las demandas comunicativas del entorno.

Sin embargo, resulta bastante difícil soslayar que el ser humano, en tanto unidad bio-psicológica, no puede entenderse divorciado de los procesos de intersubjetividad gestados en lo social pues el sujeto mismo es parte de lo social, se inscribe en lo social, piensa y actúa desde, en y por lo social. En ese sentido, de la misma manera que podemos hablar de competencia comunicativa autóctona, debemos enfatizar también su relación con lo que Kim ha conceptualizado como «comunicación interpersonal autóctona».

Al respecto, hemos de señalar que para la autora la comunicación interpersonal autóctona, al igual que la comunicación de masas autóctona son actividades comunicativas que ocurren al interior de lo que ella ha concebido como comunicación social o simbolización pública. Esto indica que Kim realiza una separación teórica entre el pensamiento y la acción intrapersonal del sujeto y su pensamiento y acción públicos, lo que nos sitúa ante un modelo explicativo complejo que si bien interrelaciona ambas instancias, se ocupa de subrayar las diferencias entre ellas.

No obstante lo anterior, esta separación entre el ámbito público y el privado de las actividades comunicativas del sujeto lleva a Kim a hacer otra distinción, esta vez en la dimensión de la comunicación social, es decir, en torno a la comunicación interpersonal y la comunicación masiva.

Según la autora, la comunicación interpersonal autóctona ayuda a los forasteros a obtener referencias para validar sus propias conductas en situaciones de contacto con los nativos, de tal manera que dicho contacto propicia situaciones reales que permiten evaluar, desde un punto de vista más personalizado, si la actuación de los forasteros se adecua o desencaja respecto de las normas de conducta interpersonales de la cultura receptora.

En cuanto a la comunicación masiva autóctona Kim señala que es la que permite poner en marcha una especie de aprendizaje simulado de las relaciones interpersonales, suministrándoles a los forasteros información valiosa para orientar sus conductas interpersonales en situaciones de contacto intercultural real.

Como se puede notar, la comunicación de masas o mediada ofrece un escenario desprovisto de compromiso reactivo ya que el forastero, ante la información cultural procedente de los medios, no tiene la obligación de responder cara a cara a las exigencias del encuentro. De esa manera, los medios se erigen como una importante fuente de aprendizaje para los forasteros, aun y cuando —y precisamente gracias a ello también— la interacción y el intercambio sean prácticamente nulos.

En otro orden de cosas, la comunicación mediada ofrece también la posibilidad de establecer contacto con y acceder a la información sobre la cultura de origen de los forasteros, aunque éstos se hallen fuera de su territorio. Para Kim esto resulta un arma de doble filo para la consecución eficaz de la comunicación intercultural pues por una parte resulta un factor importante en el desarrollo de la fase inicial del proceso de adaptación ya que al no perder el contacto con la cultura de origen los forasteros no sólo sienten un apoyo emocional y social, sino que se construyen redes informativas que soportan la identidad cultural de origen; pero por otra, mantener la identidad cultural de los forasteros limita las oportunidades de éstos en su participación en la cultura receptora.

Sin embargo, Kim reconoce que la participación de los forasteros en las prácticas socioculturales de la sociedad receptora no depende solamente de ellos, sino también de las condiciones que ésta despliegue en su receptividad, a saber: el grado que el entorno resulte estructural y psicológicamente accesible y abierto a los forasteros (nos referimos tanto a la accesibilidad afectiva, social, lingüística, laboral hasta la jurídica), el grado de presión social para la adaptación (grado de exigencia del

entorno respecto a la adopción, por parte de los forasteros, de modelos normativos de la cultura receptora), y por último, el grado de influencia o fuerza que posea el grupo étnico de los forasteros en la sociedad receptora, en específico su número y la posición histórica, económica, cultural y simbólica que ocupa dentro de lo social.

A partir de ello y para operativizar su teoría, Kim propone un modelo de análisis basado en la observación y el estudio de cinco dimensiones: la dimensión de la competencia comunicativa autóctona, la dimensión de la comunicación interpersonal autóctona (relacionada con la comunicación de masas autóctona), la dimensión de la competencia interpersonal étnica (vinculada a la comunicación de masas étnica), la dimensión de las condiciones del entorno de acogida y la dimensión de la predisposición del forastero.

Estas cinco dimensiones plantean ámbitos precisos de análisis que ayudan a explicar y comprender el proceso de adaptación transcultural de manera relativa y diferenciada tanto a nivel étnico y/o cultural como a nivel personal. Asimismo, articulan la estructura del proceso de adaptación transcultural y dan cuenta de la manera en que el mismo se facilita u obstaculiza. No obstante es de señalar que este modelo no permite afirmar la conclusión o el completamiento de ningún proceso de adaptación debido no tanto a una insuficiencia metodológica, sino a lo ilimitado del proceso adaptativo en sí mismo, que es uno de los postulados altamente rescatables de esta teoría.

Otra de las aportaciones clave de esta teoría se halla a nuestro juicio en el énfasis que ha puesto la autora en la dimensión mediática de la adaptación transcultural y en su papel como factor influyente en la adquisición de conocimientos sobre la cultura receptora, aspecto éste que no aparece en la teoría de Gudykunst.

También es de señalar la relevancia del modelo analítico en la explicación de la diversidad de respuestas interculturales, incluso al interior de un mismo grupo étnico

en tanto en la importancia del modelo, la personalización que puede alcanzarse con él a través de las unidades o ámbitos de análisis que Kim propone.

Sin embargo, a pesar de la lucidez de la Teoría de la Adaptación Transcultural de Kim la misma presenta ciertos aspectos que en nuestra opinión deben ser revisados.

El primero se refiere al sentido que da la autora al concepto de identidad emergente, como ya comentamos es bastante riesgoso abordar el tema de la identidad como unidad homogénea definitoria de un sujeto, en tanto perteneciente a un grupo o subgrupo étnico, cultural, nacional y racial. Y es riesgoso porque la cultura es uno, pero no el único, de los ejes transversales que contribuyen a conformar la identidad personal de un sujeto que es, al final de cuentas, la que entra a jugar un papel relevante en la interacción comunicativa intercultural.

Consideramos que aunque esto ha sido pretendidamente resuelto por Kim a través de su modelo metodológico, es importante señalar el peligro que implica hablar de identidad cultural, en tanto puede prestarse tanto a generalizaciones, estereotipos y discriminaciones injustificadas como a pensamientos reivindicativos de corte romántico que tampoco colaboran con una mirada analítica objetiva.

En lugar de hablar de identidades culturales proponemos, junto con Grimson (2000) plantear la noción de rasgos característicos para definir a un grupo étnico, racial, social, político, cultural o nacional. En este sentido, la noción de rasgos nos ofrece un sentido más flexible a la hora de abordar este tópico, sin dudas prioritario en la comprensión de los factores incidentes en la comunicación intercultural.

Por otra parte, creemos que los migrantes no siempre desarrollan una identidad emergente con capacidad negociadora, ya que, como bien menciona la autora (Kim, 1995: 180), en la estructura del proceso de adaptación transcultural confluyen dos dimensiones

comunicativas interdependientes: la simbolización privada y la simbolización pública de los sujetos, y estas simbolizaciones pueden condicionar la construcción y configuración de dichas identidades no sólo de una manera más o menos permanente, sino, en concreto, de una manera contextual que es determinada por la situación pragmática concreta que decide, en última instancia, el tipo de simbolización que los individuos construyen y despliegan a través de sus interpretaciones, amén de la acción desplegada en consecuencia.

En ese sentido, nos parece que si bien el modelo analítico de Kim intenta solucionar esta fisura, su argumentación no resulta suficiente toda vez que parte de una «disposición» natural de los forasteros hacia la construcción de identidades emergentes que consideramos inexacta y errada. Nuestra apuesta más bien pasa por considerar en lugar de la identidad emergente, una identidad tendiente a generar estrategias a la manera en que Bourdieu (1990, 1997) entiende el concepto, es decir, en función de la interacción concreta de la que se trate, y no de la manera en que lo explica Kim como parte de una condición del forastero en relación a su posición desigual.

Lo anterior nos lleva incluso a problematizar también el concepto de competencia comunicativa autóctona, mismo que no queda bien explicado en la teoría de Kim, pues confunde el hecho de si se trata de una competencia que activa la simbolización privada o es el resultado de ella. Teóricamente, Kim define a este concepto como la capacidad del forastero de recibir y procesar información proveniente de la sociedad receptora, de manera tal que si éstos no desarrollan dicha competencia no están en condiciones de satisfacer sus necesidades emocionales, físicas y psicológicas.

Pero si bien consideramos que hablar de capacidad en lugar de habilidad tiende a reforzar la confusión señalada con anterioridad, en el entendido de que si la competencia es una capacidad que se desarrolla en el

contexto de acogida para hacer frente a las necesidades concretas del presente, dicha competencia ocurre durante el proceso de socialización secundaria que se vincula de manera particular con el proceso de adaptación al que los forasteros inevitablemente se someten. Nos preguntamos, entonces, ¿cómo puede explicarse que el desarrollo de una capacidad de competencia comunicativa en situaciones de interculturalidad —que no debemos olvidar que se configura mediante condiciones desiguales de negociación— tienda mayormente a construir identidades emergentes, es decir, negociadoras, flexibles, y no a construir estrategias comunicativas contingentes que permitan resolver satisfactoriamente las necesidades emotivas, físicas y psicológicas de los forasteros en los momentos concretos en que la interacción comunicativa intercultural se gesta?

La competencia comunicativa autóctona es, a nuestro entender, una habilidad que se desarrolla en el forastero de la mano, y a veces en franca oposición a los hábitos heredados de los modos de interlocución gestados por la cultura de origen y aprendidos por el sujeto durante los procesos de socialización primaria y secundaria; de ahí que consideremos que exista una especie de «freno» estructural inscrito en una lógica histórica-cultural que limita en ocasiones la gestación de identidades emergentes.

Dicho freno, en nuestra opinión, denuncia más que anuncia la adquisición de competencia comunicativa autóctona como punto de partida de la estructura del proceso de adaptación transcultural. En ese sentido, el despliegue de dichas habilidades o competencias sugerimos entenderlo como despliegue mayormente circunstancial y estratégico que se halla en permanente tensión con las simbolizaciones privadas que los forasteros construyen a priori en el marco de sus modos de interlocución gestados en la cultura de origen ya que éstos forman parte de la unidad biológica, psicológica y social-cultural que los constituye individualmente.

LOS ENFOQUES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL CENTRADOS EN EL DIÁLOGO

Como hemos visto, a la investigación en comunicación intercultural le huelga mucha vinculación con el concepto postmoderno de otredad que, más allá del reconocimiento del Otro, implica el reconocimiento del sí mismo, es decir, la conciencia de que la individualidad se conforma a partir de lo diferente. A continuación expondremos de manera breve los principales postulados de estos enfoques, así como los pensadores más relevantes en este campo en su relación con las relaciones y la comunicación intercultural.

Al entender al Ser desde un punto de vista ontológico, éste se revela como totalidad, es decir, como el todo inconsciente en el que habita la especie en su devenir natural. En dicha totalidad no hay conciencia de sí y tampoco conciencia de la existencia de los otros, de lo que se desprende la posibilidad de afirmar que el carácter ontológico del Ser afirma su existencia como uno más de lo mismo, donde no hay diferencia ni individualidad.

Es justo ahí, en esta ausencia de divisiones, donde subyace el fundamento de la diversidad, misma que implica al mismo tiempo —como dijera Ricoeur (1996) y Levinas (1999)— la relación entrañable y necesaria entre mismidad y alteridad que es lo que gesta la otredad.

Esa es la razón por la que podemos afirmar que la no conciencia sobre la individualidad no es sinónimo de ausencia de diversidad. El ser, lo perciba o no, está circunscrito a ser parte del todo, pero al mismo tiempo a tener que configurarse identitaria y subjetivamente ajeno a ese todo. La identidad individual aflora entonces desde la experiencia vital de un sujeto que se sabe desde ese momento separado del mundo indiviso al que creyó pertenecer por siempre; de ahí su extrañeza por lo diverso.

La conciencia del ser sobre la presencia de los otros y la relación distintiva entre ellos crea en el subconsciente la sensación de pérdida, o lo que en términos de Heidegger (1998) se entiende como arrojamiento o desamparo, por ello la individualidad del ser potencia su soledad. Pero curiosamente, como afirman más de uno de los teóricos del diálogo y la otredad, es a partir de esa sensación de soledad que el Ser, sin tener en cuenta las diferencias físicas y culturales que distinguen a un individuo de otro, se comprende como parte de un todo semejante, o lo que es lo mismo, se comprende como parte escindida de la totalidad.

Como se puede notar, todo lo anterior apunta a la naturaleza incompleta del Ser, aún y cuando dicha naturaleza no sea consciente para él. Si tenemos en cuenta que el individuo, después de la escisión primordial, se acostumbra y acomoda a su sí mismo de manera tal que todo lo que percibe fuera de su Yo queda confinado al ámbito de lo ajeno, nos podemos dar cuenta que precisamente es esa naturaleza limítrofe del Yo la que relega al Otro al ámbito de lo ajeno, mismo que no está de más comentar resulta un ámbito marcado por la extrañeza y la diferencia.

Dicho ámbito, no obstante, no es un espacio de construcción perceptual individual, sino colectivo ya que como afirma Rodríguez, la otredad también tiende puentes con el concepto de cultura (Rodríguez, 2001: 114), en tanto la distinción que en un inicio es gestada de forma natural por la diferencia, plantea simultáneamente el problema del Otro en escenarios de asimetría y desigualdad tanto natural como cultural.

Es así que la dinámica entre el Yo y el Otro que, insistimos, es también una dinámica esencial de la relación entre el Nosotros y el Ellos, revela una lógica de oposiciones entre culturas y también, como ya hemos referido con anterioridad, entre grupos al interior de una misma cultura. Como afirmara Lotman (1994: 126), cada cultura crea sus propios opositores con los que se hace visible la diferencia a pesar de las semejanzas.

Así, la lógica de oposición del Nosotros vs Ellos devuelve al Ser a la lógica individualizada de la construcción de su identidad, es decir, al proceso de construcción de su sí mismo y a la afirmación de su sentido de pertenencia más allá del sentido primigenio de existencia porque el Otro es siempre lo que no es el Yo, y el Ellos en consecuencia es lo que está fuera del endogrupo, del Nosotros, o lo que es lo mismo, del grupo de pertenencia; el Ellos nunca es como los Míos.

Pero mientras al Otro se le siente como extraño porque es diferente en un sentido distinto a la diferencia que separa a cada uno de los nuestros, la diferencia no puede ser ontológica porque estriba en la percepción del Yo lo que implica necesariamente una relación diferencial biunívoca entre la forma del Otro y su contenido. Por ello, cuando uno se plantea al Otro como un ajeno parte de pensarlo como des-conocido.

Partiendo de considerar que aquello que realmente se desconoce no se puede pensar, consideramos que lo des-conocido (entendiendo por tal aquello hacia lo que se impide u obstaculiza el conocimiento debido a factores de índole sociocultural) impide revelar la responsabilidad que tenemos los seres humanos en la concepción del Otro o de lo Otro, en tanto la percepción de lo des-conocido se ancla en la forma y contenido que lo diferente adquiere a partir de lo que conocemos o estamos acostumbrados a conocer. Dado lo anterior, lo des-conocido es, en el mejor de los casos, lo que ignoramos conscientemente, pero que no está exento de sentido en tanto la propia cosmovisión del Yo le impide en ocasiones conocerlo.

Como se puede notar, desde esta perspectiva del des-conocimiento puede fundarse una lógica del temor objetivada mediante prácticas de rechazo o represión al Otro, a través de las cuales se cancelan las vías para una comunicación armónica y equitativa. En ese sentido, la tarea de la comunicación intercultural debe plantearse desde un objetivo social que trasciende los reducidos marcos de la diferencia cultural para situarse en los predios del respeto y fomento a las diferencias

desde posiciones donde sea posible asumir un sentido de semejanza básico, primigenio que es hacia donde han apuntado históricamente las filosofías del diálogo y también hacia donde transitan algunos de los enfoques teóricos y metodológicos de los estudios y la reflexión teórica en comunicación intercultural. A continuación una breve descripción de los mismos.

Diálogo dialógico y el Tercer Ojo. Un breve bosquejo de la filosofía antropológica de Raimon Pannikar

Raimon Panikkar, pensador nacido en Barcelona, España, e hijo de inmigrante hindú, llega a pensar sobre la interculturalidad a partir de su actividad como sacerdote y filósofo, específicamente a través de su concepción de Dios y su relación con el todo, que él denomina la Realidad.

Para Panikkar, Dios está en todo, pero no se agota en el todo, pues lo trasciende. Opuesto a la visión monoteísta de Dios, Panikkar abre al mundo una concepción relacional de Dios que implica la relación indisoluble entre Dios, el hombre y el mundo. Su antropología tripartita, como él mismo la llama, sitúa a Dios en el centro de una realidad cosmoteándrica, que es una realidad relacional e infinita donde el todo integra a lo uno en lo otro. Así, el Otro, concepto fundamental de la interculturalidad dialógica, no permanece ajeno al Uno, sino más bien como parte indisociable de él.

Esta concepción de Panikkar se opone a la visión racionalista-historicista sobre la realidad que, según el filósofo, constituye una visión individualista y divorciada del conocimiento contemplativo o místico. A cambio, nos propone una concepción relacional de la realidad que construye un pensamiento relacional opuesto al pensamiento dialéctico del racionalismo que Occidente ha situado como conocimiento verdadero.

No es menos cierto que para Panikkar la razón no excluye al pluralismo ni viceversa, pero el pensamiento

relacional o pensar dialógico, como él lo denomina, permite ver y comprender la polaridad, que no la contradicción. Para este pensador, la contradicción es un fenómeno del pensamiento racional, que al basarse en la distinción como elemento de exclusión categorial impide la comprensión de la totalidad como realidad equívoca y compleja.

En este sentido, Panikkar propone el concepto de diálogo dialógico que no es más que un diálogo participativo, incluyente y comprometido con el Otro aunque sin convergencias finales necesarias; es decir, se trata de un diálogo del que se parte de manera conjunta sintiendo la problemática del Otro como propia, pero del que no tiene que salir necesariamente las mismas respuestas.

A este diálogo dialógico, según el autor, sólo es posible acceder a través de la experiencia humana concreta, que es además la única manera en que se puede percibir el fondo humano común que es la experiencia humana como humanidad. Esta experiencia humana como humanidad o fondo humano común constituye la esencia verdadera de la realidad que para Panikkar sólo consiste en la integración de las tres dimensiones de la realidad: lo material, lo humano y lo divino que conforma el Todo.

Así entendida, según el filósofo español, la esencia no puede ser lo distintivo tal y como pregona el pensamiento occidental, sino más bien el ser en la totalidad, en su integración. Equiparando a la esencia la verdad, el místico europeo insiste en que la única forma que existe de aproximarse a ella y comprenderla es a través de una forma de conciencia no racional que permite al ser humano «abrir» el tercer ojo, que para el autor es una especie de dimensión contemplativa del conocimiento que permite al ser «darse cuenta» de la existencia de la polaridad como existencia constitutiva de lo diferente. El Tercer Ojo es entonces una propuesta en la que lo diferente no resulta distinción, sino diversidad. Pluralidad, en síntesis: la existencia misma.

Como se puede notar, la filosofía que propone Panikkar no está vinculada solamente al amor a la sabiduría, sino más bien a su intrínseco contrario: la sabiduría del amor. Para el autor, el amor es sapiencia y de él hay que aprender.

Su sabiduría del amor implica la participación de la conciencia intuitiva, mística (no racional), en un ejercicio del pensamiento que aparece sujeto al pensamiento religioso. Este enfoque sobre el conocimiento y su relación indisoluble con el amor aparece en el pensamiento bíblico y la escolástica cristiana, pero es sustituido por la racionalidad moderna en el siglo XVII y dicha sustitución pervive hasta hoy en un dualismo que impide el despliegue del ser como ser integrado.

Es así que la propuesta de Panikkar pretende recuperar la concepción a-dual del ser y el pensamiento a través de comprender al pensamiento y al conocimiento con el amor. Parafraseando al autor, el pensamiento sobre el Otro no puede ser un pensamiento gestado a partir de la diferencia, sino justamente en la semejanza de la diversidad, en tanto entiende la diversidad como punto de partida de lo semejante, y a lo semejante como premisa infinita de lo diferente; de ahí que lo intercultural resulte, entonces, de un acercamiento a lo que siendo diferente es semejante, o sea, de un acercamiento a lo equívoco antes que a lo unívoco, que es donde se sitúa la existencia de lo cósmico, lo real.

Para comprender lo anterior es necesario conocer la manera en que Panikkar concibe la realidad. Veamos.

Primero se halla la realidad cósmica que constituye el elemento material o cosmos de la existencia, luego podemos encontrar la dimensión de la realidad humana que es la que activa la presencia de la conciencia (anthropos), y por último está la dimensión de la realidad divina que remite al abismo y la libertad (theos). Sendas dimensiones se hallan estrechamente relacionadas infinita y atemporalmente, y en su conjunto componen lo real. Quizá de la vinculación que el autor hace con la

Trinidad Cristiana, arguyendo a su favor la concepción de una relación indisoluble entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se desprenda el sentido del nombre que el filósofo ha dado a su concepción de la realidad: Trinidad Cosmoteándrica o Trinidad Radical.

En ese sentido, como se podrá colegir, pensar esta realidad trinitaria sólo es posible si se abraza un pensamiento relacional que concibe a la realidad como la relación entre estas tres dimensiones, misma en la que lo divino tiene un papel relevante, pero no único ni predominante. Para Panikkar no es posible pensar a Dios sin pensar al hombre y al mundo, porque Dios es parte del cosmos al igual que nosotros, y el cosmos a su vez es parte de nosotros y de Dios; de ahí su antropología.

Tanto hombre, como mundo y Dios son para Panikkar, por decirlo de alguna manera, dimensiones inclasificables e infranqueables si se les aborda desde la tipificación, la definición y el pensamiento dialéctico, racional ya que en la propuesta de Panikkar la razón per se si bien no es excluida de la actividad del pensamiento en tanto que resulta una forma de conocimiento, no está reñida con otras formas de pensamiento como por ejemplo, la intuición o contemplación mística.

Para el filósofo, si uno logra pensar dialógicamente, es decir, integrando todas las formas de pensamiento posibles desde el amor al Otro, el pensamiento así gestado no podrá menos que comprender y sentir al Otro en su diversidad. «¿Cómo entender a quien no se quiere?»,¹⁶ ha dicho Panikkar ante la evidencia de la confrontación, poniendo en entredicho el fatuo separatismo entre conocimiento y amor. Y es que para este extraordinario filósofo, un pensamiento surgido del amor es, en sus propios términos, un pensamiento gestor de conocimiento verdadero.

En resumen, la propuesta de Panikkar permite pensar la interculturalidad como ámbito de encuentro con lo diverso, ámbito que según sus propias palabras nos acerca a lo humano porque nos acerca a Dios.

¹⁶ Frase empleada en la ponencia inaugural impartida por Panikkar en el V Congreso internacional de Filosofía Intercultural, Sevilla, 3-7 marzo de 2003.

La filosofía intercultural de José Antonio Pérez Tapia

Pérez Tapia es otro de los filósofos contemporáneos que aborda el tema del diálogo intercultural. Su trabajo refiere la necesidad de que la filosofía sea un discurso reflexivo sobre el hombre y su hacer que no busca sólo explicarlo, sino también comprenderlo. Se trata, ante todo, de un conocimiento con pretensiones de verdad, como el de Panikkar, pero a diferencia de aquél, está necesariamente enraizado histórica y culturalmente; de ahí la permanente emergencia del pensamiento filosófico y su relación con el contexto, su contingencia, circunstancialidad y su ambigüedad.

La filosofía, según Pérez Tapia, debe poseer una vocación dialógica y científica enfocada a clarificar la cultura y sus relaciones con la ciencia, los mitos, etc. Ello exige una actitud menos universalista dada la pluralidad de las culturas en el mundo, pero dicha postura, indica el autor, no implica asumir posiciones relativistas que en nada conducen al conocimiento verdadero, por lo que Pérez Tapia llama a la filosofía de la cultura,¹⁷ que es desde donde se halla enfocado todo su pensamiento, a centrarse en una cuestión fundamental: comprender nuestro tiempo para así comprender nuestras acciones como seres humanos.

Retomando el concepto de imperativo cultural de Panikkar que remite a la obligación moral inexcusable de emprender el diálogo entre las distintas culturas, Pérez Tapias aborda el fenómeno de la migración y la problemática que esto significa en términos de contacto intercultural, refiriéndose a la legitimidad de la diferencia

¹⁷ La filosofía de la cultura surge como campo de reflexión filosófica a finales del siglo XX, debido a la necesidad de responder explicativa y comprensivamente a la toma de conciencia sobre la pluralidad y diversidad cultural de nuestro entorno contemporáneo. Según Pérez Tapia, existen tres tendencias actuales de la filosofía de la cultura: la primera es de corte crítico-hermenéutico, la segunda responde a la relación filosofía-contexto cultural y la tercera se enraiza en una dimensión dialógica, cuya finalidad es establecer relaciones entre la filosofía y la ciencia. Las fuentes teóricas de la filosofía de la cultura son: la antropología cultural, la antropología filosófica y la teoría de la cultura.

no sólo en términos intelectuales y/o cognitivos, sino en el sentido ético-moral de la comprensión de esa diferencia. De ahí que el propio autor plantee, al igual que Panikkar, la necesidad de un diálogo intercultural desde la perspectiva de un universalismo cultural mediado por el diálogo interreligioso, en el entendido de que la matriz religiosa existe en todas las culturas, que ambos coinciden en denominar filosofía ecuménica.

Pérez Tapia acude a lo que él llama «identidades hospitalarias» para referirse a la posibilidad de este diálogo interreligioso a través del papel de la ciudadanía intercultural, concepto contrapuesto al de ciudadanía nacionalista y que convoca a revisar el sentido de lo nacional a través de una revisión del concepto de lo nacional, de una reelaboración transcultural del panorama de los derechos humanos. Esta pretensión profundamente democrática y humanista plantea también la redefinición de lo universal, no como se arguye mediante el discurso filosófico occidental, sino de lo universal como lo que es y está en todo, es decir, en tanto puede ser compartido por todos amén de ser sostenidos desde la particularidad.

Sin embargo, sobre lo universal el autor aclara que no se trata de argumentos que puedan ser explicados, sino más bien sólo comprendidos o descubiertos mediante el ejercicio hermenéutico al que considera un ejercicio dialógico que responde a una especie de núcleo ético común. Eso es para el autor ciudadanía intercultural.

En tanto el núcleo ético común conforma un conjunto de valores democráticos que giran alrededor de la dignidad y la justicia humanas, la concepción y puesta en marcha de condiciones culturales no prejuiciosas resultan para Pérez Tapia requisitos para el diálogo, a través de la articulación de los derechos individuales y colectivos que reconocen la dignidad del Otro en su diferencia. En este sentido, la ciudadanía intercultural implica, como condición, no sólo la simetría social, económica y política de todos los individuos, y el conocimiento y reconocimiento mutuo y recíproco de dicha dignidad,

sino —y sobre todo— la supremacía de los derechos individuales respecto de los derechos colectivos.

A nuestro juicio, la propuesta de Pérez Tapia invita a repensar lo que se concibe hoy como «derecho humano», así como a cuestionar el concepto de naturaleza humana a partir de una visión universalista que contemple las diferencias y particularidades de individuos y grupos.

Este posicionamiento, en cambio, no significa reivindicar la identidad cultural particular de los individuos y grupos, sino enfrentarse a la realidad diversa y plural que hoy nos conforma como humanidad desde una perspectiva moral y ética que responda a los reclamos reivindicativos desde la alteridad, es decir, desde el Otro y no desde el sí mismo. Reconociendo al otro, dice Pérez Tapia, nos reconocemos a nosotros mismos, porque todo reconocimiento incluye ya una posición de identidad-alteridad.

Es debido a lo anterior que para Pérez Tapia el sentido de la filosofía debe ayudar a develar el porqué de ser morales, es decir, el porqué de la exigencia del reconocimiento sobre el Otro que es, según sus propios términos, una prioridad ética. En ese sentido, como se podrá notar, es justamente el reconocimiento del Otro como ser, y no la pertenencia a una identidad cultural, lo que otorga al ser humano su sentido de la vida. De ahí que el reconocimiento ético-político sea entendido por este autor como un reconocimiento recíproco a través del cual los sujetos devienen individuos en igualdad de condiciones.

Según el autor, los seres humanos necesitamos que alguien nos reconozca, pues sólo a través de tal reconocimiento nos reconocemos a nosotros mismos, pero dicho reconocimiento tiene que efectuarse bajo los parámetros de la moral, es decir, bajo un parámetro que exige un reconocimiento justo, libre, pacífico y en condiciones de igualdad. Estamos obligados no sólo a que nos reconozcan, sino a reconocer al otro, pues en ese juego recíproco se halla el reconocimiento mutuo. He ahí lo que Pérez Tapia denomina «imperativo

categorico», de manera tal que dicho imperativo constituye necesariamente el motor de la exigencia moral del reconocimiento.

Así entendido, las identidades particulares se neutralizan mediante un contexto universal con base en lo moral que niega el etnocentrismo y al mismo tiempo vindica el respeto a la dignidad con independencia de razas, edades, sexos, etnias, culturas, clases, etcétera. En consecuencia, el respeto a la dignidad resulta del reconocimiento de la condición de diferencia y se constituye en un fin no en un medio.

La dignidad humana, refiere el autor, es un imperativo fáctico y moral, pues se soporta en la simple existencia del Otro; es en ese sentido, una exigencia sobre el reconocimiento de la existencia que partiendo de principios éticos y morales encaminados a la búsqueda de acuerdos incluyentes, construya un diálogo que reconozca las verdades de los otros sin dejar de reconocer las verdades de todos. Esto es a lo que Pérez Tapia ha llamado el sentido dialógico del universalismo transcultural, mismo que se ancla en el lenguaje y el sentido de verdad.

Sobre el lenguaje afirma que al ser un hecho cultural básico, en tanto somos pensados como individuos por y desde él, el lenguaje se conforma como el lugar de donde surge y puede articularse la moral. En ese sentido, el lenguaje se instala como una herramienta teleológicamente enfocada al entendimiento y al diálogo que permite en principio la apreciación de la diferencia y la diversidad. Por ello cuando Pérez Tapia plantea que el lenguaje está orientado teleológicamente al entendimiento y al diálogo, se basa en el carácter intersubjetivo del lenguaje y el papel que juega en la interpretación del mundo propio y el ajeno.

Sin embargo, hay que aclarar que la apreciación de la diferencia y la diversidad no excluye la posibilidad de que desde ese mismo lenguaje se pueda tomar al Otro como

un interlocutor digno, es decir, reconociéndolo. El lenguaje entendido como medio orientado a la humanización permite instituir al diálogo como su ejercicio básico, en tanto respetar el dicho de alguien conduce a reconocer que tiene derecho a decir.

Según Pérez Tapia las reglas morales del lenguaje llevan a suponer la posibilidad de que las diferentes culturas convivan y dialoguen bajo valores universales democráticos que son comunes a todas las culturas. Estos valores comunes, como ya hemos apuntado reiteradamente, pasan por el valor de la justicia (lo justo es lo que obliga a todos) y la dignidad (el reconocimiento del Otro en su existencia y en su diferencia). Sin embargo, esto plantea el problema de reflexionar sobre el papel particularizante del lenguaje, es decir, sobre la manera en que cada lengua construye su interpretación sobre la realidad, que, recordemos, constituyen asentamientos de verdad.

A este respecto, Pérez Tapia propone entender el sentido de verdad a partir del sentido de dignidad, y a éste como un sentido de supervivencia, es decir, como un conocimiento fiable sobre el mundo. Este nuevo criterio de verdad busca el consenso y el acuerdo (aquí se puede observar la coincidencia de posturas con respecto a Apel y Habermas, quienes afirman que no hay verdad fuera del consenso), de tal forma que lo verdadero se instaura como aquello en lo que todos están de acuerdo, y así la razón de la verdad no resulta incompatible con la razón intersubjetiva y dialógica.

No obstante lo anterior, consideramos que para inaugurar la validez de este criterio, éste tiene que operar como una especie de metacriterio necesario para desarrollar a la verdad como pretensión que se hace valer a través de la argumentación. Por lo que, como se puede apreciar, este principio democrático de la verdad del que habla Pérez Tapia se instituye como un nuevo criterio de verdad que pasa por la unión entre el principio moral y el legal. Para ello, el autor propone una serie de condiciones

para el diálogo que pueden resumirse en: la participación con competencia lingüística y cognitiva; el desmontaje de los malentendidos a través de evitar los prejuicios y mitificaciones culturales, sociales, raciales, étnicas y políticas; la apertura moral, asertiva y cooperativa; la educación de los afectos, de los sentimientos, la empatía y la dignidad; y el aprendizaje del reconocimiento por medio de la convivencia.

Todas esas condiciones, pero en particular las dos últimas pueden ser conquistadas, según Pérez Tapia, a través de la educación, tanto en su aspecto formal (normas, instituciones, códigos) como informal (participación ciudadana, solidaridad, la familia), pero se trataría sobre todo de una educación centrada en los valores morales, es decir, en la dignidad y la justicia. Con ello, el autor advierte sobre el peligro de identificar lo justo y lo digno con lo bueno (que se refiere a lo ético), y en su lugar plantea la promoción de los valores en torno al respeto incondicional a lo universalizable.

Justo lo anterior es la idea que resume la propuesta de Pérez Tapia acerca de lo que él denomina «educación democrática», la cual se halla estrechamente vinculada a su concepto de ciudadanía intercultural ya que plantea a la educación democrática como una praxis cultural enfocada al aprendizaje de la convivencia, es decir, a una educación soportada bajo la égida de una educación intercultural, misma que no se limita a enseñar saberes, sino también actitudes, comportamiento, valores, y, en específico, el sentido de la vida, el cual entiende basado en los principios morales de dignidad y justicia que le permita al ser humano dignificarse y dignificar al Otro por medio del reconocimiento recíproco. El sentido de la vida, aún y cuando se halla presente de manera inmanente en todos los seres humanos, debe ser educado a través del respeto a la convivencia mestiza, digna, justa y pacífica que es lo que él mismo concibe como educación para el diálogo.

Como se puede notar, tanto Panikkar como Pérez Tapia enfatizan de una manera u otra a la diferencia como concepción ético-moral legítima de la existencia humana, lo que nos lleva derecho al vórtice que constituye el panorama conceptual de los estudios sobre interculturalidad, a saber, la reflexión sobre la diferencia y la necesidad urgente de transitar de la visión de diferenciación establecida a partir de la concepción legítima de la identidad de culturas particulares, a un universalismo transcultural que adopte nuevas formas de identidad dialógicas, es decir, de identidades porosas, flexibles que conjuguen lo propio con lo diferente.

La Teoría de la construcción de la Tercera Cultura

La Teoría de la Construcción de la Tercera Cultura fue desarrollada por Fred Casmir en 1993, pero desde la década de los ochenta el autor viene insistiendo en el error estratégico de las políticas gubernamentales enfocadas en el control político de un grupo sobre otro, que impide la sana resolución de los conflictos interculturales actuales y propone un cambio de enfoque consistente en la construcción de «terceras culturas» desde un punto de vista que privilegie, de manera cooperativa, interactiva e incluyente las relaciones de mestizaje, el multiculturalismo, el respeto a la diversidad y la necesidad de desarrollo mutuo. En ese sentido, Casmir, por medio de su teoría, pretende no sólo enfatizar la necesidad, en términos mundiales, de pensar en una vía alternativa que enfrente los continuos fracasos de las políticas de estado a este respecto, sino también viabilizar mediante la construcción de un modelo teórico afín, la manera en que ello puede llevarse a cabo.

La preocupación de Casmir obedece a las condiciones concretas que presenta actualmente el fenómeno migratorio y la necesidad, en consecuencia, de abordar la comunicación intercultural desde una perspectiva

compleja y multidimensional. Esta perspectiva incluye, según el autor, la transformación de nuestras formas de ver el mundo y la necesidad de poner un alto reflexivo y consciente a la manera en que nuestras interpretaciones de la realidad responden a nuestra propia tradición cultural.

Por ello, el autor parte de la necesidad de construir una «tercera cultura», misma que define como «[...]una subcultura que se produce en una situación determinada donde temporalmente se pueden producir cambios en la conducta por la interacción de personas que buscan conseguir acuerdos mutuos sobre determinados objetivos» (Casmir y Asunción-Lande, 1989: 294). Como puede observarse, en el concepto de tercera cultura se halla implícita la necesidad de negociación, pero ésta aparece condicionada a la búsqueda de acuerdos mutuos, de tal manera que, como dicen los autores en el mismo texto: «en sus esfuerzos para ajustarse el uno al otro construyen una experiencia común que puede, posteriormente, servir como punto de partida para reiniciar sus relaciones».

Otro concepto que maneja Casmir para explicar su teoría es el de «identidad multicultural», concepto que en realidad retoma de Adler (1982), adecuándolo a la idea de que una persona con identidad multicultural poseería una identidad cuya concepción del ser humano fuera universalista, y al mismo tiempo asumiera la diversidad cultural existente. Esto, que se lograría entendiendo al universalismo como actitud de vida, que concibe el respeto a la existencia humana desde el respeto a su diferencia para poder gestar una posibilidad de diálogo, concepto que referido de manera concreta al diálogo intercultural, constituye otro de los pilares de la teoría de Casmir.

Por diálogo intercultural, el autor plantea aquel intercambio comunicativo que busca establecer confluencias entre los seres humanos, a pesar de las diferencias existentes entre ellos.

Lo anterior, como se podrá apreciar, permite afirmar que en su teoría de la construcción de la Tercera Cultura, Casmir parte de la premisa de que los seres humanos, a pesar de sus diferencias son semejantes, y dicha semejanza se basa, por ejemplo, en la facultad para comunicarnos, lo que sin duda guarda una estrecha relación con los postulados teórico-metodológicos del Interaccionismo Simbólico y la Escuela Palo Alto.

Del Interaccionismo Simbólico, Casmir retoma sus tres premisas básicas, a saber: que la base de toda comunicación es la interacción social, que en dicha interacción se construye el sentido de la comunicación y que la conducta es el resultado de la construcción subjetiva e intersubjetiva sobre la realidad, el sí mismo y los otros; de la Escuela de Palo Alto toma la imposibilidad de no comunicar, es decir, la presencia inexcusable de elementos de metacomunicación en todas las interacciones comunicativas, la naturaleza secuencial de la interpretación comunicativa y la simetría y/o complementariedad de los intercambios comunicacionales basados en principios de igualdad y/o diferencia, respectivamente.

Es a partir de ambos postulados que en nuestra opinión se hace notar la necesidad de entender a la comunicación como intercambio de significados—algunos compartidos, otros no— que condicionan la conducta de los humanos a partir de cierto grado de impredecibilidad o indeterminación, lo que a su vez precisa de actos de negociación conjuntos y colaborativos que puedan funcionar como la base de un intercambio mínimamente eficaz. La negociación, así entendida, se erige entonces en uno de los soportes nodales de toda comunicación, toda vez que actúa como mecanismo para la «puesta en común» de los significados en una interacción comunicativa.

Pero esta puesta en común, como ya hemos comentado con anterioridad, se ve seriamente afectada por la diferencia cultural presente en los contactos interculturales, y puede ser manejada tanto de forma

excluyente y discriminatoria, como en forma de reconocimiento y vindicación; incluso como afirma Miquel Rodrigo (1999: 203) dichas diferencias pueden llegar a ser entendidas como formas culturales contingentes y no esencialistas que funcionen otorgando cohesión a un grupo frente a otro, pero sin contraponerlos necesariamente. En ese sentido, el concepto de diferencia se instituye más como motor impulsor de una interacción necesariamente negociada y dialógica que como articulador de conflictos.

Bajo estas premisas, la propuesta teórica de Casmir considera que la construcción de «terceras culturas» es posible a partir de la interrelación de tres ámbitos de interacción comunicativa: el ámbito individual, el ámbito organizacional y el ámbito mediado, a los que el autor no otorga necesariamente una jerarquía.

Dentro del ámbito individual, Casmir plantea la necesidad de convertirnos en personas multiculturales, capaces de «dejar en suspenso nuestra identidad cultural, para crear nuevas formas de realidad basadas en la diversidad humana y en la imprevisibilidad de la condición humana» (Casmir y Asunción-Lande, 1989: 295). Según los autores, las personas multiculturales se caracterizarían por ser flexibles cognitivamente, sensibles a las diferencias culturales, capaces de relativizar las actitudes y valores culturales, capaces de ser empáticos, comprensivos y creativos.

En el ciclo de la actuación individual, Casmir propone cinco fases o estadios. Partiendo de la experiencia como lugar de la experiencia vital del sujeto, el autor asume acertadamente que es ahí donde se gestan las necesidades del sujeto como ser social e individual. También supone que dichas necesidades sólo pueden ser resueltas mediante la comunicación, ya que la comunicación es la base de la organización en la sociedad, lo que a su vez, siguiendo a Palo Alto, precisa de interacción en tanto proceso que sitúa interdependientemente a un interlocutor frente a otro (ya sea esta interacción cara a

cara o mediada). Esta relación de interdependencia nutre al mismo tiempo la experiencia de vida del individuo, recomenzando el ciclo de la vida nuevamente.

Como puede observarse, este es un modelo que no toma en cuenta todas las experiencias de vida del individuo sino sólo las experiencias comunicativas, y en su carácter cíclico determina el proceso mismo que lo constituye. Es decir, se trata de un modelo circular, más bien —diríamos— en espiral, que toma como punto de partida la experiencia del individuo inscrita en un formato cultural determinado, pero que al mismo tiempo es susceptible de transformarse.

En el ámbito organizacional, Casmir propone abordar la temática de las familias multiculturales y de las empresas donde trabajan personas de distintas culturas; en este ámbito se enfoca solamente a describir y explicar el proceso de construcción de la tercera cultura al concebir el contacto inicial entre individuos de diferentes culturas como un contacto incluyente, integrador, de tal manera que supone un estado de confluencia o acuerdos mutuos nacidos al calor de las necesidades vitales de comunicación de ambos individuos.

Lo anterior indica que el contacto inicial se convierte en un espacio compartido donde se desarrollan los individuos en beneficio común que es lo que el autor denomina «tercera cultura» y que según Casmir es construida por estos individuos a partir del establecimiento de un sistema compartido de valores vitales y de comunicación, donde la conciencia del beneficio mutuo y el placer se convierten en piezas clave que detonan la convergencia para el desarrollo de marcos comunicativos compartidos.

Pero si bien Casmir no excluye de este modelo la influencia de los otros, relega este aspecto en función de la mayor importancia que los individuos deben otorgar a la búsqueda de soluciones compartidas para la satisfacción de sus experiencias y necesidades vitales.

Por último, en el ámbito de lo mediado la reflexión de Casmir se enfoca en abordar la posibilidad de que los medios puedan construir una «tercera cultura». A este respecto Casmir y Asunción-Lande se inclinan hacia una escasa posibilidad, basando su premisa en la ilusión de interacción que crean los medios y en el poder unidireccional de la comunicación mediada.

En el modelo de la construcción de la Tercera Cultura desde el ámbito mediado se combinan los dos modelos anteriores, es decir, confluye el proceso de actuación individual así como la construcción intersubjetiva y empática de la tercera cultura. En este modelo el individuo 1 y el 2 no sólo contactan de manera inicial, sino que cada uno, en su actividad recíproca, busca información sobre el otro. Dicha información mediante el proceso de intercambio comunicativo permite reflexionar a cada individuo sobre sus propias actitudes, comportamientos y valores.

Se trata a todas luces de un proceso autorreflexivo y consciente por parte de cada uno de los individuos que tiene por fin la transformación de aquellas actitudes, comportamientos y valores que limitan el escenario de la negociación, es decir, el escenario de la tercera cultura, toda vez que estas limitantes funcionan como obstáculos en la construcción de una nueva estructura de comunicación y valores compartida.

Según el autor, la nueva estructura, gestada al calor de la búsqueda consciente y reflexiva de convergencias por parte de los individuos, alberga dentro de sí la tercera cultura, misma que satisface las necesidades vitales de ambos individuos ya que por medio de la comunicación así establecida, cada uno de ellos puede interactuar desde su experiencia al tiempo que dicha interacción siembra las bases para una interdependencia mutua y sana entre ambos.

Así, el punto final de este modelo es la interdependencia que a través de la interacción comunicativa permite

satisfacer las necesidades vitales de los seres humanos, necesidades éstas que, como ya ha advertido el autor, parten de sus experiencias de vida pasadas y presentes. Sin embargo, consideramos que dicha interdependencia no puede ser alcanzada si antes, como ya hemos advertido, los sujetos en interacción no logran hacer de su necesidad de comunicación una necesidad vital, basada en acuerdos mutuos que les permita a ambos desear ajustar, mediante sus respectivos procesos reflexivos, un universo de experiencias, significados y valores compartido que facilite el intercambio y la interacción.

Es así que el concepto de negociación se erige en portador base de la necesidad humana de comunicación mediante el principio de búsqueda de confluencias que sin inhibir lo diferente, se enfoca en privilegiar lo semejante, o sea, lo que puede ser compartido.

Como podrá haberse notado, la teoría de la construcción de la tercera cultura, no propone una metodología concreta, sino que basa su concepción metodológica en la práctica de la colaboración y la ayuda mutua. Este es, a nuestro modo de ver, su punto más fuerte y más débil al mismo tiempo ya que sin proponerlo explícitamente, Casmir invoca a la metodología de intervención en comunicación, intervención que podríamos clasificar como intrapersonal en tanto precisa de un cambio de partida al interior de los propios sujetos.

En ese sentido salta a la vista en la teoría de Casmir la ingenuidad con la que aborda los problemas de la comunicación intercultural. No obstante, su planteamiento teórico provee al conflicto intercultural de una dimensión subjetiva, incontrolable, inmedible y no pronosticable que se resume en la transformación autorreflexiva y autoconsciente del individuo y en la revisión constante de su desempeño como ser humano.

Al partir de la negociación y de la buena voluntad de los individuos para negociar, Casmir ignora las relaciones de poder gestadas al interior de cualquier

interacción comunicativa, tanto a nivel individual, intracultural como intercultural. Por ello, evita en sus modelos referirse al desarrollo de la comunicación como resultado de las relaciones de poder, partiendo —mas no argumentando— que la comunicación intercultural es un proceso beneficiosamente mutuo que no depende necesariamente de la contribución desigual de los participantes.

Lo anterior, creemos resulta a nuestro juicio un error, en tanto la información y disposición que cada uno de los interlocutores es necesariamente desigual pues poseen capitales desiguales y desnivelados (Bourdieu, 1990; González, 1987, 2001), lo que limita en particular la adquisición de beneficios mutuos, y puede provocar tensiones y conflictos.

En resumen, se trata de una teoría muy criticada por su ingenuidad e idealización de las relaciones interculturales basadas por una parte en el deseo y la buena voluntad de los participantes, y por la otra en la minimización de la importancia e influencia de los procesos de socialización llevados a cabo por los individuos en su cultura de origen. Su punto de vista interpersonal es lo que hace que sus modelos teóricos fracasen a la hora de explicar procesos interculturales intergrupales e intraorganizacionales que se dan al interior de las instituciones.

A las críticas anteriores, puede sumarse la muy acertada de Rodrigo Alsina (1999: 212) que cuestiona los principios básicos tales como: ¿es el lenguaje, a través de la comunicación, el instrumento idóneo para construir una tercera cultura? Si fuera así, ¿en qué lengua se podría construir esta tercera cultura? ¿Hasta dónde estarían dispuestos a negociar los sujetos? ¿Hasta qué punto se estaría dispuesto a renunciar? ¿Qué tipo de marco institucional favorecería la construcción de esta tercera cultura?

En otro orden de cosas, Casmir otorga poca importancia a los medios respecto al papel que pueden jugar en la

construcción de la tercera cultura, específicamente le resta importancia a la función de entretenimiento de los medios, misma que creemos ofrece un marco institucional apropiado, y al mismo tiempo un escenario de transformación paulatina de las representaciones sobre el otro, que si bien no permiten una interacción directa de primera mano, sí gestan los sentidos que cultural e históricamente asumimos como propios. Negar el valor de los medios en la construcción de los modelos sobre la realidad nos puede conducir a la misma ceguera que en los años treinta del siglo pasado privó a los individuos de negociar los significados provenientes de los medios.

No obstante todo lo anterior, consideramos que el valor de esta teoría consiste más que todo en colocar el acento de la acción intercultural armónica en la transformación consciente de los individuos.

Casmir afirma en su propuesta sobre la construcción de la Tercera Cultura la inoperancia de las acciones políticas para resolver el conflicto multicultural, precisamente porque el punto de partida epistemológico no aborda posiciones de equilibrio, sino que se enfoca aún en controversias en las que el poder juega un papel dominante; de ahí su enfoque en el plano de la relación interpersonal, a través de una convocatoria a la buena voluntad entre los hombres y a la cooperación «desinteresada» entre ellos.

Como se puede notar, con los postulados que plantea su teoría de la construcción de la Tercera Cultura, Casmir se pliega a aquellos autores que vinculan a la interculturalidad con las disposiciones positivas de los individuos y grupos humanos hacia la diferencia más que con la consolidación de políticas públicas incluyentes y el reconocimiento de la diversidad cultural.

3. RESUMEN. LOS SABERES DE PROCEDENCIA SOBRE EL ESTUDIO, LA INVESTIGACIÓN Y LA REFLEXIÓN SOBRE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL.

- ✓ La reflexión y la investigación sobre interculturalidad y comunicación intercultural ha transitado por dos vertientes separadas, aunque no opuestas del todo. Una vertiente está centrada en la diferencia cultural como motor de los conflictos culturales; la otra, sobre la diferencia cultural como apuesta ética y democrática para resolver los conflictos entre culturas.
- ✓ Los enfoques teóricos que han tratado de explicar la comunicación intercultural desde el obstáculo que significa la diferencia cultural se soportan epistémicamente en la sociología cultural y crítica. La comunicación como campo del saber comparte este enfoque.
- ✓ El soporte epistémico de los enfoques teóricos que entienden la diferencia cultural como esencia de lo humano, provienen de las filosofías del diálogo.
- ✓ Algunos de estos enfoques tratan a la comunicación intercultural, en tanto atravesada por las relaciones de poder, por lo que la conciben como reflejo de las relaciones que históricamente se han construido entre las diversas culturas. Otros enfoques ignoran o soslayan el poder en la comunicación intercultural.
- ✓ Todos los enfoques coinciden, de alguna manera u otra, en que la comunicación intercultural presenta un alto índice de conflictividad debido a que cada sujeto «habla» desde lo que ha aprendido en la cultura de la cual proviene, por lo que apelan al respeto de las diferentes culturas.
- ✓ En el caso de los enfoques dialógicos, se apela a superar el conflicto comunicativo derivado de la diferencia cultural, para hacer del mundo un lugar mejor.

4. EJERCICIOS Y PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

Sobre las pertinencias teórico-metodológicas	
A continuación se exponen siete situaciones de interculturalidad. Argumente con qué teoría/s y enfoque/s metodológico/s pueden analizarse.	
Situaciones problema:	Enfoque teórico-metodológico a emplear:
1) Se quiere conocer los factores que inciden en el conflicto comunicacional existente al interior del rodaje de un programa de Televisa, entre productores cubanos y actores mexicanos.	
2) Se quiere implementar un programa de capacitación para empleados de una corporación japonesa- brasileña que tienen que tomar decisiones conjuntas.	
3) Se quiere conocer cómo se pueden implementar políticas públicas que permitan la integración de los migrantes zapotecos a la Ciudad de México.	
4) Se quiere conocer qué causa tensión, desde el punto de vista comunicativo, entre padres e hijos.	
5) Se quiere describir los procesos de adaptación a los que se enfrentan los mexicanos cuando migran a Los Ángeles.	
6) Se quiere explicar la manera en que sujetos de una cultura interactúan con otra.	
7) Se quiere conocer la manera en que dos sujetos con universos simbólicos distintos se perciben el uno al otro.	

Sobre la vinculación teórica y conceptual del pensamiento de los autores estudiados	
Argumente qué tipo de relación puede advertirse entre las ideas siguientes:	
Posturas asociadas	Reflexión sobre la asociación
a) Los planteos de Grimson sobre la cultura y la identidad, y la propuesta ético filosófica de Panikkar y Pérez Tapia.	
b) El concepto de sentido de la vida de Pérez Tapia y el concepto de diálogo dialógico de Panikkar.	
c) El concepto de motivación de Gudykunst y el concepto de sentido de la vida de Pérez Tapia.	
d) El concepto de forastero de Gudykunst y la teoría de la construcción de la tercera cultura de Casmir.	
e) El concepto de forastero de Gudykunst y la teoría de la adaptación transcultural de Yun Kim.	
f) Los modelos de la construcción de la tercera cultura y las fases del proceso de adaptación planteadas por Kim.	
g) El concepto de campo de interlocución de Grimson y el concepto de choque cultural de Kim.	
h) El concepto de identidad hospitalaria y el concepto de educación dialógica de Pérez Tapia.	

i) El concepto de ciudadanía intercultural de Pérez Tapia y el concepto de imperativo cultural de Panikkar.	
j) El concepto de diferencia y conflicto comunicacional en Grimson y el concepto de diferencia de Panikkar.	

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRIC, J. C. (2001) *Prácticas sociales y representaciones*, México, Ediciones Coyoacán.

ADLER, P.S. (1982) *The Paideia Proposal*, Nueva York, MacMillan Publishing Co.

ALBRECHT, B (1999) «Antropología, desarrollo y cooperación» (conferencia impartida en el congreso Antropología 2002, La Habana, Cuba, noviembre 2002).

BAJÍN, Mijaíl (1986) *Speech Genres and Other Late Essays*. Trad. Vern W. McGee. Austin, University of Texas Press.

BLUMER, H. (1969) *Symbolic Interaccionism. Perspective and Method*, Prentice Hall, Englewoods Cliffs.

BOURDIEU, P. (1990) *Sociología y cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1997) *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama.

BUBER, M. (1969) *Yo y tú*. Buenos Aires, Nueva Visión.

_____ (1990) *¿Qué es el hombre?* México, Fondo de Cultura Económica.

CASMIR, F. y Asunción-Lande, N. (1989) «Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paradigm Building and Methodological Approaches», en Anderson, James A. (ed.) *Communication Yearbook* Núm. 12, Londres, Sage, pp. 278-309.

CHEN, G.M. y Starosa, W.J. (1996) «Intercultural Communication Competence: A Synthesis», en Burelson B.R. y Kunkel A.W. (eds.) *Communication Yearbook*, Núm. 19. Londres: Sage Publications, pp. 353-383.

COLOM, F. (1998) *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos.

FREIRE, Paulo (1975) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

_____ (1993) *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.

GADAMER, H.G. (2004) *Verdad y método I*. Salamanca, Sígueme.

GONZÁLEZ, J. A. (1987) «Los frentes culturales: culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida» en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época I, Núm. 3. Colima, Universidad de Colima, pp. 5-44.

GRIMSON, A. (2004) *Interculturalidad y comunicación*, Bogotá, Norma.

_____ (2007) «Debates acerca de la interculturalidad y la comunicación». *Revista Diálogos*, 75, septiembrediciembre. FELAFACS. Disponible en: <http://www.dialogosfelafacs.net/75/articulo_resultado.php?v_idcodigo=39&v_idclase=7> [Fecha de consulta: 21 de julio de 2010].

GUDYKUNST, W. (1993) «Toward a Theory of Effective Interpersonal and Intergroup Communication. An Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Perspective», en Wiseman R. L. y Koester J. (eds.) *Intercultural Communication Competence*. Londres, Sage, pp. 33-71.

_____, (1995) «Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory: Current Status», en R. L. Wiseman (ed.). *Intercultural Communication Theory*. Londres, Sage, pp. 8-58.

HABERMAS, J. (1989) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid, Cátedra.

HEIDEGGER, M. (1998) *El ser y el tiempo*. Santiago de Chile, Editorial universitaria.

KIM, Yun Young. (1988) *Communication and Cross-Cultural Adaptation*, Multilingual Matters, Philadelphia.

LEVINAS, I. (1999) *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós.

LOTMAN, I. (1994) «Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)», en *Criterios* No. 32, Cuarta Época, julio-diciembre, pp. 117-130.

MOSCOVICI, S. (2001) *Social representations: explorations in social psychology*. Nueva York, New York University Press.

RICOEUR, P. (1996) *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI Editores.

RODRIGO Alsina, M. (1999) *Comunicación Intercultural*, Barcelona, Anthropos.

RODRÍGUEZ, B. (2001) «EL encuentro con el otro: historia de expansión y conquista», en *La Palabra y el Hombre*, núm. 120, Xalapa, Universidad Veracruzana.

SCHMELKES, S. (2004) «Educación Intercultural. Reflexiones a la luz de experiencias recientes», en *revista Sintáctica*, núm. 23, agosto de 2003 – enero de 2004. Disponible en: <<https://sinectica.iteso.mx/index.php/SINECTICA/article/view/296/289>>

VATTIMO, G. (1991) *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós.

_____ (1992) *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona, Paidós.

DATOS DE LAS AUTORAS

CYNTHIA PECH SALVADOR

Doctora en filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Maestra y licenciada en ciencias de la comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de Conacyt (Nivel 1). Es coautora de *Manual de comunicación intercultural: Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones* (2008 y 2011), *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000* (2007) y autora de *Fantasmas en tránsito, prácticas discursivas de videastas mexicanas* (2009). Sus líneas de investigación son: género y comunicación, arte y comunicación, comunicación intercultural. Correo electrónico: cpech_2000@yahoo.com

MARTA RIZO GARCÍA

Doctora en comunicación (2004), máster en periodismo (2001) y licenciada en periodismo y ciencias de la comunicación (1998) por la Universitat Autònoma de Barcelona. Es investigadora nacional nivel II, del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (Conacyt, México). Desde 2003 es profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Coautora de *Cien libros hacia una comunicología posible. Ensayos, reseñas y sistemas de información* (2005), *Apuntes didácticos para la elaboración de tesis* (2005), *Fuentes científicas históricas hacia una comunicología posible* (2008), *Comunicología en construcción* (2009), *Sociología y comunicología* (2010), *Nosotros y los otros: la comunicación humana como fundamento de lo social* (2009), *Filosofía y Comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades* (2012), *La comunicación humana en tiempos de lo digital* (2013) y *Comunicación, cultura y violencia* (2013), entre otros títulos. Autora de *La comunicación interpersonal. Introducción a sus aspectos teóricos y metodológicos* (2006) y (2009) e *Imaginarios sobre la comunicación. Algunas certezas y muchas incertidumbres en torno a los estudios de comunicación, hoy* (2012), entre otros libros. Sus

líneas de investigación son: teoría y epistemología de la comunicación, comunicación intersubjetiva e interpersonal, metodología de investigación en comunicación, comunicación intercultural. Correo electrónico: mrizog@yahoo.com

VIVIAN ROMEU ALDAYA

La Habana, Cuba, 1970. Doctora en Comunicación por la Universidad de La Habana. Actualmente es profesora-investigadora de la Universidad Iberoamericana y directora de la Revista Iberoamericana de Comunicación. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II; de la Red Internacional de Investigadores sobre la Frontera (RIIF); de la Asociación Mexicana de Investigadores en Comunicación (AMIC); de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre el Discurso (ALED); del Programa de Estudios Semióticos (PES-UACM). Áreas de investigación: comunicación artística, comunicación estética, comunicación intercultural, representaciones sociales, semiótica y análisis del discurso. Ha publicado libros y artículos académicos en revistas nacionales e internacionales. Correo electrónico: vromeu.romeu@gmail.com

Manual de Comunicación intercultural.
Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones
de Cynthia Pech Salvador, Marta Rizo García y Vivian
Romeu Aldaya se terminó de imprimir
en el mes de diciembre del 2016
en los talleres de impresión de la
Universidad Autónoma de la Ciudad de México,
San Lorenzo 290, Col. Del Valle,
Del. Benito Juárez, C. P. 03100,
con un tiraje de 1000 ejemplares.
Cuidado de la edición: Ángeles Godínez Guevara
Diseño editorial: Sergio Cortés Becerril
Difusión y distribución: Ana Beatriz Alonso Osorio

Este manual está dirigido principalmente a docentes y estudiantes de comunicación y áreas afines. Nuestro objetivo es ofrecer un acercamiento teórico, conceptual y metodológico, a la comunicación intercultural, fenómeno de gran interés para los estudios en comunicación y cultura.

En nuestra propuesta, la interculturalidad va ligada necesariamente con la comunicación, no quede existir sin ésta. Lo anterior configura ya una apuesta por entender la interculturalidad desde una óptica concreta, que pone énfasis en las negociaciones y/o conflictos, que median cualquier situación de comunicación entre sujetos considerados distintos.

Además de presentar algunos conceptos básicos para comprender la interculturalidad, tales como cultura, identidad y alteridad, entre otros, el cuaderno expone las principales teorías de la comunicación intercultural, así como otras aportaciones que, desde el campo de la filosofía de la cultura y la sociología, ofrecen elementos que complejizan el abordaje de esta temática. Asimismo, en la obra los lectores podrán encontrar una explicación detallada de algunos escenarios de aplicación de la interculturalidad: la migración, la etnia, la lengua, el género, la clase social, la generación y la religión.