

MANUAL DE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL.

*UNA INTRODUCCIÓN A SUS CONCEPTOS,
TEORÍAS Y APLICACIONES*

Colección Cuadernos de Comunicación y Cultura

Número 4

Cynthia Pech Salvador

Marta Rizo García

Vivian Romeu Aldaya

Academia de Comunicación y Cultura

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Abril, 2008

Título: **Manual de Comunicación Intercultural**

Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones

Autor: Cynthia Pech Salvador

Marta Rizo García

Vivian Romeu Aldaya

Diseño de Portada: Aarón Aguilar

Formación de interiores: Sergio Cortés Becerril

Primera impresión, 2008

D.R. © Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Av. Division del Norte 906, Col. Narvarte Poniente,
Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, México, D.F.

ISBN: 978-968-9259-37-4

Material de distribución gratuita para los estudiantes de laUACM.
Prohibida su venta.

Hecho e impreso en México

Correo electrónico:
bibliotecadelestudiante@hotmail.com

INDICE

PRESENTACIÓN	5
PRIMERA PARTE	
Conceptos y categorías básicas para pensar la comunicación intercultural	7
1. Generalidades acerca de la relación entre comunicación y cultura	10
1.1. La comunicación como interacción	11
1.2. La cultura como principio organizador de la experiencia humana y su relación con la comunicación	15
2. La interculturalidad como proceso de comunicación	20
2.1. Interculturalidad, pluriculturalidad y multiculturalidad	21
2.2. Interculturalidad e interacción	23
2.3. Sobre las competencias comunicativas interculturales	24
3. La frontera como categoría para pensar la interculturalidad	27
3.1. Algunas definiciones de frontera	27
3.2. La propuesta de las fronteras internas	30
3.2.1. Identidades fronterizas y fronteras simbólicas	33
3.2.2. Fronteras, negociaciones y conflictos en situaciones interculturales	36
4. Resumen. La comunicación intercultural, las fronteras y el poder	39
5. Ejercicios y preguntas para la reflexión	40
SEGUNDA PARTE	
Teorías de la comunicación intercultural	43
1. Teorías tipo de la comunicación intercultural	45
1.1. Teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre	45
1.1.1. Presentación	45
1.1.2. Premisas básicas	46
1.1.2.1. Influencia de la cultura en la comunicación humana	46
1.1.2.2. La influencia del Interaccionismo simbólico	47
1.1.3. Conceptos fundamentales	48
1.1.3.1. Del forastero y su relación con el concepto de incertidumbre	48
1.1.3.2. Incertidumbre y ansiedad, dos caras de la misma moneda	50
1.1.3.3. Tipos de incertidumbre	52
1.1.3.4. El papel de la conciencia en la comunicación efectiva	53
1.1.4. Propuesta teórica	54
1.1.4.1. Elementos de la comunicación efectiva	55
1.1.5. Propuesta metodológica	59
1.1.6. Lectura crítica	60
1.2. Teoría de la adaptación transcultural	62
1.2.1. Presentación	62
1.2.2. Premisas básicas	63
1.2.3. Conceptos fundamentales	64
1.2.4. Propuesta teórica	66
1.2.5. Propuesta metodológica	71
1.2.6. Lectura crítica	72
1.3. Teoría de la construcción de la Tercera Cultura	74
1.3.1. Presentación	74
1.3.2. Premisas básicas	75
1.3.3. Conceptos fundamentales	76
1.3.4. Propuesta teórica	77
1.3.5. Propuesta metodológica	82
1.3.6. Lectura crítica	83
2. Otras aportaciones a la comunicación intercultural	85
2.1. El enfoque conceptual y metodológico de Alejandro Grimson.	85

2.2.	Filosofía intercultural y religión	90
2.2.1.	Diálogo dialógico e imperativo intercultural. La obra de Raimon Panikkar	90
2.2.2.	El sentido de la vida en el pensamiento Pérez Tapia.	94
3.	Resumen. La multiplicidad de aportaciones teórico-conceptuales para el estudio de la comunicación intercultural	100
4.	Ejercicios y preguntas para la reflexión	104
TERCERA PARTE		
Los escenarios de la comunicación intercultural		109
1.	Objetos de estudio tradicionales de la interculturalidad	112
1.1.	Premisas conceptuales y abordajes metodológicos	113
1.1.1.	Migración	115
1.1.2.	Etnia	117
1.1.3.	Lengua	127
2.	Contextos comunicacionales y la pertinencia de su estudio desde la comunicación intercultural	131
2.1.	Conflicto generacional	131
2.2.	Conflicto género/sexual	133
2.3.	Conflicto de clase social	135
2.4.	Conflicto religioso	137
3.	Tópicos de reflexión	141
3.1.	Interculturalidad y educación	141
3.2.	Interculturalidad y salud	143
3.3.	Interculturalidad y política	145
4.	Resumen. Los escenarios de la comunicación intercultural	148
5.	Ejercicios y preguntas para la reflexión	149
BIBLIOGRAFÍA		153

PRESENTACIÓN

Este cuaderno pretende ser un manual introductorio sobre la comunicación intercultural, dirigido principalmente a estudiantes de comunicación y áreas afines. Nuestro objetivo es ofrecer un acercamiento teórico, conceptual y metodológico en torno a este fenómeno de gran interés para los estudios en comunicación.

La comunicación intercultural es un campo de estudios relativamente joven. Desde los años 80, disciplinas como la antropología, sociología, filosofía, pedagogía y comunicación, han abordado la problemática que implica el fenómeno de la interculturalidad. De ahí que sean ya varias las aportaciones que se han hecho al respecto y desde campos disciplinares distintos.

En nuestra propuesta, la interculturalidad va ligada necesariamente con la comunicación, no puede 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.

El cuadernillo está conformado por tres partes. En la primera se presentan los conceptos básicos para la comprensión de la interculturalidad como fenómeno de comunicación, que necesariamente comporta elementos tanto objetivos como subjetivos. Conceptos como comunicación, cultura, identidad, subjetividad y frontera se articulan para ofrecer una visión de la comunicación intercultural desde ángulos y perspectivas analíticas que aportan lecturas complementarias (no siempre convergentes) sobre el fenómeno. Sin embargo, creemos que las confluencias entre estas distintas perspectivas pueden enriquecer el conocimiento, la reflexión, la comprensión y el análisis de la comunicación intercultural.

En la segunda parte se exponen detalladamente tres de 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 problemática propia del mundo contemporáneo. Así entonces, se presentan las propuestas teóricas de William Gudykunst, Young Yun Kim y Fred Casmir, mismas que gozan de legitimidad

en el campo de la investigación en comunicación intercultural. Por otra parte, se desarrollan los planteamientos conceptuales de Alejandro Grimson, Raimon Panikkar y José Antonio Pérez Tapia, que sin proponer una teoría concreta, señalan agudamente elementos a tomar en cuenta para el abordaje del tema.

En la tercera y última parte se exponen algunos escenarios de aplicación de la interculturalidad, tales como la migración, la etnia, la lengua, el género, la clase social, la generación y la religión. De la misma manera se abordan tópicos de reflexión alrededor del núcleo de la interculturalidad, como la educación, la salud y la política. En este sentido, esta parte presenta algunos de los contextos comunicacionales donde podemos encontrar situaciones de interculturalidad.

Este libro propone también algunos ejercicios prácticos y de reflexión, para el acompañamiento de un aprendizaje efectivo por parte de los estudiantes y los lectores en general.

Esperamos que esta obra sea útil en términos de construcción de conocimiento, de reflexión crítica y de análisis introspectivo. Sin duda alguna, explicar y entender el sentido ético-político de la interculturalidad resulta una herramienta clave para la formación de una ciudadanía contemporánea que debe responder a los retos, dificultades y problemáticas que nos plantea la innegable diversidad cultural característica de nuestras sociedades actuales.

Cyhtia Pech Salvador

Marta Rizo García

Vivian Romeu Aldaya

Ciudad de México, noviembre de 2007

PRIMERA PARTE
Conceptos y categorías básicas para pensar la
comunicación intercultural

Para definir qué entendemos por comunicación intercultural es necesario presentar, antes, una aproximación a algunos conceptos relacionados con este fenómeno. Nos referimos a conceptos como comunicación, cultura, interculturalidad, identidad, frontera, entre otros. Estos conceptos ayudarán a comprender la comunicación intercultural de una forma amplia y no reducida al intercambio de mensajes entre hablantes de diferentes culturas.

Tradicionalmente, la comunicación intercultural se ha aplicado a situaciones comunicativas donde interactúan dos personas procedentes de matrices culturales-geográficas distintas, incluso su definición se cife al momento concreto en que se pone de manifiesto la habilidad para negociar significados culturales y simbólicos en 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, 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. La clave de la comunicación intercultural es, por lo tanto, la interacción con lo diferente, entendiéndose por ello todo aquello que objetiva o, sobre todo, subjetivamente, se percibe como distinto, sea cual sea el motivo de distinción (raza, género, edad, nivel socioeconómico, preferencia sexual, etc.). ¿Qué nos hace diferentes a las personas? ¿Por qué a veces una diferencia se privilegia por encima de otras muchas? ¿Quién establece las diferencias? ¿Hasta qué punto somos capaces de interactuar con personas distintas hasta lograr una comunicación eficaz?

Las preguntas anteriores, entre otras, guían los siguientes apartados, cuyo objetivo es exponer detalladamente algunos conceptos y categorías que permitan una aproximación global al fenómeno de la comunicación intercultural. Para ello, iniciamos con una explicación general de la relación entre comunicación y cultura, para así ubicar la forma como estamos comprendiendo a la comunicación y la relación que ésta guarda con la cultura, comprendida como principio organizador de la experiencia humana. En un segundo momento abordamos ya 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 más allá de 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 la articulación de una forma de entender a la comunicación intercultural como una situación que va más allá del mero conflicto entre interactuantes. Esta primera 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 con 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 los fenómenos de comunicación intercultural.

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, goza de una

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 en comunicación 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.

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.

1.1. La comunicación como interacción

La comunicación interpersonal puede ser definida como el intercambio de información entre sujetos sociales. 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 lo excluye. Es decir, en los procesos de comunicación interpersonal que aquí retomamos, los sujetos participan de la interacción en una situación de co-presencia, de presencia física simultánea en el espacio y el tiempo.

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, etc. 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, el 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, etc.; 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 la situación 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, que se comprende como un proceso de organización discursiva entre sujetos que, mediante el lenguaje, actúan en un proceso de constante afectación recíproca. 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.

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 corrientes¹.

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

¹ Para mayor información, ver Rizo, Marta (2006) *Comunicación interpersonal*, Colección Cuadernos de Comunicación y Cultura Núm. 2, Biblioteca del estudiante, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

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.

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 de pensamiento 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):

- 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 *massmediáticas* de la comunicación, que si bien son importantes, no nos parecen tan relevantes para el abordaje y la comprensión de las situaciones de interculturalidad.

1.2. *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 instaura 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 manejamos 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 con el 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 sin más, sino y sobre todas las cosas, a lo que compartimos. 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.

La definición anterior se relaciona con el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (1990), al que entendemos 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 individuo y 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 de 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.

La propuesta socio-fenomenológica de Alfred Schütz (1972; 1979; 1993) nos 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 otros, otras personas, similares a ellos, y con los 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 puede notarse, 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, una tarea 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 haceres 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, la tolerancia, el diálogo y el enriquecimiento mutuo, entre otros. De ahí que la interculturalidad no pueda existir si no es en el marco del respeto cultural; sólo puede darse a partir del reconocimiento del otro y a partir de un diálogo de saberes y haceres 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.

2.1. 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.

Según nuestra propuesta, la pluriculturalidad y la multiculturalidad comparten el hacer referencia a situaciones estáticas, esto es, el referirse a espacios geográficos en donde coexisten –más 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 que puede verificarse, concreta.

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, etc. 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 autoperciben como distintos, ya sea por cuestiones de origen, edad, género, clase social, preferencia sexual, etc. 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, ambos extremos, conflicto y acuerdo, tienen lugar.

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.

2.2. Interculturalidad e interacción

Como proceso interactivo, la comunicación permite llevar a cabo la interculturalidad, la hace manifiesta, objetivable; y en segundo lugar, 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”.

2.3. 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 intercultural.

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 grado 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, más no imposible de alcanzar. Pese a que la interculturalidad incluye, necesariamente, acciones concretas, prácticas culturales y sociales y, por tanto, discursivas, nuestra propuesta es entenderla como una disposición, como una práctica potencial, incorporada, hecha *habitus*, diría Bourdieu (1980). De este modo, el ser intercultural no se corresponde exclusivamente con la ejecución de estrategias o acciones encaminadas a lograr la interculturalidad, sino que más bien designa el acto mismo de pensar y actuar conforme a un pensamiento intercultural, dispuesto para la relación con lo diferente, lo ajeno, 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.

3.1. 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, 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, políticas y especialmente culturales) se han convertido con el tiempo en obvias, comunes y compartibles entre agentes socialmente muy distintos. Pero también, y aquí está 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, etc., 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.

3.2. 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, objetivas, tangibles, que pueden palpase nítidamente como elementos ejes de las identidades, conformando 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, sino más bien 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 con 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.

Partimos, así pues, 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, y ésta inevitablemente está inscrita también 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 y cuánto de esa hegemonía presente de forma inevitable en el pensamiento y la acción de lo subalterno persiste perviviendo 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 (1992), 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 punto².

3.2.1. Identidades 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, tiende 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 *idem* e *ipse*. Mientras que el *ipse* —sí

² 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.

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 concreción 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). En este sentido, la identidad 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*³. 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 la una sin la otra. De igual forma que la identidad es multidimensional, no podemos hablar sólo de un tipo de alteridad, de un *nosotros* frente a un *ellos*. En palabras de Mary Nash (2001: 27), “la percepción binaria de la alteridad oculta, sin duda, la complejidad de las

³ 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).

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 otros- comparten universos de sentido, mismos que 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 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 y, a veces, 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 interpenetren, aún desniveladamente, diferentes sujetos con diferentes capitales. De ahí que entendamos lo fronterizo, en su doble acepción de límite y permisibilidad, de zona porosa, maleable, indefinida.

3.2.2. Fronteras, negociaciones y conflictos en situaciones interculturales

Como ya hemos afirmado a lo largo de esta primera parte, 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; relacional porque el peso de cada una de esas

relaciones condiciona constantemente la dirección y el sentido de dicha interacción.

Lo anterior no puede dejar de lado 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 vs los Otros, entre lo mío-nuestro y lo Ajeno, entre lo conocido y lo desconocido, entre la Identidad y la Otredad o Alteridad.

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.

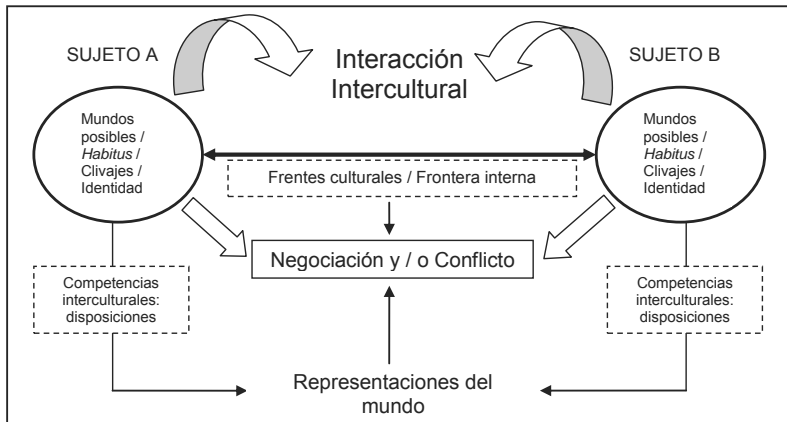
Lo anterior nos indica que el estudio sobre la comunicación intercultural puede develar qué conforma, cómo y por qué los tipos de competencias desplegadas, así como la manera en que dichas competencias se adhieren a lo que hemos denominado dimensiones objetiva y subjetiva de la interculturalidad.

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 primera parte, y pone énfasis en los elementos que participan necesariamente en cualquier situación de comunicación intercultural.

Figura 1: Conceptos básicos en situaciones de comunicación intercultural



Fuente: Elaboración propia, basada en Rizo y Romeu (2006)⁴.

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

⁴ Rizo, Marta; Romeu, Vivian (2006) "Cultura y 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. Artículo en línea, disponible en http://www.compos.org.br/e-compos/adm/documentos/e-compos06_agosto2006_rizo_romeu.pdf

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 primera 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.
- ✓ 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, urdimbres de significados.
- ✓ 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.

5. Ejercicios y preguntas para la reflexión

Sobre la comunicación y la cultura
Nombra dos situaciones de la vida cotidiana donde se pueda observar 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 es intercultural? Argumenta tu respuesta.

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?

SEGUNDA PARTE

Teorías de la comunicación intercultural

1. Teorías tipo de la comunicación intercultural

En el capítulo precedente hemos abordado lo referente a la comunicación intercultural, sus bases epistemológicas, sus nociones conceptuales, sus unidades analíticas, y la articulación que presenta esta disciplina con respecto a las aproximaciones teóricas de los enfoques sistémicos en comunicación. En consecuencia con ello, la segunda parte de este volumen estará enfocada en desarrollar los acercamientos teóricos que permiten explicar el funcionamiento de la comunicación intercultural, a través de dos apartados fundamentales.

El primer apartado se ocupará de realizar una descripción detallada de tres de las teorías existentes para este campo de estudio, en la medida en que éstas suministran anclajes teóricos no superpuestos que permitirán comprender los alcances y limitaciones del panorama teórico de la comunicación intercultural actual. El segundo apartado de este capítulo, en cambio, se limitará a exponer el tratamiento teórico de la comunicación intercultural desde otras perspectivas que si bien conducen a la consolidación del acervo teórico en esta área, no constituyen cuerpos teóricos propiamente dichos.

A continuación daremos paso a la descripción, explicación y análisis de las tres teorías que hemos anunciado, a saber: La Teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre, la Teoría de la Adaptación transcultural y la Teoría de la construcción de la tercera cultura.

1.1. Teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre

1.1.1. Presentación

La teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre (1993) viene siendo construida por William Gudykunst desde el año 1985, y según el propio autor, todavía hoy se encuentra en proceso de refinamiento. Esta teoría es el resultado de la ampliación de la Teoría de la Reducción de la Incertidumbre (1988) y se enfoca en señalar como aspectos obstaculizadores principales en la consecución de una comunicación intercultural eficaz y efectiva a la ansiedad y la incertidumbre, de manera tal que el 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, conlleven a una interacción comunicativa totalmente controlada y sin ambigüedades, es decir, a una comunicación perfecta, sino a la implementación de un intercambio comunicativo efectivo y eficaz, en términos de su concepción y posterior desarrollo.

1.1.2. Premisas básicas

1.1.2.1. Influencia de la cultura en la comunicación humana

Gudykunst concibe al proceso básico de la comunicación inherente a todos los seres humanos, pero otorga un papel preponderante a cada cultura 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 -e incluso la naturaleza humana, en tanto la comunicación es inherente al hecho humano-, se halla influida de manera general por la cultura a la que pertenecemos, y de manera particular por los factores estructurales, situacionales, ambientales y de pertenencia a un grupo social determinado (Gudykunst, 1993: 35).

Dado todo lo anterior, para el autor, la realidad - dentro de la que nos encontramos nosotros mismos como sujetos- 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; de esta manera, lo que concebimos como realidad está mediado por la lente de esas reglas, pautas y formatos de interpretación que condicionan, mas no determinan, no sólo lo que vemos como realidad, sino la manera en que la miramos, la conocemos, la concebimos y la evaluamos.

La comunicación, entonces, entendida como un producto cultural también, si bien es una facultad innata de los seres humanos, no está exenta de reglas de interpretación. Así, el autor concibe a la comunicación como 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.

1.1.2.2. La influencia del Interaccionismo simbólico⁵

Gudykunst 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 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; es más, 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.

Como puede observarse, a partir de lo anterior, Gudykunst cifra la posibilidad de que en situaciones de interculturalidad la comunicación se geste al calor de malentendidos disímiles, es decir, en circunstancias de conflicto comunicativo, toda vez que reconoce que los interactuantes en esta interacción pertenecen a culturas diferentes y por tanto, pueden no compartir significados y valores sobre una misma realidad. 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, lo que lo hace plantear la premisa que otorga pertinencia a su teoría, a saber: que la presencia de malentendidos genera, en la comunicación intercultural interpersonal, altos índices de ansiedad y de incertidumbre en los interlocutores, mismos que provocan rupturas en la comunicación.

⁵Enfoque teórico y metodológico de la Sociología fenomenológica, fundado por Herbert Blumer (1954; 1966; 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.

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, el autor afirma que bajos y/o altos índices de ansiedad e incertidumbre impidan llevar a cabo una comunicación efectiva.

1.1.3. Conceptos fundamentales

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.

1.1.3.1. Del forastero y su relación con el concepto de incertidumbre

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”; de esta manera, el forastero se percibe, en muchas ocasiones, como un intruso. El ejemplo de la conquista de las comunidades indígenas en México por parte de los españoles sirve de ilustración ejemplar a lo anteriormente dicho.

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. Así, los españoles ante los mexicas (y viceversa) resultaron “diferentes” dadas las circunstancias de contraste específicas en las que se gestó su interacción (la conquista). 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”, de lo que no es el “nosotros”.

Dicha 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, está estrechamente relacionado con el concepto de “representaciones sociales” (Abric, 1994) que implica compartir el complejo simbólico-cultural de un grupo, ya sea este acto efectuado de forma consciente o inconsciente, de manera que dicho complejo pueda ser entendido como un universo simbólico de significación distintivo e identitario. Es así como 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. Continuando con nuestro ejemplo de la conquista, los españoles fueron concebidos como forasteros por los indígenas mexicas en 1527, pero al cabo de dos siglos de conquista y colonización española en México, fueron los indígenas los que resultaron forasteros (excluidos de su propia tierra) en

función del control discriminatorio, hegemónico y dominante sobre las posiciones sociales, económicas y políticas gestadas durante la Colonia con respecto a ellos.

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, como plantea Gudykunst (1995:10) que dicha comunicación esté caracterizada por la presencia de incertidumbre y ansiedad. Esto 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.

1.1.3.2. Incertidumbre y ansiedad, dos caras de la misma moneda

Lo anterior nos remite directamente a la manera en que Gudykunst concibe a 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.

Como puede observarse, 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 (recuérdese que el forastero es un ajeno, uno que es diferente) ni sobre sus comportamientos, actitudes y valores, se obstaculizan los referentes que gestan la identificación simpática y empática entre unos y otros.

No debemos olvidar por una parte, que la interacción comunicativa se construye sobre la base de predicciones que nuestra cultura construye a partir de estereotipos y/o información cultural acerca de ese otro que nos es ajeno, diferente (el forastero); y por la otra, que 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.

Es por ello que 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, pero en situaciones comunicativas donde los sujetos no comparten un mismo universo de sentidos, la ausencia de certezas, entonces, como bien apunta Gudykunst, provoca respuestas emotivas ansiosas que generan en el sujeto, como ya dijimos, incomodidad, tensión, preocupación, ello sin dudas, 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.

Imaginemos una situación de seducción entre un hombre y una mujer mexicanos; ambos saben cómo mirarse, qué decirse con los gestos, las posturas, incluso con las ropas que llevan puestas; esto les permite llevar a cabo una comunicación efectiva porque ambos conocen el significado de cada uno de estos elementos cuando se trata de seducción y saben mutuamente que lo que haga uno en ese sentido va a ser interpretado correctamente por el otro. En este caso, las certezas permiten economizar la interpretación en esa interacción concreta.

Pero pensemos que si se tratara de un hombre árabe y una mujer mexicana, la comunicación no sería tan eficiente porque para seducir al otro, en principio, cada uno de estos sujetos hará y dirá lo que sabe e indica su sentido común, y esto justamente provocará desconcierto e incertidumbre en ambos interlocutores pues ninguno de los dos sabrá ciertamente qué está queriendo decir el otro, generando con ello malestar, incompreensión, tensión y la posterior ruptura de la comunicación.

1.1.3.3. Tipos de incertidumbre

Para Gudykunst existen dos tipos de incertidumbre: la predictiva (predice actitudes, comportamientos, valores) y la explicativa (explica actitudes, comportamientos y valores) y ambas están estrechamente relacionadas: 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. En consecuencia con lo anterior determinamos que toda incertidumbre explicativa se manifiesta en una incertidumbre predictiva; mientras que toda incertidumbre predictiva obedece a una explicación (interpretación) cultural concreta que da lugar a la incertidumbre explicativa.

Como puede notarse, 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 nos 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. Por ejemplo, se cree que la mayoría de los hombres que estudian o son profesionales del ballet son homosexuales, pero podemos constatar en la interacción con sujetos masculinos bailarines y heterosexuales que la percepción que teníamos era errada, y que ésta responde al criterio hegemónico y discriminatorio de las sociedades sexistas que vinculan al género con determinados campos y actividades profesionales.

Partiendo del ejemplo anterior, 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. De la misma manera, la voluntad, el interés y el esfuerzo de los sujetos para mantener el intercambio comunicativo inciden favorablemente en esta transformación. Sin embargo, la variabilidad en los niveles de ansiedad e

incertidumbre también dependen de las condiciones específicas en las que se gesta la interacción comunicativa y puede contribuir a disminuirlos o aumentarlos.

De cualquier manera, no obstante, será necesario impedir que los lazos comunicativos se fracturen de manera irreconciliable, lo que equivale a decir, en comunicación intercultural, que los lazos de comunicación se sostengan al menos por la curiosidad positiva y el respeto ya que si no podemos sostener contactos con aquello que nos es ajeno no estaremos nunca en condiciones de poder intercambiar conocimientos y experiencias que puedan quizá contribuir a mantener relaciones y comunicaciones interculturales efectivas.

1.1.3.4. El papel de la conciencia en la comunicación efectiva

El concepto de comunicación efectiva es otro de los conceptos que maneja Gudykunst en su Teoría de la Gestión de la Ansiedad y la Incertidumbre, y se halla estrechamente vinculado al concepto de conciencia. Expliquemos cómo. Debido a que en la comunicación con forasteros (situaciones de interculturalidad), insiste Gudykunst, no existe similitud cultural entre los interactuantes, la presencia e impacto de los malentendidos es mayor que en situaciones de no interculturalidad. Por ello, en situaciones de interculturalidad, 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, la resultante forma parte de un proceso de interpretación y construcción de sentido.

Es por ello que Gudykunst advierte de 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 entonces el papel que juega éste en la fundación de una comunicación efectiva, misma que concibe como aquella comunicación 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.

1.1.4. Propuesta teórica

La propuesta teórica de Gudykunst puede resumirse como sigue: la comunicación intercultural (comunicación con forasteros) está plagada de ruidos y malentendidos, mismos que aparecen debido a que cada interlocutor basa la interpretación de los contenidos de la comunicación *in praesentia* en función del marco referencial propio que ha construido a partir de la información cultural adquirida en su cultura de origen. Esto provoca un efecto cognitivo llamado “incertidumbre” que a su vez va ligado a un efecto emotivo conocido por “ansiedad”. 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.

No obstante, esta toma de conciencia implica, según Gudykunst, la creación de nuevas categorías de interpretación, es decir, de nuevas maneras para convertir lo problemático en no problemático. Una forma de hacerlo es integrando lo desconocido o problemático en un conjunto simbólico conocido. Por ejemplo, si en la interacción comunicativa con un sujeto nos percatamos que éste abre y cierra el ojo constantemente (situación problemática) inmediatamente categorizamos el problema concibiendo dicha conducta como parte de un comportamiento nervioso involuntario. Esta “resolución” no sólo atribuye un sentido concreto al problema, sino que lo explica por medio de su categorización en “comportamiento nervioso”.

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, lo que nos conduciría de manera inmediata a abrirnos a la posibilidad de contar entre nuestros saberes con información nueva.

La obviedad de esta afirmación no debe soslayar el hecho de que a veces no estamos dispuestos como individuos -y también como miembros de un grupo social y cultural dado- a recibir información nueva que, recuérdese, supondría la posibilidad de cambiar nuestras propias visiones acerca de nosotros mismos y de los otros. De ahí el énfasis que Gudykunst concede a la toma de conciencia en este sentido.

Por último, tomar conciencia del funcionamiento del proceso comunicativo implica también reconocer que los forasteros, en tanto interlocutores (miembros presentes y actores en la interacción comunicativa) interpretan nuestros mensajes de forma diferente a la nuestra y que pueden estar (igual que nosotros) expuestos a situaciones donde predominen la incertidumbre y ansiedad.

Resumiendo: el concepto de conciencia en Gudykunst, debe ser entendido a través de la acción, es decir, de la toma de conciencia acerca del condicionamiento cultural presente en la atribución de sentido a la información significativa en una interacción comunicativa de índole intercultural. De ahí que la toma de conciencia se circunscriba 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, acción que en resumidas cuentas obedece a la puesta en marcha de las competencias comunicativas necesarias para la comunicación intercultural.

1.1.4.1. Elementos de la comunicación efectiva

Según Gudykunst (1993: 43) tres son los elementos que inciden en la activación/posesión de competencias comunicativas: la motivación, el conocimiento y la destreza. Por motivación el autor entiende el deseo de comunicarnos de manera efectiva con los forasteros; por conocimiento define a la toma de conciencia sobre la necesidad de comunicarnos con eficacia; y por

destreza a la habilidad para llevar a cabo la conducta apropiada que nos permita generar y mantener la eficacia comunicativa.

Tanto la motivación, como el conocimiento y la destreza el autor las maneja como componentes de la conciencia; de ahí que estos tres elementos se definan a partir de la necesidad consciente de su reconocimiento y activación.

La motivación

La motivación es concebida por Gudykunst como necesidades motivadoras de la comunicación entre las que se encuentran: la necesidad de sentirnos seguros (conociendo lo desconocido adquirimos seguridad), la necesidad de poder predecir a futuro que va estrechamente vinculada con la necesidad de evitar la ansiedad (conociendo lo desconocido podemos adelantar predicciones correctas sobre comportamientos que antes nos eran desconocidos, y en consecuencia nos provocaban tensiones desagradables), la necesidad de sentirnos parte de un grupo (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 (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 (entrar en contacto con el otro afirma nuestra identidad personal, cultural y social).

El conocimiento

En cuanto al conocimiento, Gudykunst señala que se trata de un conocimiento como competencia que ubica a la disposición hacia la interpretación alternativa (es decir, hacia la fácil integración de información nueva) como 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 damos sentido a la interacción misma.

El propósito de Gudykunst en separar estos procesos reside 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, lo que 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 el mayor conocimiento que tengamos sobre el otro (aspecto este que abordamos en el apartado 2.1.3.3); 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.

Las destrezas

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, mismas que según Gudykunst se resumen en:

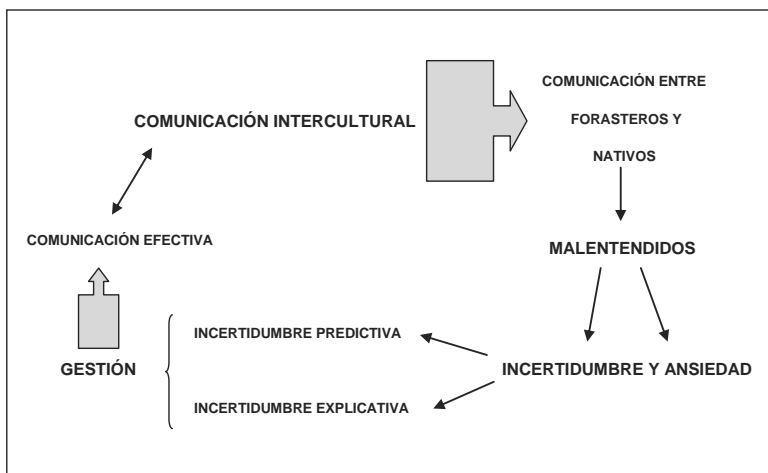
- Habilidad de crear nuevas categorías (nuevos marcos interpretativos para poder dar sentido correcto a las actitudes de los forasteros).
- Habilidad para tolerar la ambigüedad (capacidad de un sujeto para hacer frente con éxito a las situaciones en que gran parte de la información es desconocida).
- 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 dicha capacidad de adaptación, 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 ese sentido, que sea capaz también de predecir correctamente sus

comportamientos en aras de disminuir los niveles de ansiedad e incertidumbre que el contacto intercultural puede generar.

Todo lo anterior puede resumirse en el siguiente esquema.

Figura 2: Síntesis de la propuesta teórica de Gudykunst



Fuente: Elaboración propia.

1.1.5. Propuesta metodológica

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 positiva 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. Esto indica que para que un conflicto de comunicación intercultural pueda ser explicado mediante esta teoría, se precisa de indagar en la biografía personal, social y cultural de los sujetos interactuantes pues es a través de 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, y en consecuencia podrá transformarla de manera efectiva. En ese sentido, consideramos que la teoría

propuesta por Gudykunst es 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, ofrece soluciones posibles para disminuir el grosor de dicho conflicto.

1.1.6. Lectura crítica

Gudykunst, al partir de la idea central que da pie a su teoría: la presencia de incertidumbre y ansiedad en la comunicación con forasteros, asume que la comunicación intercultural, entendida por él como el intercambio comunicativo con forasteros, es una comunicación ineficaz; en ese sentido, Gudykunst minimiza el papel de la simpatía y la empatía en la comunicación, e incluso, minimiza el papel de los campos de interlocución⁶ (marcos referenciales que se manejan como aceptables dentro de una cultura), aún 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 específico-concreto de las relaciones entre una cultura y otra; por ello, los procesos de identificación pueden o no ser conflictivos, y en consecuencia pueden o no obstaculizar la consecución de una comunicación efectiva con forasteros. A este respecto señalamos, 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". Esto se debe básicamente, a que la identidad del forastero, como todo producto de diferenciación, se hace desde posiciones desiguales, lo que nos hace decir con Grimson (2000: 34), que no existe identidad fuera de las relaciones de poder. Lo anterior, no aparece suficientemente explicado en la teoría de Gudykunst, pues el autor, en ningún momento, cuestiona las posturas de poder en la interacción

⁶ Este concepto ha sido trabajado por Alejandro Grimson y será abordado en el apartado 2.5.2. de este capítulo.

comunicativa 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 el 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 plano interpersonal que es donde se sitúa su teoría. Por ello 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. Podríamos 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.

Los no forasteros, 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, necesidad que está regida, 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, en nuestra opinión, 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. En esta toma de conciencia, Gudykunst cree necesario enfatizar que el proceso descriptivo está desvinculado del proceso interpretativo, aunque en la praxis las construcciones sociales de los significados estén anclados en los modos de interpretación que una cultura, en su relación con otra (histórica y relacionalmente) 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 lo que es lo mismo: que lo desconocido no se perciba como desechable, sino como información relevante que se desconoce.

Por ello, Gudykunst sólo concibe el nivel de identificación en el proceso interpretativo, como parte de un reconocimiento codicial, es decir, como posesión de competencias, y no como identidad empática que es justamente lo que propone como solución a través de sus axiomas para la comunicación efectiva. Esto afirma una contradicción intrínseca de esta teoría 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.

1.2. Teoría de la adaptación transcultural

1.2.1. Presentación

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 70's, su autora, Young Yun Kim, ha venido realizando en los 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.

1.2.2. Premisas básicas

Para desarrollar este apartado se hace necesario indicar, de entrada, 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; por ello, 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. Esta idea del malentendido, no obstante, 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 primera premisa 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 surge de suponer que la adaptación al entorno social supone entonces 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.

Lo anterior da lugar a la tercera premisa de la que parte esta autora: la concepción de los procesos comunicativos como procesos de interacción, que es tomada su vez por Kim del famoso axioma de Palo Alto *“no es posible no comunicarse”*, de tal manera que si 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.

La última de las premisas de Kim lo constituye su aproximación conceptual al proceso de adaptación, mismo que concibe como un fenómeno que afecta lo intrapersonal y también lo interpersonal, en tanto estas dos dimensiones se hallan intrínsecamente relacionadas. Es decir, una persona que interpreta el mundo exterior de acuerdo a su bagaje interior emotivo y cognitivo es afectado 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.

1.2.3. Conceptos fundamentales

La teoría de Yun Kim parte de dos conceptos fundamentales: adaptación transcultural y forastero. El concepto de forastero lo toma de Gudykunst, aunque en realidad parte de una visión reformulada del mismo que a continuación explicaremos, y el concepto de adaptación lo desarrolla a partir de cuatro subconceptos fundamentales que están relacionados con los momentos por los que transita un migrante para su adaptación a una cultura nueva: asimilación, aculturación, imitación y ajustamiento, e integración.

Mientras para Gudykunst el forastero se limitaba 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 y en tanto tal cumple con tres condiciones perfectamente diferenciadas. La primera es haber completado el proceso de su socialización primaria⁷ en una cultura y haberse desplazado posteriormente a otra diferente y no familiar.

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 con anterioridad en el apartado de Lectura Crítica referido a la teoría de Gudykunst, cuando señalamos 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. De ello se desprende la tercera condición: 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. Para la autora, la adaptación transcultural es el “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).

⁷ 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 confluye 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 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. Los procesos de socialización primaria y secundaria han sido descritos ampliamente por Berger y Luckman en el capítulo 3 del libro “La construcción social de la realidad”. Amorrotu, Buenos Aires, 1998.

Este proceso, como ya hemos apuntado se fragua en cuatro momentos concretos que implican también estadios procesales específicos, a saber:

- 1) el proceso de asimilación que es el proceso mediante el cual un forastero acepta los principales elementos culturales de la sociedad receptora.
- 2) el proceso de aculturación que se define por la adquisición e incorporación de algunos de los elementos de la cultura receptora.
- 3) el proceso de imitación y ajustamiento donde se ubican las respuestas psicológicas de los forasteros ante los retos de la transculturación.
- 4) y los procesos de integración donde se verifica la participación social de los forasteros en la cultura receptora.

Como podemos observar, estos cuatro estadios del proceso de adaptación constituyen elementos que ayudan a conceptualizar de una mejor manera lo que Yun Kim entiende por proceso de adaptación transcultural.

1.2.4. Propuesta teórica

Para articular su propuesta teórica, Kim parte de que en la adaptación transcultural de los migrantes tienen lugar, de manera simultánea, procesos de aprendizaje y desaprendizaje. A los procesos de aprendizaje, la autora los llama “procesos de aculturación” y a los procesos de desaprendizaje, los denomina “deculturación”. Estos procesos surgen a partir de la necesidad de restablecer el equilibrio provocado por la ruptura de los puntos de vista de los individuos migrantes receptora (ruptura que la propia autora ha concebido como “choque cultural”) al momento de entablar una interacción comunicativa con los nativos de la cultura.

Según Kim, durante este proceso de reestablecimiento del equilibrio comunicativo (homeostasis⁸), 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

⁸ 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.

emotivos. No obstante, a diferencia de Gudykunst⁹, la autora sitúa dichas gestiones en el marco de un proceso de adaptación transcultural cuyas fases ya hemos descrito con anterioridad.

Es así como 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 reestablecer 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, mismas que 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 forma tal que al decir de Miquel Rodrigo (1999: 185) “los forasteros incrementan la sincronía entre sus respuestas internas y las demandas externas del entorno de acogida”, lo que redundará en su salud psicológica en tanto se halla vinculada de manera inevitable al desarrollo de su habilidad comunicativa.

Desde esta perspectiva, entonces, se puede afirmar que los forasteros comienzan a desarrollar una especie de identidad intercultural emergente, misma que desrigidiza su identidad de origen y hacer 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. Sin embargo, como bien plantea Kim, 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

⁹ 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. Los elementos que cifra el autor para ello son: la motivación, el conocimiento y las destrezas. Para mayor información consultar el apartado 2.1 del presente capítulo.

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.

Para ello, 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 esta competencia comunicativa autóctona inciden disímiles factores como la personalidad¹⁰ del sujeto, su preparación mental, emocional, motivacional, cognitiva, etc., que conforman lo que Kim ha denominado “background cultural, racial y lingüístico”.

¹⁰ En cuanto a la personalidad del forastero, Kim apunta hacia los conceptos de “predisposición” y “fortaleza”. Por predisposición entiende la habilidad para abrirse hacia lo nuevo y diferente a través de la sensibilidad, la empatía y la tolerancia respecto a la ambigüedad. En cambio, el concepto de fortaleza apunta a la resistencia, a la persistencia y a la capacidad de implementar recursos y estrategias que permitan al forastero “absorber” los retos del choque cultural.

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 haya adquirido de parte de la sociedad receptora información 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, y como asegura Kim, de los procesos de intersubjetividad gestados en lo social pues el sujeto mismo es parte de lo social, se inscribe en lo social, y 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 ellos.

No obstante, esta separación entre el ámbito público y el ámbito privado de las actividades comunicativas del sujeto lleva a Kim, como advertimos en el párrafo anterior, a hacer otra distinción, esta vez en la dimensión de la comunicación social: la de la comunicación interpersonal y la de 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. Al mismo tiempo, la comunicación masiva autóctona permite poner en marcha

una especie de aprendizaje simulado de dichas relaciones interpersonales, suministrándoles a los forasteros información valiosa para orientar sus conductas interpersonales en situaciones de contacto intercultural real.

En este sentido, la comunicación de masas o mediada ofrece un escenario desprovisto de compromiso reactivo, es decir, 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, aún 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, lo que para Kim 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 otro, 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 (específicamente hablamos de su número y la posición histórica, económica, cultural y simbólica que ocupa dentro de lo social).

1.2.5. Propuesta metodológica

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, como puede observarse en el cuadro siguiente, plantea a través de sus unidades analíticas, 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.

Figura 3. Síntesis de la propuesta metodológica de Kim

<i>Dimensiones</i>	<i>Características</i>	<i>Unidades analíticas</i>
1era	competencia comunicativa autóctona	Cognitiva
		Afectiva
		Operacional
2da	comunicación interpersonal autóctona / comunicación de masas autóctona	Comunicación interpersonal con nativos
		Comunicación social con nativos
3era	comunicación interpersonal étnica / comunicación de masas étnica	Comunicación interpersonal con miembros de su mismo grupo
		Comunicación social con miembros de la misma etnia
4ta	Condiciones del entorno de acogida	Receptividad
		Presión hacia la adaptación
		Fortaleza del grupo étnico
5ta	Predisposición del forastero	Nivel de preparación
		Etnicidad
		Personalidad

Fuente: elaboración propia

Todas estas dimensiones 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 completamiento de ningún proceso de adaptación, debido no a una insuficiencia metodológica, sino a lo ilimitado del proceso adaptativo en sí mismo. En cambio, permite dar cuenta de la imposibilidad real de que la adaptación transcultural se dé.

1.2.6. Lectura crítica

La Teoría de la Adaptación transcultural de Kim presenta, a nuestro modo de ver, ciertos aspectos que deben ser revisados. El primero se refiere al sentido que da la autora al concepto de identidad emergente puesto que 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, en un 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 referirnos a 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 la autora menciona (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 manera más o menos permanente sino que hay una dimensión de contexto, es decir, una situación pragmática concreta que decide, en última instancia, el tipo de simbolización (y la acción desplegada en consecuencia) que los individuos construyen y despliegan a través de sus interpretaciones.

Insistimos que el modelo analítico de Kim intenta solucionar esta fisura, pero su argumentación no resulta suficiente toda vez que parte de una “disposición” natural de los forasteros hacia la construcción de identidades emergentes. En su lugar planteamos la tendencia a dicha disposición de manera estratégica, 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.

Por una parte, 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. Sin embargo, ¿cómo puede explicarse que el desarrollo de una capacidad de competencia comunicativa en situaciones de interculturalidad (que no olvidemos, se configura mediante condiciones desiguales de negociación) tienda mayormente a construir identidades emergentes –negociadoras, flexibles-, y no a construir estrategias comunicativas específicas, particulares 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, lógico-natural, que limita en ocasiones la gestación de identidades emergentes y denuncie 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 construimos *a priori* en el marco de nuestros modos de interlocución de origen y que forman parte de la unidad biológica, psicológica y social-cultural que somos individualmente. De ahí que, el concepto de identidad emergente como identidad negociadora y flexible, se complejice a partir de estos señalamientos.

No obstante lo anterior, consideramos que la Teoría de la adaptación transcultural ha puesto énfasis en la dimensión mediática y su papel como factor influyente en la adquisición de conocimientos sobre la cultura receptora, aspecto éste que no aparece en la teoría de Gudykunst, así como 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. De la misma manera, resalta en la importancia del modelo la personalización que puede alcanzarse con él a través de las unidades o ámbitos de análisis que Kim propone.

1.3. Teoría de la construcción de la Tercera Cultura

1.3.1. Presentación

En este apartado nos enfocaremos a presentar la Teoría de la Construcción de la Tercera Cultura, desarrollada por Fred Casmir en 1993, quien lleva más de

20 años trabajando en tópicos relacionados con la comunicación internacional e intercultural, específicamente a través de las relaciones entre comunicación y desarrollo. Es así que desde la década de los 80's Casmir 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.

Este posicionamiento 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 que 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 aproximaciones a y nuestras construcciones sobre la realidad responden a nuestra propia tradición cultural.

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.

1.3.2. Premisas básicas

La primera premisa de la que parte Casmir es la de que los seres humanos, a pesar de nuestras diferencias, somos semejantes y dicha semejanza, se basa, por ejemplo en la facultad para comunicarnos. Por ello, Casmir, para construir su teoría de la construcción de la Tercera Cultura se sostiene en dos pilares teórico-metodológicos básicos: el Interaccionismo Simbólico y la Escuela Palo Alto, ambos descritos ampliamente en el Capítulo 1 de este libro, pero de los que recuperaremos algunos aspectos fundamentales que sirven de fundamento epistemológico a la teoría de Casmir.

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 de ahí la

conducta como construcción subjetiva e intersubjetiva de uno mismo y de los otros. De la Escuela de Palo Alto, la imposibilidad de no comunicar, la presencia 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.

A partir de ambos postulados, 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. Esto, a su vez precisa de actos de negociación conjuntos, colaborativos que puedan funcionar como la base de un intercambio mínimamente eficaz. La negociación, así entendida, se erige entonces en uno de los pilares de la comunicación, toda vez que actúa como mecanismo para la “puesta en común” de los significados en una interacción comunicativa.

1.3.3. Conceptos fundamentales

El concepto fundamental de la teoría de Casmir es el de “tercera cultura”, mismo que el autor 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 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 quizá, pueda resultar contradictorio porque universalismo y diversidad son conceptos que los teóricos mayormente

entienden de manera divergente; sin embargo, Casmir hace referencia al universalismo que concibe la existencia humana desde su diferencia, es decir, del universalismo que pretende a la semejanza no como homogeneidad, sino como posibilidad de diálogo.

Justamente el concepto de diálogo, específicamente el concepto de “diálogo intercultural”, es 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.

La diferencia cultural, e incluso, la diferencia misma entre las personas dentro de un grupo cultural concreto, se muestra con especial énfasis en los contactos interculturales, y puede ser manejada de forma excluyente y discriminatoria, o en forma de reconocimiento y vindicación. Incluso, como afirma Miquel Rodrigo (1999: 203) pueden ser entendidas como formas culturales contingentes y no esencialistas, es decir, anclando cohesionadamente a un grupo en su diferencia, pero sin contraponerlo necesariamente a otro.

El concepto de diferencia constituye, en ese sentido, un concepto clave en la teoría de Casmir, en tanto se enfatiza como motor impulsor de una interacción necesariamente negociada, dialógica, que instituye a la diversidad cultural como construcción histórica de los seres humanos, al tiempo que resalta la naturaleza relativa de la misma.

1.3.4. Propuesta teórica

La propuesta teórica de Casmir parte de considerar la construcción de “terceras culturas” en tres ámbitos interrelacionados: el ámbito individual, el ámbito organizacional y el ámbito mediado.

Dentro del ámbito individual, Casmir plantea la necesidad de convertirnos en personas multiculturales, capaces de “dejar en suspenso su identidad cultural, para crear nuevas formas de realidad basadas en la diversidad humana y en la impredecibilidad 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, empáticos, comprensivos y creativos.

En el ámbito organizacional, Casmir propone abordar la temática de las familias multiculturales y de las empresas donde trabajan personas de distintas culturas; y en el ámbito 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.

Como puede notarse, cada uno de estos ámbitos dependen, en las sociedades actuales, unos de otros; de ahí que Casmir plantee su teoría a través de tres modelos, mismos que se corresponden con cada uno de los ámbitos anteriormente mencionados, pero a los que Casmir no otorga necesariamente una jerarquía.

Modelo 1: Ciclo de la actuación individual en la construcción de la tercera cultura

Este modelo consta de 5 elementos que al mismo tiempo son fases o estadios de la actuación de los individuos para construir la tercera cultura. Según Casmir, este modelo parte de la EXPERIENCIA, como lugar de la experiencia vital del sujeto donde se gestan las necesidades de éste como ser social. Para el autor, estas necesidades sólo pueden ser resueltas mediante la COMUNICACIÓN, ya que la comunicación es la base de la organización en la sociedad, y el sujeto tiene experiencias tanto individuales como colectivas en el escenario de lo social, que es a su vez el escenario donde ocurre la comunicación intercultural.

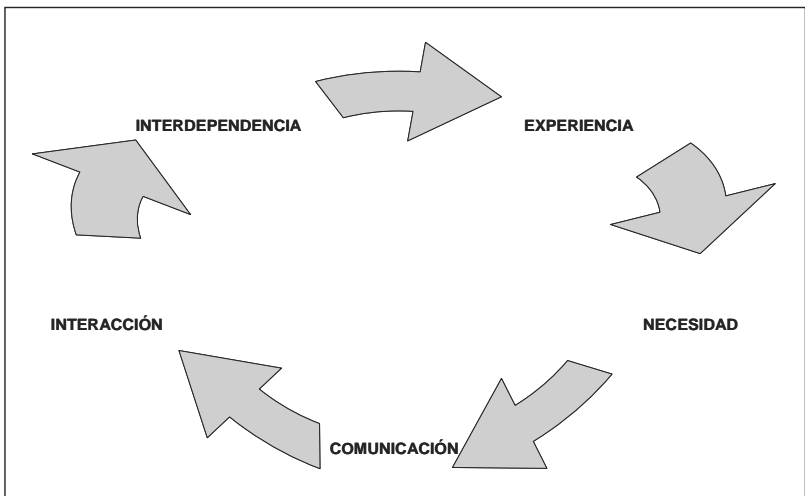
La comunicación supone entonces, siguiendo a Palo Alto, INTERACCIÓN, proceso que sitúa interdependientemente a un interlocutor frente a otro (ya sea esta interacción cara a cara o mediada). Por ello, la interacción gesta simultáneamente en su devenir INTERDEPENDENCIA, y esta interdependencia nutre al mismo tiempo la experiencia de vida del individuo, recomenzando el ciclo.

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 se 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.

Dicho modelo puede comprenderse mejor, si se visualiza a través del siguiente esquema:

Figura 4: Esquema del modelo 1 de Casmir



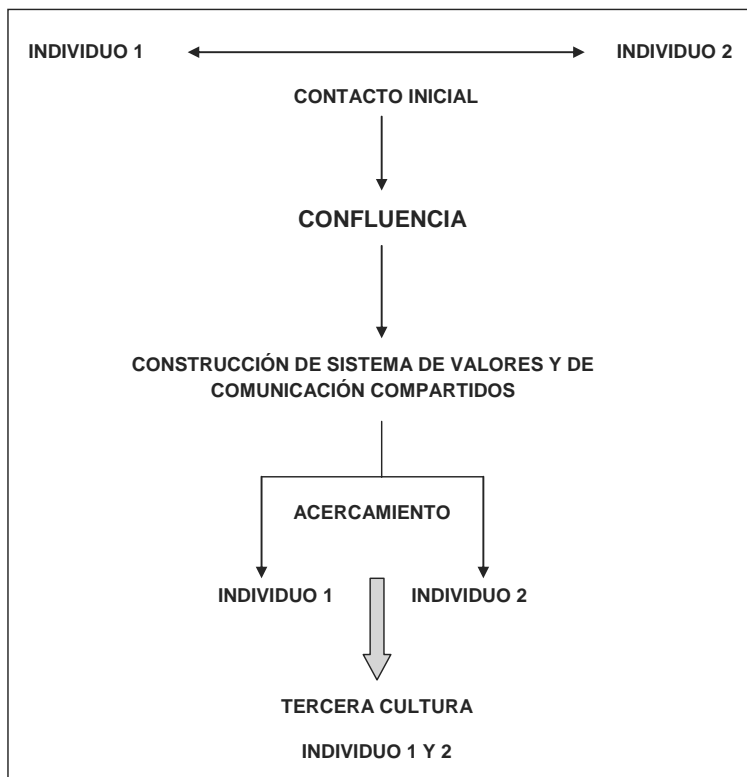
Fuente: Elaboración propia.

Modelo 2: Construcción de la Tercera Cultura

Este segundo modelo se enfoca solamente a describir y explicar el proceso de construcción de la tercera cultura; así, Casmir concibe al contacto inicial entre individuos de diferentes culturas como un contacto incluyente, integrador, de tal manera que en el punto de partida del contacto en este modelo subyace la idea de CONFLUENCIA, de acuerdos mutuos nacidos al calor de las necesidades vitales de comunicación de ambos individuos. De esta manera, el contacto inicial se convierte en un espacio compartido donde se desarrollan los individuos en beneficio común.

Veamos cómo se representa este proceso esquemáticamente

Figura 5: Esquema del modelo 2 de Casmir



Fuente: Elaboración propia.

Como puede observarse, la tercera cultura 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.

Casmir no excluye de este modelo la influencia de los otros, pero la relega en función de la mayor importancia que ambos individuos otorgan a la búsqueda de soluciones compartidas para la satisfacción de sus experiencias y necesidades vitales.

Modelo 3: Ciclo de la actuación individual y la construcción de la Tercera Cultura

En el modelo 3 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, y 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 fungan 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.

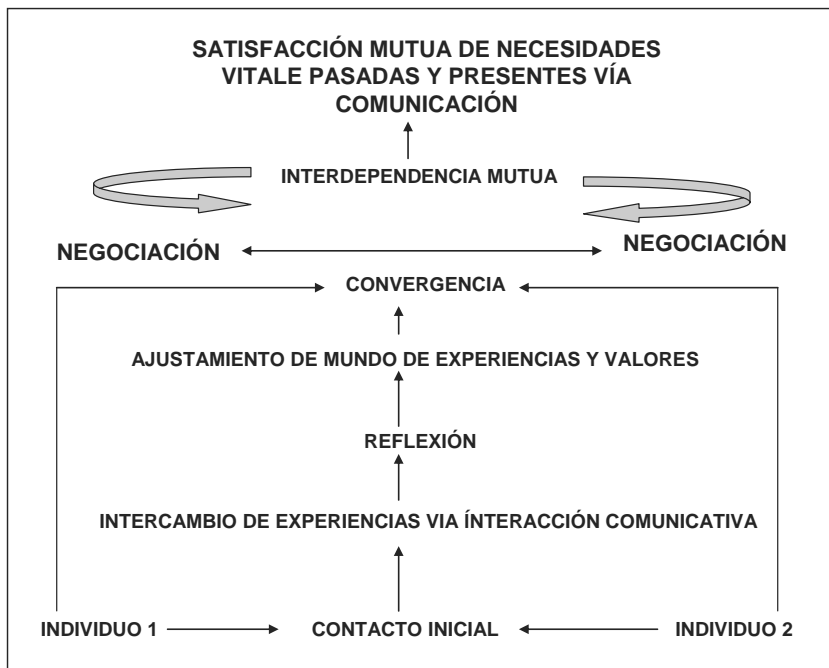
Así, el punto final de este modelo es la interdependencia que a través de la interacción comunicativa permite satisfacer las necesidades vitales de los seres humanos, necesidades éstas que, como ya ha advertido el autor, parten de sus experiencias de vida pasadas y presentes.

Sin embargo, dicha interdependencia no puede ser alcanzada sin 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. En ese sentido, el concepto de negociación, como portador base de la necesidad humana de comunicación,

mediante el principio de búsqueda de confluencias, sin inhibir lo diferente se enfoca en privilegiar lo semejante, lo que puede ser compartido.

Lo anterior puede ser representado de mejor manera mediante el siguiente esquema:

Figura 5: Esquema del modelo 3 de Casmir



Fuente: Elaboración propia.

1.3.5. Propuesta metodológica

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.

Sin proponerlo explícitamente, Casmir invoca a la metodología de intervención en comunicación; sin embargo, debemos aclarar que no se trata de una intervención externa, sino de una intervención intrapersonal. En ese

sentido, su teoría puede ser abordada empíricamente a través el método cualitativo y específicamente mediante la intervención-acción participativa.

1.3.6. Lectura crítica

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. Esto resulta 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 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 medios¹¹, 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 30's del siglo pasado privó a los individuos de negociar los significados provenientes de los medios.

No obstante todo lo anterior, el valor de esta teoría consiste 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. En ese sentido, Casmir se pliega a aquellos autores que vinculan a la interculturalidad más que con la consolidación de políticas públicas incluyentes y el reconocimiento de la diversidad cultural, con las disposiciones de los individuos y grupos humanos hacia la diferencia. Su postura es más ética que política e institucional, y por ello justamente, resulta un unto de partida a tener en cuenta en los estudios teóricos y empíricos sobre comunicación intercultural.

¹¹ Para mayor información al respecto, puede consultarse Romeu, Vivian (2007) "Hacia una pragmática del deseo: los medios y la construcción del "saber hacer" intercultural". En Revista *In Texto* No. 15, enero-junio 2007, artículo disponible en línea en: www.intexto.com

2. Otras aportaciones a la comunicación intercultural

En este apartado abordaremos descriptivamente tres perspectivas de análisis para el estudio de la interculturalidad, mismas que no constituyen teorías, pero que aportan elementos conceptuales y metodológicos que nos permiten pensar a la comunicación intercultural con otras aristas.

Las dos primeras se enfocarán a trabajar específicamente sobre la comunicación intercultural, y la última, estará más vinculada a la interculturalidad como proceso y actitud de vida. No obstante la diversidad de propuestas que describiremos a continuación, nos parece que el abordaje de estas perspectivas enriquece el debate sobre la problemática intercultural, misma que salvo en muy pocos países de Europa ha sido desde el ámbito de las políticas públicas alta y eficazmente atendida¹².

2.1. La perspectiva latinoamericana de los estudios en comunicación intercultural: el enfoque conceptual y metodológico de Alejandro Grimson.

Alejandro Grimson es un investigador argentino que ha trabajado los temas de la diferencia e igualdad, migración, fronteras e identidad bajo la perspectiva de la comunicación intercultural. La propuesta que aquí presentaremos aparece en su libro *Interculturalidad y comunicación*, como parte de una reflexión sobre la comunicación intercultural desde el punto de vista sociológico, comunicativo y fenomenológico.

Nos interesa resaltar aquí, en ese sentido, cinco aspectos fundamentales que aborda este investigador: 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.

Para Grimson, lo intercultural responde a la diferencia como principio de la asimetría existente en toda comunicación, y dicha asimetría se halla estrechamente relacionada con las diferentes experiencias históricas y diversas

¹² Para una mayor información al respecto, puede consultarse el artículo de Miguel Pajares "Inmigración, xenofobia y convivencia en España, en UIC Foro multidisciplinario de la Universidad Intercontinental, No. 5, julio-septiembre 2007, pp. 34-39.

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.

Esto nos indica que para Grimson, los objetos de estudio de la comunicación intercultural no se ubican en los ámbitos de las diferencias de nacionalidades, ni siquiera dentro del campo de las diferencias culturales *per se*, sino que amplían su campo de estudio a situaciones donde se verifique un contraste específico a partir de la interacción entre sujetos con experiencias históricas distintas y relatos de vida diferentes.

Como puede observarse, 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 que si bien parte de la diferencia cultural no lo hace a través del conjunto de características de corte esencialista 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.

Esto nos conduce a situar a la problemática de la comunicación intercultural en lo que el propio Grimson (2004: 41) ha denominado “campos de interlocución”, es decir, en una especie de marco interpretativo donde ciertos modos de identificación son posibles y otros quedan excluidos; de ahí que el campo de interlocución sea, 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.

Así entendido, 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.

Es necesario señalar, no obstante, que dicha estructura está íntimamente vinculada con los períodos históricos en las que se gesta y que al mismo tiempo las gestas; de ahí su carácter relacional, y el énfasis que Grimson otorga a la situación de contraste, pues son a través de esos marcos estructurales que podemos identificar una situación intercultural como situación de diferencia y/o asimetría específica.

Para este autor, hablar de comunicación intercultural comprende entonces referirse al contacto e interacción entre olores, sabores, sonidos, palabras, colores, corporalidades, especialidades (Grimson, 2004: 56), así como a los sentidos más o menos fijos, intersubjetivos, que una cultura y/o grupo social tiene con respecto a otro.

Como puede observarse, para Grimson, la definición unánime y homogénea de cultura resulta contradictoria y poco representativa de la diferencia, pues la pretensión de homogeneidad cultural constituye, a su modo de ver, más “un instrumento de legitimación del estado que una realidad verificable” (Grimson, 2004: 26). Obviamente, una cultura posee elementos homogéneos que permite distinguirla de otra, pero –insiste el autor- se basan en experiencias histórico-sociales compartidas, así como en las creencias y prácticas que dichas experiencias generan, más que de rasgos culturales “objetivos” y “naturales”.

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, etc, 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 embargo, como ya hemos abordado, estos parámetros no son más que clasificaciones de carácter histórico, relacional, que tienden a instituir sedimentaciones simbólicas que son el resultado de nuestra miopía interpretativa y que pueden –y deben- estar sujetas a transformaciones.

En ese sentido, las identificaciones que hacemos del otro, fungen como una especie de secuela del incesante proceso de construcción y reconstrucción de los significados sobre la diferencia, mismo que se asienta sobre la base de

la desigualdad, ya sea histórica y/o contingente, y por tanto se halla vinculada a las relaciones de poder.

Lo anterior, sin embargo, no debe hacernos obviar que el mismo proceso de constitución de identidades y alteridades constituye simultáneamente un proceso que define lo territorial y que en términos políticos puede resultar relevante para construir comunidades e identificaciones nacionales y/o culturales que derivan en un alto impacto sobre los procesos de constitución de identidad subjetiva e intersubjetiva de los miembros de una cultura, grupo o sociedad. De ahí se desprende el hecho de que los miembros de una cultura, grupo o sociedad compartan ciertas identificaciones, es decir, ciertos criterios de interlocución, como diría Grimson (2004: 45), mismos que se estructuran alrededor de la constante disputa social por la posesión del sentido que constituye la cultura como proceso de organización de diferencias y conflictos en la sociedad.

En consecuencia con todo ello Grimson asevera que las personas construyen sus relaciones, sus códigos comunicativos y estructuras de significación histórica y cotidianamente, de tal manera que en situaciones de contacto intercultural entran a jugar una apreciación colectiva sobre el otro - construida históricamente en el marco interpretativo de la cultura de origen- tanto como una apreciación individual, construida al calor del contexto presente de la interacción.

Dichas apreciaciones pueden resaltar o no las diferencias, a partir de la presencia de los malentendidos. Sin embargo, esta afirmación no debe impedirnos notar, como bien plantea Grimson, que en la comunicación intercultural los malentendidos se tornan más agudos, es decir, "constituyen la versión extrema de los problemas generales de toda la comunicación humana" (Grimson, 2004: 59-60), pero en un final de cuentas, los malentendidos resultan la norma y no la excepción de la práctica comunicativa.

Como la comunicación es un todo integrado, es decir, una totalidad manifiesta e implícita de significación, el desafío para la comunicación intercultural se encuentra supeditado a la descodificación efectiva no sólo de los elementos lingüísticos, sino también de los silencios, los gestos, los olores, la velocidad y el acento de la voz, el uso del tiempo y el espacio, los estados emocionales, etc. Estos elementos, propios de la comunicación no verbal,

tienden a obstaculizar la comunicación, cuando no fracturan directamente la comunicación misma, generando estados de incomprensión y conflicto¹³.

En otro orden de cosas, Grimson propone una tipología de campos analíticos para abordar la investigación en comunicación intercultural 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 un 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. No obstante lo anterior, tal y como el autor señala “la inclusión de una práctica cultural en uno de estos campos se vincula a un análisis de la prevalencia de un tipo sobre los otros, y no a relaciones de exclusión” (Grimson, 2004: 98).

Ello se debe al entrelazamiento de estos cuatro ámbitos en la vida cotidiana que hace 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.

El cuadro que a continuación se describe, representa estos cuatro ámbitos de análisis que hemos abordado en párrafos anteriores.

¹³ A este respecto, Grimson propone entender a la incomprensión generada por intercambios comunicativos infructuosos en la comunicación intercultural bajo la óptica de la Teoría de Conflictos, es decir, matizando el papel de la incomunicación a través de una perspectiva compleja de la comunicación que si bien prevea el escenario de luchas y negociaciones por la posesión y legitimación de bienes materiales y simbólicos anclados en las diferentes estructuras de significación en disputa, conciba también al conflicto como un fenómeno que sólo puede darse en reconocimiento, es decir, cuando existan principios, incluso disputados y disputables, que son al menos mínimamente compartidos.

Figura 6: Propuesta de campos analíticos de Grimson

TIPOS DE COMUNICACIÓN	ESCENA COMUNICATIVA	RELACIONES
DIRECTA	INTRACULTURAL	Territorios grupales, festividades, organizaciones barriales, actividades rituales, asociaciones.
	INTERCULTURAL	Escuela, trabajo, espacios públicos, ámbitos sociales
MEDIÁTICA	INTRACULTURAL	Canales de televisión, emisoras radiales y publicaciones destinadas a grupos identitarios
	INTERCULTURAL	Canales de televisión, emisoras radiales, internet y publicaciones que ofrezcan información sobre otras culturas y/o grupos culturales y sociales.

Fuente: Elaboración propia, a partir de la propuesta de Grimson (2004)¹⁴.

2.2. Filosofía intercultural y religión

Las propuestas que a continuación explicaremos trascienden ambas los estrechos límites de espacio con los que aquí contamos. Son propuestas que versan sobre lo intercultural desde el ámbito de lo religioso, pero que consideramos pertinente explicar dado su profundo humanismo y la vinculación que mantienen, a este nivel, con los enfoques precedentes.

2.2.1. *Diálogo dialógico e imperativo intercultural. La obra de Raimon Panikkar*

Este pensador nacido en Barcelona, España, 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,

¹⁴ Grimson, Alejandro (2004) *Interculturalidad y comunicación*, Editorial Norma, Bogotá.

sitúa a Dios en el centro de una realidad cosmoteándrica, que es una realidad relacional, infinita donde el todo integra a lo uno en lo otro. Así, el otro, concepto fundamental de la interculturalidad 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, divorciada del conocimiento contemplativo, 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 y 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 sin convergencias finales necesarias, es decir, un diálogo del que se parta de manera conjunta, sintiendo la problemática del otro como propia, pero que no tiene que arrojar necesariamente las mismas respuestas.

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

Así entendida, la esencia no puede ser lo distintivo, como pregona el pensamiento occidental, sino lo que es en su 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 dializada, o sea, no racional que permite al ser humano "abrir" el tercer ojo, es decir, la dimensión contemplativa del conocimiento que

Occidente niega, y “darse cuenta” de la existencia de la polaridad como existencia constitutiva de lo diferente. En consecuencia, lo diferente no resulta distinción, sino diversidad, pluralidad, la existencia misma.

Para ello, Panikkar propone que la filosofía no sólo sea entendida como el amor a la sabiduría, sino como la sabiduría del amor, concepción que 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 y es sustituido por la racionalidad moderna en el siglo XVII. Su propuesta se centra entonces en el retorno a dicha concepción a-dual, es decir, en la concepción de un pensamiento que vincule al conocimiento con el amor.

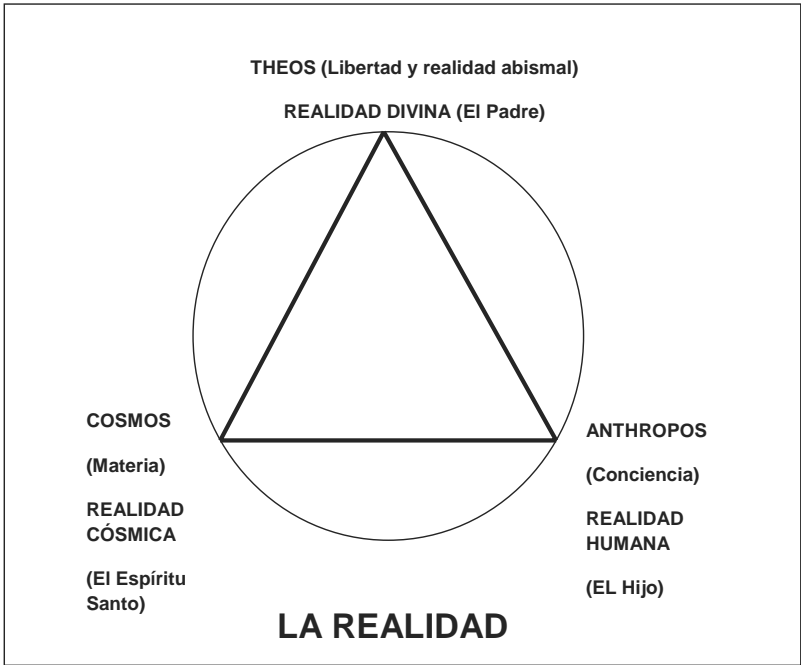
En consecuencia con lo anterior, para Panikkar, el pensamiento sobre el otro nunca podría ser un pensamiento gestado a partir de la diferencia, sino en la semejanza de la diversidad, pues en un pensamiento que entiende a la diversidad como punto de partida de lo semejante, y a lo semejante como premisa infinita de lo diferente.

Lo intercultural entonces, resulta de un acercamiento a lo que siendo diferente es semejante, y ese acercamiento, fundado en la relación biunívoca entre conocimiento y amor, constituye el fundamento de nuestra relación con lo otro que es no lo ajeno y diferente, sino la presencia ineludible de la equivocidad, es decir, la existencia de lo cósmico, lo real.

En ese sentido, este filósofo convoca a entender la realidad como la relación infinita y atemporal entre tres dimensiones: la dimensión de la realidad cósmica que constituye el elemento material (cosmos), la dimensión de la realidad humana que activa la presencia de la conciencia (anthropos) y la dimensión de la realidad divina que remite al abismo y la libertad (theos).

Esta propuesta ha sido nombrada por Panikkar como Trinidad Cosmoteándrica o Trinidad Radical, y ella resume la concepción que el filósofo defiende en su representación de la realidad. El siguiente esquema nos ayudará a entender su propuesta.

Figura 7: Esquema de la Trinidad Radical de Panikkar



Fuente: Elaboración propia.

Como podemos observar, Panikkar vincula las tres dimensiones de la realidad con las tres personas de la Trinidad cristiana, arguyendo a favor de su concepción relacional e insoluble que el Padre no puede existir sin el Hijo, ni viceversa; de la misma manera ninguno de los dos puede existir sin el Espíritu que es el amor, lo material y en realidad, el lazo que los une y los define como Padre e Hijo.

Esto nos conduce a admitir que pensar esta realidad trinitaria sólo es posible si abrazamos 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. Son, por decirlo de alguna manera, dimensiones inclasificables,

infranqueables, si se les aborda desde la tipificación, la definición y el pensamiento dialéctico, racional.

Como ya hemos advertido, en la propuesta de Panikkar, la razón *per se* no es excluida de la actividad del pensamiento, sino que forma parte de una forma de conocimiento que no está reñida con otras, por ejemplo, con la intuición o contemplación mística. 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 (porque comprender es sentir) al otro en su diversidad. “¿Cómo entender a quien no se quiere?¹⁵”, 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 a la interculturalidad como ámbito de encuentro con lo diverso, ámbito que según palabras del propio filósofo, nos acerca a lo humano porque nos acerca a Dios.

2.2.2. El sentido de la vida en el pensamiento Pérez Tapia.

Para abordar el tema planteado por Pérez Tapia se hace necesario hacer un pequeño bosquejo de lo que él considera debe de responder la reflexión filosófica en la contemporaneidad. En este sentido, su trabajo refiere la necesidad de que la filosofía sea al mismo tiempo un discurso reflexivo sobre el hombre y su hacer que no busca sólo explicarse, sino también comprenderse. Se trata, ante todo, de un conocimiento con pretensiones de verdad, que necesariamente está 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. Para

¹⁵ Frase empleada en la ponencia inaugural impartida por Panikkar en el V Congreso internacional de Filosofía Intercultural, Sevilla, 3-7 marzo de 2003.

ello, Pérez Tapia, propone a la filosofía de la cultura¹⁶, que desde donde se halla enfocado todo su pensamiento, centrarse en una cuestión fundamental: comprender nuestro tiempo, para así comprender nuestras acciones como seres humanos.

Retomando el concepto de imperativo cultural¹⁷ de Panikkar, Pérez Tapia aborda el fenómeno de la migración y la problemática que esto significa en términos de contacto intercultural, refiriéndose a la legitimidad de la diferencia 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, que ambos coinciden en denominar filosofía ecuménica.

Ya vimos en el apartado referente al pensamiento de Panikkar, sobre qué pautas se sostiene esta propuesta del diálogo interreligioso como herramienta para el diálogo intercultural, en el entendido de que la matriz religiosa existe en todas las culturas y constituye en consecuencia el punto ecuménico de unión entre ellas. Esa es la razón del énfasis que ambos autores otorgan a la diferencia como concepción ético-moral legítima de la existencia humana. Como puede observarse, este punto 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.

Estas propuestas se hallan ancladas en lo que Pérez Tapia considera identidades hospitalarias que no es más que una referencia al concepto de

¹⁶ 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 enraíza 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.

¹⁷ Panikkar entiende por imperativo cultural, la obligación moral inexcusable de emprender el diálogo entre las distintas culturas.

ciudadanía intercultural como un concepto contrapuesto al de ciudadanía nacionalista. En consecuencia, el concepto de ciudadanía intercultural necesariamente convoca a revisar el sentido de lo nacional, a través 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 todos.

Legítimamente hablando, lo universal responde a argumentos (explicaciones y sentidos) que puedan ser compartidos por todos, es decir, que puedan ser sostenibles desde la particularidad, pero esos sentidos –según el autor- no pueden ser explicados, sino sólo comprendidos, es decir, descubiertos mediante el ejercicio hermenéutico¹⁸, es decir, el ejercicio dialógico que responda al mismo tiempo a una especie de núcleo ético común, mismo que se vincula con el concepto de ciudadanía intercultural. Veamos cómo.

El núcleo ético común conforma un conjunto de valores democráticos que giran alrededor de la dignidad y la justicia humanas. Estos valores conducirían, según Pérez Tapia, a la concepción y puesta en marcha de condiciones culturales no prejuiciosas que son parte fundamental de lo que él considera necesario como requisito 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 implicaría, 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.

Lo anterior implicaría no sólo la revisión profunda de la concepción de lo que se concibe hoy como “derecho humano”, sino la revisión del concepto de naturaleza humana a partir de una visión universalista que contemple las diferencias, las particularidades. Dicha reelaboración, insiste el filósofo, invitaría a pensar la realidad cultural del hombre, a partir de sus necesidades y

¹⁸ Esto visibiliza las conexiones entre el pensamiento de Pérez Tapia y el pensamiento de Gadamer, Ricoeur e incluso Levinas.

posibilidades culturales, sin perder de vista el reconocimiento de la dignidad, la justicia y la libertad humanas.

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. Reconociendo al otro, dice Pérez Tapia, nos reconocemos a nosotros mismos, porque todo reconocimiento, incluye ya una posición de identidad-alteridad.

Por todo lo anterior, para Pérez Tapia, el sentido de la filosofía debe ayudar a develar el por qué de ser morales, es decir, el por qué de la exigencia del reconocimiento sobre el otro que es, según él mismo lo plantea, una prioridad ética. Es ello –plantea el filósofo-, y no la pertenencia a una la identidad cultural, lo que otorga al ser humano un 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.

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 para 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 categórico”, 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 respecto a la dignidad con independencia de razas, edades, sexos, etnias, culturas, clases, etc. En ese sentido, 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 fáctica y moral, pues se soporta en el otro, en su simple existencia y en nada más; resulta en tanto tal indemostrable pues pasa teórica y pragmáticamente

por el hecho de ser un imperativo, es decir, por el hecho de ser una exigencia sobre el reconocimiento de la existencia (como los derechos humanos).

Dicho imperativo, como ya hemos dicho tiene que partir de principios éticos y morales que estén encaminados a la búsqueda de acuerdos incluyentes mediante un diálogo que reconozca las verdades de los otros sin dejar de reconocer las verdades de todos. A ello, Pérez Tapia le llama el sentido dialógico del universalismo transcultural (obsérvese los puntos convergentes no sólo con la propuesta de Panikkar, sino también con la de Gudykunst y Casmir).

Para sostener tal diálogo, el filósofo recurre a dos dimensiones analíticas: el lenguaje y el sentido de la 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. Ello lleva al autor a concebir al lenguaje como una herramienta teleológicamente¹⁹ enfocada al entendimiento y al diálogo que permite en principio la apreciación de la diferencia y la diversidad. Sin embargo, dicha apreciación no excluye la posibilidad de, desde ese mismo lenguaje, 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, estas 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.

¹⁹ Teleológico refiere al para qué, es decir, a la finalidad. 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.

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 acuerdo²⁰, 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. Para inaugurar la validez de este criterio, el mismo 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.

Dicho principio democrático de la verdad se instituye entonces como un nuevo criterio de verdad que pasa por la unión entre el principio moral y el legal, para lo cual 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, étnicos y políticos, 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 condiciones 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, a 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.

Esta idea resume la propuesta de Pérez Tapia acerca de lo que él denomina “educación democrática” que está estrechamente vinculada a su concepto de ciudadanía intercultural. En consecuencia, 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

²⁰ Aquí se puede observar la coincidencia de posturas con respecto a Apel y Habermas, quienes afirman que no hay verdad fuera del consenso.

educación intercultural, misma que no se limita a enseñar saberes sino también actitudes, comportamientos, valores y en específico el sentido de la vida.

He aquí que hemos llegado al concepto más importante de este autor. Pérez Tapia entiende por sentido de la vida, a todo aquel sentido 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. Este sentido de la vida, aún y cuando se halla presente de manera inmanente en todos los seres humanos, debe ser educado a través de un aprendizaje que atraviese el sentido del respeto a la convivencia mestiza digna, justa y pacífica que es lo que él mismo concibe como educación para el diálogo.

Como puede observarse, la propuesta de este autor se halla en consonancia con lo que en este libro se pretende definir bajo el nombre de interculturalidad. No se trata sólo de admitir la pluralidad y la diversidad cultural intrínsecamente constitutiva del mundo actual, sino de enfrentar las problemáticas que nos aquejan, desde un punto de vista democrático, incluyente, cooperativo y solidario que tenga como base un criterio de verdad ineludible y universal: el derecho a un reconocimiento del otro, de manera digna y justa. Esos principios constituyen el punto de partida para responder de manera eficaz a la emergencia que supone hoy la convivencia entre diferentes culturas; se trata de una propuesta de corte ético-moral, que algunos filósofos denominan diálogo ecuménico, y que sin dudas ofrece una alternativa a la necesaria reflexión acerca de la problemática intercultural.

3. Resumen. La multiplicidad de aportaciones teórico-conceptuales para el estudio de la comunicación intercultural

Hasta aquí, hemos desarrollado una revisión amplia, mas no exhaustiva, de distintos abordajes a la interculturalidad. En los primeros apartados (2.1, 2.2 y 2.3), nuestro enfoque estuvo centrado en realizar un bosquejo explicativo y analítico sobre tres de las principales teorías de la comunicación intercultural. El apartado 2.4, en cambio, centró su atención en abordar descriptivamente tres reflexiones acerca de la interculturalidad, alrededor de dos núcleos fundamentales: la dimensión sociofenomenológica entre cultura, comunicación

e interculturalidad (Alejandro Grimson), y la dimensión reflexiva de corte filosófico sobre la interculturalidad (Panikkar y Pérez Tapia).

La selección de estos abordajes de cierta manera ofrece un panorama de las tendencias de pensamiento y análisis acerca de esta problemática en la actualidad, así como la posición que ocupa la reflexión sobre la interculturalidad en el mapa campal de los estudios académicos.

Con el objetivo de contribuir a esclarecer un poco más dicho panorama, en este apartado realizaremos por una parte, un resumen comparativo de las principales aportaciones de las perspectivas analíticas explicadas y desarrolladas a lo largo de este capítulo, y por la otra, sintetizaremos las premisas más importantes en las que convergen estos pensadores.

A continuación presentamos un recuadro esquemático que da fe de nuestro primer objetivo en esta parte.

Figura 8: Síntesis de las propuestas teóricas para pensar la comunicación intercultural

ENFOQUE TEÓRICO Y AUTOR	CONCEPTOS BÁSICOS	APORTACIONES
Teoría de la gestión de la ansiedad y la incertidumbre (W. Gudykunst)	Ansiedad Incertidumbre Forastero Comunicación efectiva Conciencia	Teoría explicativa-resolutiva. Plantea una explicación de los conflictos comunicativos en situación de interculturalidad desde una perspectiva interpersonal, mediante la regulación de los índices de ansiedad e incertidumbre presentes en las interacciones comunicativas con forasteros. Indica asimismo que a mayor desconocimiento del otro en la interacción comunicativa, mayor será el grado de ansiedad e incertidumbre, y en consecuencia, mayor el obstáculo para establecer comunicación eficaz y armónica, y viceversa.
Teoría de la adaptación transcultural (Y. Kim)	Asimilación Adaptación Transculturación Ajustamiento Sociedad de acogida	Teoría descriptiva-explicativa. Aborda los procesos de transculturación de los sujetos migrantes desde un punto de vista interpersonal y masivo. Plantea que en los procesos de adaptación del sujeto migrante a la cultura receptora existen factores que pueden facilitarlos u obstaculizarlos. Dichos factores pueden clasificarse en: socioculturales, personales-subjetivos, afectivo-emocionales, cognitivos y actitudinales, donde los medios de comunicación juegan un papel importante.

<p>Teoría de la construcción de la tercera cultura (F. Casmir)</p>	<p>Tercera cultura Identidad multicultural Diálogo intercultural</p>	<p>Teoría propositiva. Propone una solución a los conflictos de comunicación intercultural desde el ámbito interpersonal, a través de la generación de procesos de negociación simbólica entre los participantes.</p>
<p>Propuesta de campos analíticos en la investigación sobre comunicación intercultural (A. Grimson)</p>	<p>Campos de interlocución Interculturalidad</p>	<p>Enfoque que parte de la existencia de las relaciones de poder en la comunicación intercultural. Niega la posibilidad de establecer simetrías entre cultura e identidad cultural, y propone una tipología de ámbitos de análisis para la investigación en comunicación intercultural.</p>
<p>Propuesta religiosa y filosófica (R. Panikkar)</p>	<p>Diálogo dialógico Trinidad Radical Imperativo intercultural</p>	<p>Esta propuesta abriga la definición de intercultural desde el ámbito religioso, concibiendo al otro como la diversidad de lo semejante y no como lo diferente. Su valor se centra dos dimensiones: primero en el planteamiento que conocer es amar, y segundo en la idea de que el pensamiento derivado de dicho conocimiento es necesariamente un pensamiento dialógico que admite las polaridades, pero no las diferencias.</p>
<p>Propuesta ético-filosófica (J.A. Pérez Tapia)</p>	<p>Imperativo moral Núcleo ético común Sentido de la vida Ciudadanía intercultural Educación democrática</p>	

Fuente: Elaboración propia.

Como hemos podido observar, este capítulo ha intentado resumir algunos de los diferentes enfoques teóricos y metodológicos acerca del estudio de la comunicación intercultural. Sin embargo, en este resumen hemos dejado de mencionar a muchos autores que también han tenido una presencia notable en el campo de la investigación y reflexión en esta área.

Hemos querido resaltar la importancia de los enfoques teórico-conceptuales que aquí se han abordado pues más allá de sus limitaciones, nos ofrecen un panorama de la investigación sobre comunicación intercultural, así como múltiples perspectivas que contribuyen a construir el andamiaje teórico sobre el que se asienta. Contar con ello ha permitido sistematizar el estudio y análisis sobre esta problemática tan poco soslayable hoy en las sociedades contemporáneas, así como instaurar el debate sobre la diferencia y sus consecuentes relaciones discretas y concretas en situaciones histórico-sociales localizadas como uno de los temas más sobresalientes del pensamiento científico y filosófico actual.

En este sentido, quisiéramos hacer hincapié en la manera en que todos los teóricos aquí abordados han tratado a la diferencia como concepto que define, interculturalmente, el principio de la diversidad de lo humano y lo natural, y el sentido necesario que este concepto tiene en las relaciones humanas como motor de desarrollo humano y social.

A continuación expondremos las premisas que consideramos más importantes y concluyentes de los enfoques teóricos y reflexivos estudiados:

- ✓ El contacto entre culturas, constitutivo del mundo globalizado, gesta interacciones comunicativas entre sujetos de diferente origen cultural.
- ✓ La comunicación intercultural revela las relaciones históricas y sociales que dominan en panorama de las relaciones entre diferentes culturas.
- ✓ El contacto entre miembros de diferentes culturas genera en muchas ocasiones malentendidos; a pesar de que éstos son una constante de cualquier proceso comunicativo, en la comunicación intercultural se agudizan y provocan conflictos comunicativos.
- ✓ Hay conflicto comunicativo cuando la comunicación se torna inaceptable en alguna medida para alguno de los interactuantes.
- ✓ Para reducir el grosor de un conflicto comunicativo se requiere, más allá de compartir un universo simbólico convergente, de la voluntad y la disposición institucional e individual para hacerlo.
- ✓ Resulta necesario hoy superar el conflicto comunicativo existente entre las diferentes culturas.

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.	

<p>7) Se quiere conocer la manera en que dos sujetos con universos simbólicos distintos se perciben el uno al otro.</p>	
---	--

<p>Sobre la idea de interculturalidad</p>			
<p>Sintetice las propuestas de cada uno de los autores estudiados, a partir de los siguientes rubros de reflexión.</p>			
<p>Autor/a</p>	<p>Objeto de estudio de la interculturalidad</p>	<p>Ámbitos de análisis de la interculturalidad</p>	<p>Propuesta concreta sobre interculturalidad</p>

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	

Posturas asociadas	Reflexión sobre la asociación
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	

TERCERA PARTE

Los escenarios de la comunicación intercultural

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 y 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. Ya que como lo hemos mencionado, la clave de la comunicación intercultural es la interacción con lo distinto más que creer que se refiere sólo a cuando se presentan 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 tercera 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; 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 perspectiva teórico metodológica está ligada a una concepción de las identificaciones sociales. Según Caggiano (2005: 18), las formas de recepción y discriminación se vuelven, entonces, un aspecto importante de 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, o 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. Y es que podemos recordar la importancia que cobró la antropología social con la noción de cultura como el “proceso productor de significaciones” (Martín-Barbero, 1991: 228)

El desarrollo de la comunicación intercultural como campo de estudios, se dio hacia finales de los años cincuenta del siglo XX en Estados Unidos. Las investigaciones de E. 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. 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 elementos importantes algún tipo de contacto, la interacción o comunicación entre grupos humanos de diferentes culturas, hay que señalar que 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 por esta área de conocimiento, la explosión de la comunicación mediada o mediatizada y la evolución de 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; sin embargo, creemos que esta perspectiva alcanza otros escenarios que se viven no solamente en el ámbito de las migraciones, sino precisamente, en el contexto de contacto e interacción con el otro.

Ya vimos que 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.

1.1. Premisas conceptuales y abordaje metodológico

Austín Millán (2000), apunta que la interculturalidad se encuentra asociada a:

1. Problemas de comunicación deficiente (por desconocimiento de la cultura del otro) en proyectos y programas variados sobre salud, educación, producción, etc.
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)

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

1.1.1. 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 sobre las interacciones, a partir del contacto en un espacio territorial específico, que se dan entre sujetos de culturas distintas a 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, particularmente cuando la migración conduce a compartir el control del acceso a la riqueza económica, el poder político y la posición social. "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

¹ Tal y como Guillermo Bonfil Batalla da cuenta de la experiencia en México. En *Simbiosis de cultura. Los inmigrantes y su cultura en México*. FCE-CONACULTA, 1993.

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. Tal es el caso de las sociedades miembros de la Unión Europea y los 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, algunas veces, dan lugar a tensiones de carácter político, económico y social en los países receptores. En un sentido, los países de atracción económica son a su vez, repulsivos de los inmigrantes que, muchas de las veces, sufren discriminación y segregación si éstos no consiguen “integrarse”, es decir, asimilarse.

Fuente: Juan Goytisolo, (2002), “De la migración a la inmigración”, *Letras Libres*, p.24.

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 asistenta, 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 Maruecos, Argelia, Túnez o Turquía.

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

² Como dan cuenta los estudios realizados en Francia sobre los inmigrantes polacos (VICENT, G, *et al.*, 1999) o la historia recuperada por Goytisolo, (2001), sobre la migración de mano de obra española a Alemania durante el período de la posguerra.

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 contrarresta 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.

1.1.2. 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 (1999), 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

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.

pertenencia a un grupo étnico, al mismo tiempo que la exclusión de ciertos otros grupos debido a esa filiación.

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 diferencias entre grupos humanos con lenguajes, historias y formas de vida propias, usualmente distintas a los 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, "La cultura norteamericana y México", en Bonfil Batalla, G., (1993), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y la cultura en México*, FCE-CONACULTA, México, p. 457.

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

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.

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, *Idem*.

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, 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. "Esta perspectiva, tiene mucho que deberle a los aportes de Todorov, cuando se refiere al proceso a través del cual el yo descubre al otro y se descubre en él (...) Afirma que en América Latina la alteridad descansa en el egocentrismo"⁵ del nosotros occidental, que se ven a sí mismos como representante de lo correcto y a partir de ello se establece un "otros" como algo raro, diferente, anómalo, atrasado, lo que significa tomar una posición de poder. Sin embargo, 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 (2002), 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

⁵ Citado por Austin Millán, *op cit.*

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 etnicización perpetrado por los grupos dominantes y el Estado” (Giménez, 2000:81)

Minorías étnicas/Identidades 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 independencia⁶— 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 son asociadas frecuentemente 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

⁶ 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.

grupos marginados o vulnerables que viven a la sombra de poblaciones mayoritarias que tienen una ideología cultural diferente y dominante.

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 hace siglos compartían 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 dependían 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 «tradicición» 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: BETTINI, Mauricio, "Contra las raíces. Tradición, identidad y memoria", en Revista de Occidente, No. 243, jul-ago 2001, p. 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 contrapone 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., s/f: 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 Transplantados y los Pueblos Emergentes. Clasificación surgida de la matriz étnico-nacional.⁷

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 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 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.

⁷ Ver Serna, *op cit.*

1.1.3. 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 a 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.

Fuente: Lenkersdorf, Carlos, 2002: 89-90.

Ilustrativa resulta la investigación de este antropólogo 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 Segunda Parte de este cuadernillo, 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 estudio 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 nos transmitimos información referencial acerca del mundo, mediante enunciados contruidos 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 cifan como 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, la preocupación o no preocupación por posibles conflictos, mismos que son transmitidos por los inmigrantes en situaciones de contacto comunicativo entre ellos y hacia 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.

2.1. 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 y 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. Piénsese, 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.

2.2. 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.⁸

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 lo suyo a la discusión que se da en el campo de la interculturalidad.

Ya hemos mencionado que la interculturalidad es antes que todo la disposición hacia lo diferente y por ello se trata de una actitud, aunque esta actitud no debe confundirse con voluntarismo ni con libertad de elección a fuerzas.

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.

⁸ Para más sobre la propuesta aplicada desde la perspectiva de género e interculturalidad, ver PECH, Cynthia, RIZO, Marta y ROMEU, Vivian, (2007), "Discurso sobre el género y disposición hacia la diferencia. Estudio exploratorio en jóvenes universitarios de la Ciudad de México", en *Última Década*, No. 26, CIDPA, Valparaíso, julio, pp. 79-102.

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.

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 autopercebe y es autopercebido. 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: citada por R. Aída Hernández Castillo, "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico", en Nora Nínive García, Mágina Millán y Cynthia Pech, 2007, Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000, México, UACM, p.263.

2.3. 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 a 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 hereditarios. 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 desprotegidas, 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 conflictos⁹.

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). En este sentido, al igual que la lengua, desde la clase social uno asume y reproduce una realidad específica.

2.4. 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 “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 emigraciones 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

⁹ Pech, C.; Rizo, M. y Romeu, V. (2007). “ Discurso sobre el género y disposición a la diferencia. Estudio exploratorio en jóvenes universitarios de la ciudad de México”. En *Revista Última Década*, Año 15, No. 26, segundo semestre, revista del Centro de Estudios Sociales CIDPA, pp.79 -102. Artículo disponible en línea en: <http://redalyc.uaemx.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=19502605>

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 Yousouf 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.

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 sinnúmero 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 otra.

Ser musulmán significa no sólo tener una creencia religiosa, sino una serie de conductas —a partir de lo que Max Weber denominó la *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 religiosa¹⁰, o como dijera Leskendorf, cosmogónica. Lo mismo aplica para los sujetos pertenecientes a la tradición cristiana-católica, judía, hinduista o budista.

La intolerancia religiosa en pleno siglo XXI

Quando 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: BETTINI, Mauricio, “Contra las raíces. Tradición, identidad y memoria”, en Revista de Occidente, No. 243, jul-ago 2001, p. 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 donde se viven tensiones y se vislumbran conflictos interculturales.

¹⁰ Cuando hablamos de religión no debe entenderse sólo como las doctrinas que se asumen como monoteístas (judaísmo, cristianismo o la 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.

María era Armenia y me llevó al extenso cementerio de Dombrabad, 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: Kaplan, Robert, 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, para 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 poder 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.

3.1. 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 que con eso, lo único que se lograría es el beneficio de unos por encima de los otros. 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 (2003), 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 se puede alcanzar.

3.2. 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 propuestas 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, Jaime Neira Rozas (2003: 2), 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”. 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 más 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.

3.3. 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 de la tolerancia 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.

En la actualidad, 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 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, piénsense 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.

También, 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. Piénsense en el caso de Tadzhiistán, en donde la minoría hoy son los rusos (post-soviéticos) y la mayoría, los tadhikios, 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 a partir del dominio hegemónicos de la ahora Rusia.

Todo lo anterior es muestra evidente de tensiones y conflictos políticos que, presumimos, puede ser atendido 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 tercera 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 género/sexual, de clase social y las religiosas.
- ✓ La etnia denota seres humanos miembros 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, religioso, socio-económico o de la nacionalidad, cuyos caracteres peculiares difieren de aquellos del grupo dominante en el seno de una sociedad cualquiera.
- ✓ 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.

- ✓ 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.
- ✓ 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.	
Tema	Argumentación

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

BIBLIOGRAFÍA

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

ALARCÓN, Ana M., VIDAL H. Aldo y NEIRA ROZAS, Jaime (2003) "Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales". *Revista Médica de Chile*, Chile, septiembre 2003, www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0034-98872003000900014&script=sci_arttext

AUSTIN, Millán Tomás (1999) *Comunicación intercultural. Fundamentos y Sugerencias*, en Serie Cuadernos de discusión y estudios Núm. 2, Dirección de investigaciones de la Universidad de Temuco, abril, Chile.

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

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

BENNETT, Milton (1998) "Intercultural Communication: A current perspective", en Bennett, M. (Ed.) *Basic Concepts of Intercultural Communication*, Yarmouth, Maine, Intercultural Press.

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

BENHABIB, Seyla (2005) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Gedisa, España.

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

BETTINI, Mauricio, (2001) "Contra las raíces. Tradición, identidad y memoria", en *Revista de Occidente*, No. 243, jul-ago, pp. 79-98.

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

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

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*, New York: Pergamon Press.

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 Editorial.

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

CÁMARA BARBACHANO, Fernando (1990) "Identidad y etnicidad indígena histórica", en José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza, España.

CASMIR, Fred. (1993) "Third-Culture Building: A Paradigm Shift for International and Intercultural Communication", en S. A. Deetz. *Communication Yearbook/16*, London: Sage, pp. 407-428.

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

CIRESE, Alberto M. (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.

CIRESE, Alberto M. (1992) "De algunas semi-lógicas operaciones semiológicas" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. IV, Núm. 12. México: Universidad de Colima.

COMAROFF, John (1985) *Body of Power, Spirit of Resistance*, Chicago: University of Chicago Press.

COMAROFF, John y Comaroff, Jean (1992) "Of totemism and Ethnicity". En *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Wetview Press.

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. Sage Publications, Londres, pp.353-383.

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

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

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

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

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

FREUD, Sigmund (1974) *El porvenir de la ilusión*. En Psicología de masas. Madrid: Alianza, 4ta edición.

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

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1995) "Comunicación intercultural. Hacia un balance teórico en América Latina", en *Telos*, N. 40, www.campusred.net/telos

GARCÍA, Nora N., MILLÁN, Mágina y PECH, Cynthia, (2007) *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*, UACM, México.

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

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*, Colef-Plaza y Valdés, México, pp. 45-78.

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

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. Colima: Universidad de Colima, pp. 5-44.

GONZÁLEZ, Jorge A. (1997) "Un (complejo) trompo a l'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). Documento en línea, disponible en <http://www.geocities.com/CollegePark/Den/9433/jovenes/texto1.htm>

GOYTISOLO, Juan, (2002) "De la migración a la inmigración", en *Letras libres*, México, octubre, pp. 22-26.

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

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

GUDYKUNST, William, Ting-Toomey, S., Hall, B. J., y Schmidt, K. L. (1989) "Language and Inter-group communication", en M. K. Asante y W. B. Gudykunst (Eds.), *Handbook of international and intercultural communication*, London: Sage.

GUDYKUNST, William (1995) "Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory: Current Status", en R. L. Wiseman (ed.). *Intercultural Communication Theory*. London: Sage, pp. 8-58.

GUDYKUNST, William (ed.) (2005) *Theorizing about Intercultural Communication*. Thousand Oaks, California: Sage.

HOBBSAWM, Eric (1998), *Naciones y nacionalismo desde 1780*. España: Crítica.

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

KIM, Yun. Y., y GUDYKUNST, W. B. (1987) *Cross- cultural adaptation. Current approaches*, Newbury Park: Sage.

KIM, Yun. Y., y GUDYKUNST, W. B. (1995) "Cross-cultural adaptation. An Integrative Theory", en R.L. Wiseman (ed.) *Intercultural Communication Theory*, London: Sage, pp. 170-1993.

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

LOTMAN, Iuri (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.

LOTMAN, Iuri (1996) *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.

LOTMAN, Iuri (1998) *La Semiosfera II. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.

LOTMAN, Iuri (2000) *La Semiosfera III. Semiótica de la cultura y del texto.*, Madrid: Cátedra.

LOZANO, Jorge (1995) "La semiosfera y la teoría de la cultura". En *Revista Occidente*, No.145-146, julio-agosto.

LOZANO, Jorge (1999) "Cultura y explosión en la obra de Iuri M. Lotman" en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Núm. 11, Madrid: Universidad

Complutense de Madrid. Artículo 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.) (2002) *Sociología de la identidad*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 223-242.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (2005) *Inmigración y diversidad cultural en México*, UNAM, México.

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*, Cambridge University Press, Nueva York, pp.159-182.

MONSIVÁIS, Carlos (1993) "¿Tantos millones de hombres no hablaremos inglés? (La cultura norteamericana y México)", en BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.) *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y la cultura en México*. FCE-CONACULTA, México.

MOSCHES, Eduardo y PECH, Cynthia (2002) "En Israel, *Coalición de Mujeres por una Paz Justa*: no a la ocupación y una sociedad igualitaria, laica y no militarista". En *La Triple Jornada*, (43), 4 de marzo de 2002, p. 4. (Para versión completa, sin editar, ver <http://www.jornada.unam.mx/suplementos.html>)

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

PAJARES, Miguel (2007) "Inmigración, xenofobia y convivencia en España", en *Revista UIC Foro Multidisciplinario de la Universidad Intercontinental*, No. 5, julio-septiembre 2007, pp.34-39.

PANIKKAR, Raimon (1998) *La Trinidad Radical: una experiencia humana primordial*, Madrid: Siruela.

PANIKKAR, Raimon (1999) *La plenitud del hombre*, Madrid: Siruela.

PANIKKAR, Raimon (1999) *La intuición cosmoteándrica*, Madrid: Trotta.

PANIKKAR, Raimon (2003) Ponencia inaugural del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, Sevilla, España, 3-7 marzo. Documento mimeografiado.

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, Centro de Estudios Sociales, Valparaíso, Chile, pp.79-102.

PÉREZ TAPIA, José A. (2002) "Educación democrática y ciudadanía intercultural". III Congreso Nacional de Educación, Córdoba, Argentina.

PÉREZ TAPIA, José A. (2000) "¿Identidades sin fronteras? Identidades particulares y derechos humanos universales", en P. Gómez García (Coord.) *Las ilusiones de la identidad*. Madrid.

PÉREZ TAPIA, José A. (2002) "Diálogo de civilización y ciudadanía intercultural: Radicalización de democracia en nuestras sociedades mestizas". I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, 16-20 septiembre, Universidad de Alcalá, Madrid.

PÉREZ TAPIA, José A. (2002) "La violencia: una forma perversa y distorsionada de dar sentido a lo que no se tiene", artículo en línea en: www.saber.ula.ve/.../pubelectronicas/educere/vol5num16/articulo7.pdf&term_termino_3=&Nombrebd=saber (fecha de consulta: octubre, 2007)

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

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

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

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

RIZO, Marta; ROMEU, Vivian (2006) "Cultura y 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. Artículo en línea, disponible en http://www.compos.org.br/e-compos/adm/documentos/e-compos06_agosto2006_rizo_romeu.pdf

RIZO, Marta; 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. Universidad de Colima, México, pp. 35-54.

ROMEU, Vivian. (2007) "Hacia una pragmática del deseo: los medios y la construcción del "saber hacer" intercultural". En Revista *In Texto* No. 15, enero-junio 2007, artículo disponible en línea en: www.intexto.com

RODRIGO Alsina, Miquel (1997) "Elementos para una comunicación intercultural", en *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, Núm. 36, mayo 1997. Fundació CIDOB, Barcelona. Artículo en línea, disponible en http://www.bantaba.ehu.es/sociedad/files/view/Elementos_para_una_comunicacion_intercultural.pdf?revision_id=62839&package_id=33823

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

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

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

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

SERLIN, José (et al.) "Teoría de la comunicación intercultural interpersonal", en XIX Jornada Nacional de Administración. Artículo en línea, disponible en www.mba.fcecon.unr.edu.ar/IIATA/TEORIA%20DE%20LA%20COMUNICACION%20INTERCULTURAJORNADAS.pdf

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

SCHMELKES, Sylvia (2003) "La Interculturalidad en la Educación Básica" . Disponible en http://eib.sep.gob.mx/files/interculturalidad_educacion_basica.pdf

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

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," in L. Loeb-Adler (ed.), *Issues in Cross-Cultural Research*, Annals of the New York Academy of Sciences, New York, pp. 418-434.

URÍAS HORCASITAS, Beatriz, (2007) *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets, México.

VILLORO, Luis, (1978) “los pueblos indios y el derecho de autonomía”, en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, no. 4, UNAM, México, p.130.

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

WOLF, Eric. (1980) *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

SÍNTESIS CURRICULAR

Cynthia Pech Salvador

Maestra en Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestra en Filosofía y candidata al grado de Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Becaria del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes. Miembro de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC) y del Consejo Editorial de la revista Blanco Móvil.

MARTA RIZO GARCÍA

Doctora en Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Coordinadora del Plantel Centro Histórico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura e investigadora del Centro de Estudios Sobre la Ciudad de la misma institución. Investigadora Nacional Nivel I, del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Miembro del Grupo hacia una Comunicología Posible (GUCOM) y de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC). Co-responsable del Programa de Servicio Social “Línea de Comunicación Intercultural” en la UACM.

Vivian Romeu Aldaya

Doctora en Comunicación Social por la Universidad de La Habana, Cuba. Profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Miembro de la Asociación Mexicana de Investigadores en Comunicación (AMIC), miembro de la Red Internacional de Investigadores sobre la Frontera, miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre el Discurso (ALED) y miembro del Consejo Editorial de Global Media Journal en Español.



Coordinación técnica:
Aarón E. Aguilar Almanza
Mtro. Héctor Castañeda Ibarra
Sergio Javier Cortés Becerril

Manual de comunicación intercultural
Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones
se terminó de imprimir en el mes de julio de 2008, en el taller de impresión de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, con un tiraje de 500 ejemplares.