



Interculturalidad y comunicación

Alejandro Grimson

ENCICLOPEDIA LATINOAMERICANA
DE SOCIOCULTURA Y COMUNICACIÓN

GRUPO
EDITORIAL
norma

LITERATURA Y ENSAYO

Enciclopedia Latinoamericana
de Sociocultura y Comunicación

Director de la colección
ANÍBAL FORD

BIBLIOTECA
ORTEGA-HABOUD



Florida 436 Tel: 5218-4372
distal@distalnet.com

**INTERCULTURALIDAD
Y COMUNICACIÓN**

Enciclopedia Latinoamericana

de Sociocultura y Comunicación

**INTERCULTURALIDAD
Y COMUNICACIÓN**

Alejandro Grimson

Grupo Editorial Norma

Barcelona, Buenos Aires, Caracas, Guatemala, Lima, México, Panamá,
Quito, San José, San Juan, San Salvador, Santafé de Bogotá, Santiago

INTELCULTURALIDAD
Y COMUNICACIÓN

©2000. De esta edición:

Grupo Editorial Norma

San José 831 (1076) Buenos Aires

República Argentina

Empresa adherida a la Cámara Argentina del Libro

Diseño de tapa: Ariana Jenik

Fotografía de tapa: Alejandro Elías

Diagramación: Daniela Coduto

Impreso en la Argentina por Impreco Gráfica

Printed in Argentina

Primera edición: Septiembre de 2000

CC: 24806

ISBN: 987-9334-73-6

Prohibida la reproducción total o parcial por
cualquier medio sin permiso escrito de la editorial

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Libro de edición argentina

Tabla de contenidos

Introducción	13
Capítulo 1. Cultura, nación y campos de interlocución	21
Capítulo 2. Dimensiones de la comunicación	55
Capítulo 3. Posibilidades y dificultades analíticas	95
Reflexiones finales	125
Bibliografía	133

Al hijo de un cura que fue llamado Belmonte,
al rabino Glasserman, al pastor Grimson
y a sus esposas, mis bisabuelas, que aprendieron
y les enseñaron a los suyos a comprender lenguajes
que les eran extraños, a hacer en común.

¿Es tan distinto del nuestro el pensamiento zande que sólo podemos describir su lengua y sus acciones sin comprenderlas, o bien es esencialmente igual a nuestro propio pensamiento puesto en un idioma al que no estamos habituados?

E. E. EVANS-PRITCHARD

Introducción

El siglo XXI comienza lejos de las utopías. La contracara de la “globalización” es la cotidianidad de la gran mayoría de la población mundial. Más allá y más acá de los datos económicos no tan fríos que muestran un incremento de la brecha entre ricos y pobres, se encuentran las noticias –y las vivencias– de conflictos étnicos, migraciones forzadas, refugiados políticos y fronteras políticas militarizadas. Las desigualdades económicas y políticas entre países y clases sociales se incrementan mientras crecen los reclamos de autonomía política o reconocimiento cultural de los más diversos grupos: movimientos indígenas y de mujeres, minorías étnico-nacionales y de migrantes reclaman no sólo sus derechos a la igualdad sino también sus derechos a la diferencia.

Estas situaciones son cotidianas en el mundo contemporáneo, mundo de contacto entre sociedades y culturas, diálogos, malentendidos, alianzas y conflictos. Un mundo donde esos contactos, que tienen una larga historia, son cada vez más visibles. Sólo que ahora hay más posibilidades de que por migración, por negocios o por turismo una persona entre en relación con otra cuya primera lengua es diferente, con “sentido común”

divergente. Cada día tiene más vigencia la pregunta de un antropólogo británico que estudiaba el pueblo africano de los zande: ¿somos todos iguales y hablamos una lengua diferente?, ¿o nuestras culturas son inconmensurables?

¿Cómo entender estas situaciones muchas veces críticas? ¿Se trata de la condena a Babel, el destino inexorable de la incompreensión? ¿Acaso estamos presenciando, como algunos pretenden, un lamentable choque de civilizaciones que sólo puede solucionarse permaneciendo cada uno en su lugar de origen? ¿Será inevitable la xenofobia, la discriminación, la guerra entre sociedades y culturas? ¿Estaremos ante una característica genética de la humanidad?

El mundo actual, y quizá cualquier sociedad humana, resulta incomprensible sin atender a las relaciones entre grupos, sociedades y culturas. *Relación* es la palabra clave. En sus múltiples formas: contacto, alianza, sometimiento, conflicto, exterminio. Ninguna sociedad puede ser comprendida en sí misma, rastreando en un supuesto origen o en la pretendida continuidad de sangre de su población. El análisis de sociedades como si estuvieran "aisladas" fue una de las primeras alternativas de las ciencias sociales que, en versiones vetustas, perdura hasta la actualidad. Esta alternativa es equivocada porque ningún grupo humano existe, ningún conjunto de personas se agrupa y define ese acto de agruparse, sino en relación a otras que perciben, sienten y definen como diferentes.

Así, a lo largo del siglo XX, las ciencias sociales fueron colocando el énfasis en el contacto de culturas y en las culturas de contacto. Aunque expresiones como éstas

nos llevarán a debatir la validez actual del concepto "cultura" y su relación con otros como "sociedad" o "identidad", digamos por ahora que los estudios se desplazaron de las comunidades a las relaciones de comunidades, de lo grupal a lo intergrupalo, a las relaciones intersociales e interculturales.

A su vez, otro desplazamiento conceptual implicó dejar de concebir a las "comunidades" como entidades fijas y objetivas, y reponer el carácter de imaginación que implica el sentido de pertenencia a un colectivo. "Todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizás incluso éstas) son imaginadas" porque, a pesar de que los miembros de la nación más pequeña jamás conocerán a la mayoría de sus compatriotas, "en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (Anderson, 1991:23-24).

Estos desplazamientos son decisivos en un contexto mundial de nuevos agrupamientos étnicos y nacionales, atravesado por un amplio proceso de culturización de las disputas políticas. Modos de identificación que se consideraban archivados en la historia reaparecen con fuerza inusitada, mientras nuevos colectivos de identificación surgen en las más diversas ciudades. Estos procesos se designan a través de conceptos como etnogénesis o etnicización, que dan cuenta de la construcción de grupos sociales como agrupamientos de identidad. De ese modo, la cultura aparece en el centro de la arena de las luchas de poder.

Este libro se ocupa específicamente de los contactos entre personas y grupos de sociedades y culturas diferentes. La interculturalidad abarca un conjunto inmenso de fenómenos que incluyen la convivencia en ciudades

multiétnicas (concurrir a la escuela o trabajar con personas que llegaron de otras zonas de un país o de otros países), Estados multiétnicos, proyectos empresarios, el turismo, la vida fronteriza y los medios masivos de comunicación, entre otros. De ese modo, la interculturalidad incluye dimensiones cotidianas, a veces personales, de extrañamiento frente a la alteridad, desigualdades sociales, así como dimensiones políticas, grupales y estatales, de reconocimiento e igualdad. A lo largo de estas páginas, espero, podrá percibirse cómo estas dimensiones se encuentran imbricadas: la diferencia cultural vivida en la cotidianidad puede llevar o ser utilizada como excusa para desarrollar políticas discriminatorias; conflictos sociales pueden llevar a inventar o recrear supuestas diferencias culturales; políticas estatales pueden tener un impacto notorio en prácticas cotidianas de relacionamiento, reconocimiento o exclusión.

Este trabajo no pretende abarcar la totalidad de los fenómenos interculturales, sino proponer y sintetizar lineamientos para su estudio en los procesos comunicativos. En los últimos años, también el concepto de "comunicación" fue cambiando. Desde los modelos pensados para teléfonos hasta los diseñados para la radio y televisión masivas, el concepto de "transmisión de información" fue acotado a operaciones técnicas. Los estudios sociales recuperaron una etimología más productiva: comunicar es "poner en común", es hacer común, público, algo. Para poner en común, se supone, tiene que haber algo previo en común, un sentido compartido de ciertas cosas. Para entender un mensaje debo comprender el código de mi interlocutor. ¿Hay algo en común entre esas personas y grupos que se relacionan además del

hecho de ser humanos? ¿Es posible escapar a Babel? ¿Es posible, y si fuera, es deseable una utopía de “absoluta” comprensión de todos los hombres y mujeres? ¿Qué implicaría esa “sociedad transparente”?

Una gran parte de los estudios de comunicación aún presuponen que las culturas contemporáneas son un producto de procesos tecnológicos y de los contenidos difundidos en los medios masivos. El desafío, como ya proponía Schlesinger (1989), es invertir “los términos del argumento convencional y *no* comenzar con la comunicación y sus supuestos efectos sobre identidad y cultura nacional, sino por la proposición del problema de la identidad nacional misma”. Los procesos comunicativos son una dimensión de procesos socioculturales. Por lo tanto, es necesario empezar por la sociedad y la cultura. El sentido de la interacción simbólica y de las interpretaciones de mensajes masivos surge, no del texto mismo, sino de la sedimentación de la historia social y de las disputas más amplias que se producen en un contexto específico.

Este libro está destinado a estudiantes de ciencias sociales y humanidades, así como a todos los profesionales y personas involucradas en la interculturalidad. Para ello, se ha buscado ofrecer una primera aproximación al tema, realizando una síntesis particular de una gran variedad de trabajos de investigación y textos teóricos poco difundidos o, simplemente, no publicados en español.

La obra se organiza en tres capítulos. En el primero, se revisan los debates actuales sobre el concepto de “cultura” y se señalan los dos modos específicos en que

se utiliza en el resto del trabajo. A partir de esto, se discute el concepto de nación y la capacidad estructuradora de los Estados en la formación de modalidades peculiares de organizar el conflicto social en distintos países. Las "culturas nacionales", se argumenta, no existen como conjunto objetivable de "rasgos típicos" —música, comida, vestimenta, etc.—. Desde una perspectiva histórica y constructivista los espacios nacionales pueden comprenderse como campos de interlocución en los que algunas formas de identificación son legitimadas en los procesos de alianza y conflicto, mientras otras son invisibilizadas. En cada espacio nacional se ha instituido una forma específica de articular y ocultar la diversidad.

El segundo capítulo busca analizar las múltiples dimensiones de los procesos comunicativos: el lenguaje verbal, el espacio, el tiempo, los gestos, los olores, entre otros. En cada caso, se discuten los conceptos más importantes y se ofrecen ejemplos de cómo opera cada dimensión en los escenarios interculturales. Los procesos de comunicación intercultural constituyen una situación a veces extrema del encuentro de diferentes códigos. Sin embargo, esa diferencia, que lleva a malentendidos y a situaciones de incomprensión, es constitutiva de la comunicación humana. Por lo tanto, ese análisis intercultural permite a la vez repensar cuestiones centrales de una teoría de la comunicación.

Por último, el tercer capítulo está dedicado a considerar las dificultades y posibilidades conceptuales de un análisis comunicacional desde una perspectiva intercultural. Para ello, se proponen cuatro campos analíticos, considerando tanto la comunicación directa (cara a cara) como la tecnológicamente mediatizada, así como

los procesos interculturales e intraculturales. A partir de ese esquema, se desarrollan ejemplo empíricos de investigaciones sobre áreas diversas: los movimientos culturales, los medios transculturales, la publicidad y los empresarios.

Quiero agradecer los comentarios y críticas de Karina Grazina y Gerardo Halpern, que realizaron una lectura de un primer borrador de este libro. Fabiola Ferro contribuyó con aportes importantes para el apartado sobre el lenguaje verbal. Todas las citas de bibliografía en otras lenguas son traducción del autor y para algunas citas del inglés conté con la colaboración de Rodrigo Molina Zavalía. Como indica la fórmula, ninguno de ellos es responsable de los errores que pudieran contener estas páginas. Desde hace varios años, cuando comenzaba a trabajar en los temas de este libro, tengo el apoyo y aliento permanente, además de múltiples sugerencias y correcciones, de Lucila. Y desde hace menos tiempo, la pasión que Matías nos despierta a ambos.

CAPÍTULO I

CULTURA, NACIÓN

Y CAMPOS DE INTERLOCUCIÓN

Este capítulo propone un recorrido sobre el concepto de cultura, los modos de identificación y sus usos en relación al estudio de las naciones. Las diferencias entre las naciones es considerada a partir de concebir a los Estados nacionales como organizadores de su diversidad interna. Así, el énfasis se coloca sobre los procesos de constitución de los espacios nacionales como campos de interlocución, es decir, la institución de lenguajes específicos para hacer referencia a la diferencia y la desigualdad. En ese sentido, se critica la concepción de las "culturas nacionales" como un conjunto de rasgos (la comida, la música, la lengua) y se hace hincapié en la posibilidad de concebir los Estados nación a partir del hecho histórico de que diversos grupos, con intereses contrapuestos, comparten la forma en que las disputas entre ellos deben realizarse y expresarse. Para ejemplificar esta propuesta se contraponen esquemáticamente los casos de Estados Unidos, Brasil y Argentina.

Cultura

El concepto de cultura es uno de los más controvertidos y polisémicos de las ciencias sociales. Una de las

primeras tareas de la antropología ha consistido, precisamente, en criticar el sentido elitista de "búsqueda de perfección espiritual" a través de las bellas artes (que lleva a la pretendida distinción entre una minoría "cultura", con cultura, y una mayoría "incultura", sin cultura). Sin embargo, la antropología no ofrece una única definición de cultura. Algunos antropólogos podrían acordar que la cultura, como objeto de estudio, es aquello que distingue a la humanidad del resto de los seres vivientes, separándolos del estado de naturaleza. En ese sentido, la cultura se presenta como constitutiva del ser humano. Los seres humanos comparten la unidad biológica y el hecho de ser animales culturales. Esa característica universal de la humanidad es a la vez la fuente de su diversidad. Todos los seres humanos tienen cultura: sea ésta entendida como "estilo de vida de un grupo", "patrones de conducta", "valores y significados", "conocimientos, creencias, artes, leyes, moral y costumbres". Tales estilos de vida, prácticas y creencias pueden ser infinitamente variables entre los seres humanos.

Durante una larga etapa de la teoría antropológica se tendió a aceptar que cada comunidad, grupo o sociedad era portadora de una cultura específica. Así las cosas, los estudios se dirigían a describir y comprender una cultura particular o áreas culturales. Esa descripción se concentraba fundamentalmente en los valores o costumbres compartidos por los miembros de una sociedad. De ese modo, el énfasis fue colocado en la homogeneidad y uniformidad de cada uno de los grupos.

Una serie de artículos y libros han apuntado sus críticas contra el concepto de cultura considerando que ha sido utilizado para demarcar diferencias entre grupos o

pueblos de un modo hegemónico. Es decir, según una serie de autores, la cultura sería un tropo ideológico del colonialismo, clasificando y encerrando pueblos periféricos en espacios de sujeción y legitimando las desigualdades características del funcionamiento del capitalismo occidental. La cultura, escribió Lila Abu-Lughod, “es una herramienta esencial para la fabricación de alteridades” (1991). Los críticos del concepto de cultura apuntan contra considerarla objetivada, reificada, esencial, primordial, homogénea, sistemática.

Otros autores, que rechazan concepciones reificadas de la cultura, sostienen que hay una vasta historia de críticas a “cultura” que derivó a otras conceptualizaciones, antes que a la renuncia a utilizar el concepto (véase Brumann, 1999). Sahlins (1997) ha criticado esa reducción funcional de la cultura como instrumento de diferenciación. La tradicional tarea antropológica de explicar la diversidad cultural o indagar la naturaleza de las diferencias y semejanzas es sustituida por la demarcación de la diferencia en sí misma: “el contraste como medio de conocimiento se cambia por conocimiento como modo de contraste”, reduciendo la comparación cultural a distinción discriminatoria. Sahlins afirma que “en sí misma la diferencia cultural no tiene ningún valor”. Ese valor depende de la situación histórica mundial. “En las últimas dos décadas, varios pueblos del planeta han contrapuesto conscientemente su ‘cultura’ a las fuerzas del imperialismo occidental que los viene afectando hace tanto tiempo”. De ese modo, la cultura aparece como “antítesis de un proyecto colonialista” ya que los pueblos la utilizan como herramienta para retomar “el control de su propio destino”. A diferencia de un término como

“civilización”, utilizado para establecer supuestos “grados” o para referir a la ausencia de civilización, el término antropológico de cultura fue creado para establecer variedades, no jerarquías, y en ese sentido —desde la perspectiva de Sahlins— su origen sería anticolonialista. Por ello, Sahlins ha planteado que la cultura no tiene posibilidades de desaparecer como objeto principal de la antropología y como preocupación fundamental de todas las ciencias humanas, ya que distingue un fenómeno único: “la organización de la experiencia y de la acción humana por medios simbólicos” (41).

En relación a este debate sobre el uso del concepto cultura, Hannerz (1999) ha señalado que existen abolicionistas (generalmente llamados posmodernos) y reformistas (tal como él o Sahlins podrían identificarse). Básicamente, un concepto actual de cultura debe servir para lidiar con cuestiones como límites y mixturas, variaciones internas, cambios y estabilidad en el tiempo, integración y coherencia¹.

Las conceptualizaciones homogeneizantes y reificantes de grupos o sociedades que se manifiestan en fórmulas del tipo “los guaraníes son...” o “los argentinos son...” deben quedar atrás. Esos modos de tipificación y operaciones de esencialización son incapaces de separar radicalmente lo natural y lo social, lo biológico y lo cultural. Por lo tanto, el concepto de cultura es potenciado a través del uso sistemático de dimensiones temporales y espaciales. La cultura es histórica y ninguna sociedad puede comprenderse sin atender a su

¹ Una bibliografía muy completa sobre este debate se encuentra en Bruhmann, 1999.

historicidad, a sus transformaciones. A su vez toda sociedad se ubica en un espacio y se encuentra en interrelación con otras sociedades. Entre otras razones, esa interrelación hace imposible una homogeneidad cultural. Por lo tanto, los estudios sobre sociedades y culturas analizan necesariamente su historia y su contacto.

A pesar de la heterogeneidad cultural de cualquier sociedad o grupo, es riesgoso pasar por alto dos cuestiones. Por un lado, existen experiencias históricas compartidas que constituyen la base tanto de sentidos comunes (en la doble acepción de compartidos y prácticos) como de ciertas prácticas cotidianas. Esa experiencia compartida puede implicar haber participado en el mismo escenario de disputas, aunque fueran contendientes enfrentados. "Cultura", en este caso, da cuenta de aquello que dos grupos comparten y que hace posible que desarrollen un conflicto, para el cual —obviamente— necesitan comunicarse. Una sociedad, en un contexto histórico específico, comparte una serie de presupuestos, sentidos y prácticas que, a la vez, son la base de disputas, en el interior de esa sociedad, de otros presupuestos, sentidos y prácticas. Por otro lado, cuando dos personas o grupos de diferentes zonas del mundo entran en contacto, ambos reconocen que están en presencia de "una cultura diferente" (o —en las variantes de dominación— "sin cultura"): alguien que habla otro "idioma", que se comporta de un modo extraño, que no entiende nuestras palabras o nuestras acciones tal como esperamos. Este capítulo se refiere especialmente a la primera situación, mientras el próximo enfatiza la segunda. Por lo tanto, creemos que el concepto de cultura es útil, entre otros aspectos, para entender cómo se organizan las diferencias

y los conflictos en una sociedad, así como para analizar las relaciones entre personas y grupos que hablan "idiomas" diferentes.

Ahora bien, el uso de la palabra cultura como sustantivo no deja de ser problemático. Por ejemplo, la alusión a "culturas nacionales" puede referir más a políticas oficiales que procuraron en cierto momento instaurar un conjunto de símbolos como propios de la cultura de un país, o a formas hegemónicas que, aunque produjeron en muchos casos efectos profundos en la población a través de la escuela y los medios de comunicación, distan de describir realidades multifacéticas.

La imposibilidad de llenar de contenidos fórmulas como "cultura argentina" o "cultura nacional" muestra ese carácter de proyecto más que de constatación. La "cultura argentina", a pesar de aparecer incluso en títulos de libros actuales, no constituye algo descriptible, relativamente fijo, caracterizable a través de un conjunto de elementos lingüísticos, musicales, gastronómicos. Veamos: un intento de definir la "cultura argentina" a través del lenguaje verbal se encuentra con el problema de que en muchos países vecinos se habla la misma lengua. Y la pretensión de sostener el argumento en la sutilezas de la tonada o la pronunciación revela que amplias zonas del país tienen más en común con los países vecinos que con Buenos Aires. Y no sólo en la tonada o la pronunciación. ¿Cuál es la música "nacional"? Hay una música que se intentó identificar con la Argentina, el tango. Pero el tango no da cuenta de la enorme diversidad de músicas con las que elegirían identificarse diferentes poblaciones del denominado "interior".

Al mismo tiempo, esas políticas y representaciones tienen un carácter performativo. La definición del tango como "música nacional", aunque no describe una realidad, la modifica: es un factor nacionalizador del tango. El alcance de esos efectos son diversos en distintas sociedades y en diversos sectores de ellas. Pero así como no deben asumirse como descripciones, tampoco dejan de constituir datos elocuentes. De hecho, en una sociedad no es posible cualquier representación: si el chamamé o el rock no son postulados como músicas nacionales y el tango sí, esto da cuenta de procesos históricos y estructurales que se refieren al lugar de Buenos Aires en la política oficial de representación de la nación.

"Los argentinos" comen, leen y hacen cosas muy distintas. Sin embargo, es poderosa la creencia social de que el conglomerado de seres humanos pertenecientes a un Estado nacional poseen una cultura homogénea que sería la causa de la existencia de ese Estado. Esa pretensión de homogeneidad cultural constituye antes un instrumento de legitimación del poder estatal que una realidad verificable. Los seres humanos que llamamos "pueblo argentino" no remiten a una "identidad cultural". De ese modo, la pretensión de definir una "identidad argentina" uniforme e inmutable debe comprenderse como un acto político.

¿Quiere decir esto que los argentinos no tienen nada en común? No. La cuestión es que los elementos compartidos no deben buscarse entre supuestos rasgos culturales objetivos, sino en las experiencias históricas y en las creencias y prácticas que esa experiencia ha generado. Una formulación de este tipo implica necesariamente la imposibilidad de establecer creencias y prácticas

inmutables, ya que nuevas experiencias implicarán diferentes modificaciones. Por otra parte, implica también que no hay uniformidad, ya que cada experiencia es vivida y procesada de modos diversos por distintas clases, regiones, grupos etarios, étnicos, hombres y mujeres.

El interrogante acerca de la potencialidad de la cultura como objeto y como concepto nos lleva a considerar otras nociones, no menos problemáticas, y a discutir sus relaciones con términos como etnia y nación.

Categorías de identificación

Si hay un concepto que es permanentemente confundido con el de "cultura" es el de "identidad". En diferentes áreas de estudio de relaciones intergrupales/sociales (sociedades nacionales, pueblos originarios, migraciones, entre otros) ha habido una vasta bibliografía que tendía a identificar grupo humano con cultura homogénea y con identidad. Por lo tanto, el contacto entre grupos era considerado a partir de conceptos como aculturación, asimilación o integración. Es decir, se suponía que grupos en contacto podían tender a conformar una sociedad única que tendría, por consiguiente, una cultura uniforme y una identidad derivada de esa cultura. En esos estudios existieron dos presupuestos equivocados. Uno, una teleología de esa transformación afirmaba que las sociedades nacionales terminarían por homogeneizarse, los pueblos aborígenes por occidentalizarse y los migrantes por integrarse. Dos, que las culturas eran compartimentos estancos que se modificaban también homogéneamente en la situación de contacto.

El estudio de las afiliaciones identitarias y sus significados remite a la problemática de las condiciones

histórico-culturales en las que se definen las categorías de alteridad. Las referencias de identificación como nación, región, provincia y otros pueden comprenderse como modalidades categoriales y taxonómicas de grupos humanos con un origen social. La incógnita es qué ocurre con esas nociones cuando cambian fundamentalmente las condiciones socioculturales en las que se originaron.

Ningún grupo y ninguna persona *tienen* una identidad, ninguno de ellos tiene alguna esencia. Las personas y los grupos se identifican de ciertas maneras o de otras en contextos históricos específicos y en el marco de relaciones sociales localizadas. Por ello, el primer elemento de toda identificación es su carácter *relacional*: al mismo tiempo que establece un “nosotros” define un “ellos”. La nación, el género, la clase, la raza, la etnia, pueden constituir en diferentes contextos de interacción parámetros perceptivos que definen relaciones sociales entre “nosotros” y “los otros”.

La escuela sociológica francesa encontraba el origen de las clasificaciones y taxonomías cognitivas en las relaciones sociales y, particularmente, en la percepción de la alteridad. Es decir, todas las clasificaciones derivan de algún modo de las clasificaciones que construyen los seres humanos sobre ellos y sus diversos grupos. Durkheim planteaba que “las nociones fundamentales del espíritu, las categorías esenciales del pensamiento pueden ser el producto de factores sociales” (1968:135) y encontraba en la idea de género un instrumento del pensamiento “manifiestamente construido por los hombres”. El modelo indispensable para llevar a cabo esa construcción tiene que haberse encontrado

en el "espectáculo de la vida colectiva". Un género, para Durkheim, es una "agrupación ideal, pero netamente definida", experimentada a través de los grupos que "forman los hombres al asociarse".

De ese modo, los seres humanos han organizado sistemas de similitudes y diferencias a partir del conocimiento de los otros, "otros" organizados de manera diferente de un "nosotros". Esa diferencia implica un hecho cognitivo fundamental, en el sentido de que permite establecer un primer límite, concepto fundacional de toda clasificación. Esas taxonomías tienen por objeto "establecer relaciones de subordinación y coordinación", cuyas partes "quedan dispuestas según un orden jerárquico", lo cual muestra nuevamente el origen social de las clasificaciones ya que "sólo en la sociedad existen los superiores, los inferiores, los iguales" (1968:138). La sociedad "sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se encuentran repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados, y si esos mismos grupos se encuentran clasificados unos con relación a otros. La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación" (Durkheim, 1968:411).

Será Marcel Mauss quien desarrolle el concepto de inconsciente colectivo, abriendo un nuevo horizonte de reflexión. En efecto, es quien señala la orientación de la Escuela Francesa de Sociología hacia la investigación de la "historia social de las categorías del espíritu humano" a través de la descripción de "determinadas formas en determinadas civilizaciones, intentando con este sistema comparativo hallar su naturaleza móvil y la razón de que sea así" (Mauss, 1991:309).

Su “naturaleza móvil” es, en efecto, la naturaleza histórica de los modos en que los hombres piensan y, en particular, en cómo se piensan a sí mismos y a “los otros”. Entonces, el segundo elemento de toda clasificación y, por lo tanto, de toda identificación es su carácter *histórico*: ese “nos/otros” es al mismo tiempo el resultado de sedimentaciones de un proceso histórico como una contingencia sujeta a transformaciones. Así hay diversas categorías históricas de “pueblitud” que resultan de momentos diferentes y de composiciones alternativas del sistema mundial y que se reproducen en las prácticas de la vida cotidiana. En otras palabras, más que haber etnias distribuidas por el mundo, existen grupos de personas que, en determinadas circunstancias, se constituyen como etnias, así como en otras circunstancias pueden hacerlo como naciones o como razas (véase Wallerstein, 1991; Guber, 1996).

Un punto de inflexión de los estudios sobre relaciones intergrupales/sociales es la publicación a fines de la década del sesenta de *Los grupos étnicos y sus fronteras*, de Frederik Barth, abriendo una perspectiva que transformó los enfoques sobre las relaciones interétnicas. Barth introduce el giro conceptual clave para comprender la dimensión relacional y organizacional de las identificaciones. Entre otras cosas proponía considerar “al hecho de compartir una cultura común” más “como una implicación o un resultado que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico” (1976:12). Así distinguía entre, por un lado, la organización étnica de un grupo y la identificación étnica de los individuos y, por otra parte, la así llamada cultura objetiva, perceptible, investigable, a través

de la cual los grupos étnicos eran definidos conceptualmente hasta ese momento. Para Barth, un grupo étnico es, antes que nada, una forma de organización social en la cual los participantes por sí mismos hacen uso de ciertos rasgos culturales de su pasado, un pasado que puede o no ser históricamente verificable. Estos rasgos culturales que son postulados como emblemas externos (vestimenta, lengua, etc.), o incluso como valores fundamentales, pueden ser tomados de la propia tradición, de la de otros pueblos o, simplemente, pueden ser creados.

Las "fronteras" de los grupos étnicos que analizaba Barth no eran fronteras espaciales, sino entre distinciones colectivas de grupos sociales y la distribución de "rasgos culturales". Entre otros elementos clave, Barth señalaba que las fronteras eran situacionales y no primordiales, que la comunicación y el contacto entre los grupos no implicaba una tendencia a la homogeneización y que la etnicidad puede ser mejor comprendida si se la analiza como una cuestión de organización social. Las fronteras entre grupos no son naturales ni esenciales; la convivencia cotidiana de diferentes grupos no se traduce necesariamente en fusión o asimilación, sino que la propia dinámica de la interacción cotidiana plantea en muchos casos un crecimiento de los roces y los conflictos. Las identificaciones diferenciales que surgen y se negocian en estos procesos no son producto de una "realidad anterior" de culturas homogéneas, sino que se vinculan a intereses de grupos y a sus necesidades de organización social. Además, los "rasgos" culturalmente compartidos con los otros miembros del grupo que los diferencian de

los no miembros podrán ser acentuados en diferentes circunstancias históricas en relación a contextos e intereses específicos.

Una conceptualización de este tipo desafía los análisis culturalistas de la globalización como proceso de homogeneización. Justamente, la argumentación de Barth hace treinta años se enfrentaba con “la opinión simplista que considera al aislamiento geográfico y al aislamiento social como los factores críticos en la conservación de la diversidad cultural” (1976:9). Por el contrario, es en la interacción y de modo relacional como esa diversidad se procesa y se construye. Así, Barth postulaba una autonomía entre fronteras y comunicación que puede aplicarse a los estudios contemporáneos de estos procesos:

“Los límites persisten a pesar del tránsito de personas a través de ellos. En otras palabras, distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto e información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas *a pesar* de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. [...] las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen” (1976:10).

Las enseñanzas de Barth y de otros autores (Cardoso de Oliveira, 1976; Gramsci, 1986; véase Hall, 1996) sobreviven a la retórica posmoderna, ahora *demodé*, de las identidades múltiples y fragmentadas que pretendió construir un panorama estetizado de la conflictividad social. Actualmente, existe un amplio consenso acerca

de la imposibilidad de una definición “objetiva” y estática de la identidad de cualquier grupo humano. Es decir, hay un cierto acuerdo sobre la necesidad de concebir las identificaciones como proceso relacional que resulta de condiciones y construcciones históricas. Esto implica que ningún grupo humano es esencial o naturalmente étnico, nacional o racial, sino que esas categorías refieren a los modos en que un grupo se vincula a los otros en un momento histórico. Las adscripciones identitarias no son “naturales”, no están determinadas ni por “la sangre” ni por el “lugar de nacimiento” y son productos de incesantes construcciones, imaginaciones e invenciones.

Anular el carácter relacional e histórico, los intereses y sentimientos, sea por la vía del naturalismo o del esteticismo, implica ocultar una dimensión clave de toda identificación: la producción de la diferencia es constitutiva de toda *relación de desigualdad*. Por lo tanto, no hay “identidad” fuera de *relaciones de poder*.

De las diversas construcciones sociales de “culturas” e “identidades” aquí nos interesa la nación en sus dos dimensiones. La nación como sentido de pertenencia, como referencia identitaria, y la nación como una organización específica de la heterogeneidad y desigualdad en una sociedad determinada.

Ficción y realidad en la imaginación nacional

Durante la Segunda Guerra Mundial un grupo de antropólogos estadounidenses, discípulos de Franz Boas —fundador de la escuela “histórico cultural” o “culturalismo”—, convirtió a las naciones en objeto explícito de análisis inaugurando los estudios de “carácter nacional”.

Mead, Bateson y otros destacados investigadores procuraron colocar la antropología al servicio del esfuerzo de la guerra con un compromiso activo². Cada país y sus habitantes comenzaron a ser considerados universos culturales: "Las fronteras entre países fueron traducidas en términos culturales y las fronteras culturales definidas en términos nacionales, delineando, así, los límites de las nuevas unidades de análisis" (Goldman y Neiburg, 1998:108). Esto implicaba una culturización de las fronteras políticas entre Estados y el presupuesto de que todas las sociedades "tenderían a percibir y establecer diferencias entre sus modos de ser y hacer y aquellos de sus vecinos", lo que implicaba naturalizar y universalizar la noción de carácter nacional (*ídem*:114). Los estudios de "carácter nacional" de la escuela de cultura y personalidad tienen una variedad de matices y ofrecen alternativas diferentes. Un enfoque sofisticado para la época puede encontrarse en un artículo de Bateson escrito en 1942 en respuesta a las acusaciones de esencialismo culturalista que se imputaban a estos estudios. Bateson (1976a) afirmaba que no se trata de establecer uniformidades nacionales, sino ciertas regularidades. Esas regularidades no refieren a patrones de conducta iguales para todos los miembros de una sociedad, sino al carácter relacional (complementario) de las diversas conductas de los diferentes miembros. Además, el hecho de que los "caracteres nacionales" (en plural) sean construidos no implica que no terminen marcando diferencias culturales.

² Sigo aquí el análisis de Goldman y Neiburg (1998).

Goldman y Neiburg plantean las disyuntivas actuales del debate sobre la existencia del carácter nacional y sostienen que “si el ‘carácter nacional’ es el resultado de un proceso de producción y objetivación involucrando al mismo tiempo relaciones sociales, estrategias políticas y discursos teóricos, eso no significa –bien por el contrario– que no sea nada” (*idem*:132). Así, concluyen que aquellos estudios fueron un ejemplo de cómo se pueden estudiar temas centrales de nuestra sociedad en la medida en que se eviten dos riesgos: “convertirse irreflexivamente en un foco más de producción de representaciones colectivas o, bajo el pretexto de permanecer libre de toda contaminación ideológica, perder el contacto con las propias representaciones que circulan en esa sociedad” (134). El riesgo de que el cientista social se convierta en un productor de identificaciones nacionales comienza por asumir a la “nación” como unidad natural de estudio y presuponer que las relaciones entre sociedades nacionales son siempre relaciones entre culturas nacionales. Un enfoque de este tipo entiende a las naciones como entidades objetivas que evolucionan a partir de un principio inherente. En contraposición se ha desarrollado desde los años ochenta una perspectiva relacional vinculada al constructivismo histórico. Hobsbawm rechaza considerar a la “nación” como una entidad primaria e invariable y plantea que hay un carácter de “artefacto, invención e ingeniería social que interviene en la construcción de naciones” (1992:18). En el mismo sentido, Anderson afirma que “la nacionalidad, o la ‘calidad de nación’ [...] al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular” y plantea que “todas las comunidades

mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizás incluso éstas) son imaginadas. Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con que son imaginadas" (1993:24).

Sin embargo, el carácter contingente, imaginado, de constructo histórico de las comunidades e identificaciones nacionales no debe hacer perder de vista el hecho de que su mismo proceso de constitución es un proceso material que implica la definición de territorios dentro de los cuales un Estado se erige como autoridad para ejercer la violencia legítima y, en ese marco, para definir políticas que involucran y producen impactos concretos en la vida cotidiana de sus habitantes y ciudadanos. En ese proceso, los Estados nacionales fueron construidos a partir de un límite externo con otros Estados y las identificaciones nacionales se han construido por contrastes con otras naciones, que se supone que tienen su propia historia y su propia cultura. Es decir, no se debe concebir a las identidades nacionales en sí mismas sino en procesamiento y en definición con relación a las fronteras, tanto políticas como identitarias que no siempre coinciden (véanse Barth, 1976; Leach, 1977; Gupta, 1992).

El desarrollo de las perspectivas constructivistas para el estudio de las naciones ha sido contemporáneo de nuevos "brotes nacionalistas", de la constitución de "nuevas etnicidades" y de ineludibles conflictos étnicos y étnico-nacionales. Por eso, García Canclini constata que "los relatos de la multiculturalidad se [encuentran] hoy escindidos entre la teorización académica y los movimientos sociopolíticos" porque "las ciencias sociales

y las humanidades conciben las identidades como históricamente constituidas, imaginadas y reinventadas”, mientras que “muchos movimientos sociales y políticos absolutizan el encuadre territorial originario de las etnias y naciones, y afirman dogmáticamente los rasgos biológicos y telúricos asociados a ese origen” (1995:92). En ese sentido, parece necesario preguntarse acerca del *sentido práctico* de esa utilización de las identificaciones por parte de los grupos en el marco de la sociedad y la cultura contemporánea. Por eso, es imprescindible investigar las dinámicas específicas de las identificaciones nacionales, locales y globales, los modos en que se plantean las fronteras entre “nosotros” y “los otros”, los sentidos de pertenencia, de historia, de comunidad y de sus fronteras.

Así, puede entenderse por nación una categoría de clasificación de grupos humanos que implica un sentimiento de pertenencia a una comunidad horizontal. En su forma institucionalizada, como otros sistemas de clasificación, el parámetro nacional establece “territorios de autoridad y legitimidad a través de las categorías que fija, y hace que esas categorías parezcan a la vez natural y socialmente reales. La nación es en consecuencia un aspecto del orden político y simbólico/ideológico y también del mundo de la interacción social y del sentimiento” (Verdery, 1996:226).

La nación se caracteriza por referirse a “cierta clase de estado territorial moderno, el ‘Estado-nación’” (Hobsbawm, 1992:18). Su carácter de artefacto cultural puede sintetizarse en que “las naciones no construyen Estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés” (*ibídem*). La nacionalidad es un parámetro clave de percepción y

acción originado en la instrumentación de políticas identitarias de los Estados articuladas por diversos mediadores. Hace referencia simultáneamente a “la relación entre los Estados y sus sujetos, y entre los Estados y otros Estados” (Verdery, 1996:227). El significado de la nación es característicamente ambiguo y, por lo tanto, su invocación puede utilizarse para objetivos disímiles: desde la unidad del pueblo-nación contra la tiranía hasta la unidad del Estado-nación contra otras nacionalidades (véase Todorov, 1991:207).

El nacionalismo se sustenta en la nacionalidad para predicar una supuesta identidad cultural y moral de un “nosotros” contra un “los otros”. Es un “principio que afirma que la unidad política y nacional debería ser congruente” (Gellner, 1991) y que los deberes de los ciudadanos para con el Estado –u otra organización política que represente a la nación– se encuentran por encima de toda otra obligación pública (Hobsbawm, 1992:17). El nacionalismo es la “utilización política del símbolo nación a través del discurso y la actividad política, tanto como el sentimiento que atrae a la gente a responder al uso de este símbolo” (Verdery, 1996:227). Es un discurso homogeneizador y diferenciador por excelencia.

En otras palabras, nación y nacionalismo son parte de una dimensión ideológica y de un sistema clasificatorio que se articula con la afectividad. La nacionalidad, por una parte, se refiere al acceso y los derechos de ciudadanía y, por otra, es la vivencia subjetiva de la nación como parámetro de relación e interacción entre personas y grupos sociales.

Campos de interlocución, caja de herramientas y sentidos

El estudio de las naciones plantea una tensión compleja, presente en todo el recorrido realizado en esta sección, entre homogeneidad y heterogeneidad, uniformidad y diversidad. Segato ha propuesto un concepto que puede contribuir a superar estas dicotomías al entender la sociedad nacional como configuración específica, como formaciones de diversidad. Diversos autores, entre ellos el propio Bateson, propusieron comprender a la nación —más que como estilo uniforme— como sistema de diferencias.

El modelo de Segato, sin embargo, reintroduce en el centro la relación entre cultura, nación y Estado. En efecto, el Estado nacional ha tenido —y tiene— un papel clave como “productor de diversidad”, como “forjador de alteridades”, dando forma al “otro” interior “por su capacidad de interlocución” (Segato, 1998:163-165). Las naciones, en una dimensión, son campos de interlocución en las cuales el Estado es un interpelador central (nunca el único). En ese sentido, cada Estado nacional ha tenido estrategias de unificación y los diversos sectores sociales respondieron de diferentes formas a estas políticas. De esas tensiones sociales surgieron formaciones nacionales de diversidad que establecieron clivajes peculiares, “culturas distintivas, tradiciones reconocibles e identidades relevantes en el juego de intereses políticos” (*idem*:171). De ese modo, se forjó un estilo específico de interrelación entre las partes de un país.

Así, la idea de nación se vincula a tres conceptos estrechamente relacionados: campo de interlocución, caja de herramientas identitaria y sentidos de las categorías.

En primer lugar, cualquier grupo humano y cualquier persona se encuentra, en un contexto espacio-temporal determinado, dentro de un campo de interlocución específico. Un campo de interlocución es un marco dentro del cual ciertos modos de identificación son posibles mientras otros quedan excluidos. Entre los modos posibles de identificación, existe una distribución desigual del poder. Cada Estado nacional constituye un campo de interlocución en el cual los actores y grupos se posicionan como parte del diálogo y el conflicto con otros actores y grupos. El Estado nación es uno entre muchos otros campos de interlocución, pero aquí nos interesa particularmente por la relevancia política, cultural, cognitiva y afectiva que ha tenido en los últimos siglos.

El concepto de formaciones nacionales de diversidad específicas de Segato implica que en un Estado nación ciertas modalidades de identificación cobraron especial relevancia mientras otras pasaron a un segundo plano. Esos modos de privilegiar ciertas modalidades de posicionamiento son históricas, resultado de un entramado de fuerzas sociales, interpelaciones y resistencias. Es posible considerar que un proyecto estatal fue exitoso (en este plano) no porque haya anulado la oposición, sino en la medida en que la resistencia a los sectores dominantes se haya realizado en los términos en que los actores fueron interpelados: como obreros, como negros, como indígenas, como campesinos. En diferentes contextos históricos los Estados buscan modificar esos modos de interpelación, consiguiendo éxitos o fracasos de diversa magnitud. Por ejemplo, después de la Revolución Nacional boliviana de 1952 el Estado interpeló a las poblaciones que habitaban las zonas rurales como

campesinos, buscando sustituir la identificación de *indígenas*. Sin embargo, pocos años después, resurgieron poderosos movimientos sociales que privilegiaban (y en otros casos, articulaban) la identificación étnica a la de clase. Es decir, el conjunto de actores e instituciones interviene en la definición de las características del campo de interlocución, aunque partiendo de un poder desigual. Por ello, aunque es parte de un conjunto de fuerzas dispares, el Estado ocupa una posición clave³.

De ese modo, la historización de los campos de interlocución es fundamental para no caer en esencializaciones y tipificaciones que anulen el hecho de que así como hay disputas dentro de un campo de interlocución, también hay luchas sobre la propia definición del campo. Casi todo nuevo movimiento o actor social busca producir una modificación en el campo para lograr constituirse como un interlocutor legítimo. El movimiento obrero, el de mujeres, los grupos aborígenes y muchos otros debieron, en su momento (y en algunos países ese momento es el actual), luchar persistentemente para poder convertirse en un actor socialmente reconocido.

A su vez, la relevancia de la historización tiene otro aspecto. A lo largo de la historia, una sociedad crea incesantemente categorías identitarias. Las personas aprehenden esas categorías en la vida social y las incorporan como sentido común. Por lo tanto, tienden a creer que existieron desde siempre. Sin embargo, cualquier conjunto de categorías identitarias y cada una de ellas tiene una

3 En palabras de Bourdieu: El Estado "es el 'geómetra de todas las perspectivas' [...] un árbitro, pero muy poderoso, en las luchas por ese monopolio" de violencia simbólica legítima (1988:139-140).

historia específica que es posible reconstruir. Si se consideran algunas categorías vigentes en la sociedad argentina —indio, quechua, criollo, argentino, cabecita negra, peronista— puede percibirse que cada una de ellas surgió en un contexto histórico específico. Las poblaciones que habitaban lo que se convirtió en el Imperio Incaico utilizaban otras referencias identitarias hasta que fueron conquistados por los incas. No hace falta abundar sobre la categoría “indígena” que refiere al malentendido original o error inicial de los conquistadores. Su persistencia constituye una muestra del poder de la nominación.

Ahora bien, cada una de esas categorías surge en un momento de la historia aludiendo a una determinada población y adquiere, a veces desde sus inicios, una gama de significados. Ni la definición de la población ni los sentidos son “naturales”. Ambos son la consecuencia de luchas sociales. Por ejemplo, una nacionalidad (argentino, alemán, francés) difícilmente haga referencia a todos los “habitantes” de un territorio, ya que en todos esos países viven migrantes extranjeros. Decidir, entonces, si el gentilicio refiere a todos los nacidos en un territorio o a todos los hijos de los ciudadanos de esa nacionalidad continúa hasta nuestros días siendo objeto de controversia y cada país adopta criterios diferentes. Al mismo tiempo, aquella categoría que actualmente refiere a una nacionalidad no siempre funcionó de ese mismo modo.

En las primeras décadas del siglo XIX, antes y después de la Independencia, “argentino” significaba “porteño”. Eventualmente, en algunas ocasiones los términos argentino o argentina fueron usados como “calificativos del resto del territorio rioplatense, en la medida en que

los supone dependencias de aquella ciudad” (Chiaramonte, 1997). El término es utilizado por primera vez en 1602 por Martín del Barco Centenera en el poema “Argentina y Conquista del Río de la Plata”. El significado es “rioplatense”. El uso ampliado del término después de la Independencia es un modo de expresar la tendencia hegemónica de Buenos Aires sobre el conjunto de las ciudades y provincias de un territorio aún sin nombre definido. Constituye un “antecedente de las primeras tendencias centralistas” para las que “la nueva nación debía ser una dependencia de esa ciudad: tendencias resistidas por la mayoría de las ciudades del Río de la Plata” (*ídem*:70). En otras palabras, la denominación del país y sus habitantes como Argentina y argentinos fue el resultado de un proceso de luchas sociales y culturales: “El tránsito de su sinonimia con *porteño* a su utilización como denominador del conjunto de los pueblos rioplatenses refleja la aceptación o resignación a la hegemonía de Buenos Aires en el conjunto rioplatense. Resignación que, como en el caso de su más fiera enemiga, Corrientes, puede remitir también a una estrategia en pos del objetivo sustancial. Es decir, admitir una nación con denominación de *argentina* mientras por medio de ella se pudiese lograr la libre navegación de los ríos, el control del comercio exterior y el usufructo de las rentas de la Aduana de Buenos Aires” (*ídem*:123). En otras palabras, cuando entre fines de los años veinte y principios de los treinta del siglo XIX las provincias reclamaban la urgente organización constitucional de la nación que Buenos Aires resistía, el uso de *argentino* permite a esos líderes construir y ratificar un colectivo social que sustenta su posición política y su reclamo económico.

A lo largo de su historia una sociedad crea un amplio conjunto de categorías. A ese conjunto podemos denominarlo caja de herramientas identitarias. Cada grupo o actor, en un momento específico, podrá identificarse con algunas de esas categorías, y no con otras, si pretende convertirse en interlocutor. El carácter complementario de las categorías con las cuales los actores se identifican resulta en una formación de diversidad específica. La caja de herramientas cambia (agrega mucho más de lo que pierde definitivamente) y las formaciones se modifican. Las identificaciones que en otros contextos fueron poderosas (por ejemplo, identificaciones políticas o de clase) pierden fuerza en otros contextos históricos y pueden reaparecer en situaciones futuras.

Las sociedades comparten esa caja de herramientas y comparten los criterios de interlocución. Sin embargo, los sentidos de cada una de las categorías son uno de los principales objetos de disputa en la lucha social. Indígena, paraguayo, negro, pueden tener una carga negativa en los discursos y políticas hegemónicas. Los sectores dominantes pueden buscar asociarlas al desorden o el atraso, a la suciedad o la delincuencia. Si esas categorías constituyen herramientas de interlocución, entonces sectores subalternos buscarán instituir otros sentidos positivos. Así, toda lucha social es en una de sus dimensiones una disputa sobre los sentidos de las identificaciones en juego en el proceso.

Esto se vincula al carácter contextual de las categorías identitarias. Las identidades políticas ligadas a la territorialidad tienden a operar como cajas chinas. Así, por ejemplo, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX,

en el Río de la Plata “se era español frente al resto del mundo, español americano frente a lo español peninsular, rioplatense frente a lo peruano, provinciano frente a lo capitalino, porteño frente a lo cordobés” (Chiaramonte, 1997:62). Así, también en la actualidad, existen figuras sucesivas como latinoamericano, sudamericano, argentino, porteño, que siempre son inteligibles en un contexto relacional específico. El hecho de que esas figuras no son una naturaleza que se imprime sobre el individuo nacido en esas tierras, sino producto de la sociedad y la historia, puede verse en dos ejemplos. En primer lugar, aunque se supone que Brasil es parte de América Latina, en la vida cotidiana los brasileños suelen hablar de los latinoamericanos en tercera persona, otorgándole un significado más cercano a “Hispanoamérica”. A veces sucede lo mismo entre los argentinos, pero por razones diferentes: la imagen europea de sí mismos que gustan cultivar es ratificada al hablar de “ellos”, “allá”, Latinoamérica. Un segundo ejemplo es el modo en que los estadounidenses se refieren a los migrantes “latinoamericanos”: los *hispanics*. Esto no sólo incluye a mexicanos, colombianos y argentinos, sino también a brasileños que, a decir verdad, no se sienten muy cómodos con esa “confusión” (Lins Ribeiro, 1998a).

Este último ejemplo nos lleva a la cuestión de que las sociedades no sólo pueden disputar los sentidos de las categorías identitarias, sino las categorías mismas⁴. Los

⁴ En palabras de Bourdieu: “La lucha de las clasificaciones es una dimensión fundamental de la lucha de clases. El poder [de] una visión de las divisiones, es decir, el poder de hacer visibles, explícitas, las divisiones sociales implícitas, es el poder político por excelencia” (1988:141).

brasileños rechazan ser identificados como *hispanics*, así como los bolivianos rechazan en Buenos Aires ser llamados "bolitas". En ambos casos la primera reacción de quien no conoce el uso del apelativo es de incompreensión: los brasileños creen que hay alguna confusión (y, en efecto, es así) mientras que los bolivianos terminan entendiendo que la categoría explicita la carga negativa y discriminatoria con que muchos porteños usan "boliviano". Rechazar una apelación, no reconocerse en una interpe-lación, lleva a otro plano la lucha cotidiana y muchas veces invisible sobre los sentidos de las categorías, transformándola en una disputa explícita sobre la nominación y su significado. Evidentemente, no es lo mismo hablar de "negros" que de "afroamericanos", de "sudaca" que de "colombiano", de "paragua" que de "paraguayo".

En sociedades que se pretenden democráticas, igualitarias y no racistas surgió una tendencia a la institucionalización de los apelativos "políticamente correctos". Un grupo de personas, comúnmente denominado a través de una categoría insultante o discriminatoria, deben ser llamados de un modo diferente, supuestamente no valorativo. Esa institucionalización prescriptiva debe considerarse más como un tipo de intervención en las disputas de identidades que como una suerte de verdad sobre los grupos y las personas que nunca son fijos. Además, debe reconocerse que una lista de eufemismos no garantiza nada sobre relaciones sociales y desigualdades estructurales.

Tres formaciones nacionales de diversidad

Segato compara las formaciones de diversidad en Estados Unidos, Brasil y Argentina. Los tres países usan el

mismo término para referir a su constitución como nación: “*melting pot*” en Estados Unidos, “crisol de razas” en la Argentina, “*cadinho de raças*” o “fábula de las tres razas” en Brasil. Esa misma expresión refiere a imágenes completamente diferentes. En Estados Unidos, donde tempranamente se desarrollaron críticas a la fusión, la formación de diversidad refiere a un mosaico étnico, un conjunto de unidades segmentadas, segregadas y enfrentadas de acuerdo con una estructura polar de blancos y negros. Esto ha sido sintetizado por DaMatta en la frase “iguales pero separados” como caracterización de Estados Unidos. En Brasil, en cambio, la norma sería “diferentes pero juntos”, una fuerte interpenetración de los grupos (a veces llamada “sincretismo”) normatizada por la jerarquía. El relato nacional brasileño habla de la fusión de blancos, negros e indios. Para DaMatta, en Brasil no es necesario segregar al mestizo o al indio o al negro “porque las jerarquías aseguran la superioridad del blanco como grupo dominante” (1997:75). El contraste entre el racismo en Estados Unidos y Brasil estaría, para DaMatta, en que, mientras en el primero el mal no está en las diferencias, sino en las relaciones, en Brasil el pecado está justamente en la ausencia de relaciones. Ya Nogueira (1954) había planteado que, mientras el esquema del preconceito racial americano es “de origen”, el brasileño es “de marca”. O sea, el sistema americano no admite gradaciones y es axiomático, mientras que Brasil admite y produce diversas gradaciones que establecen toda una jerarquía (blanco, mulato, negro, indio, mame-luco, cafuso). El racismo americano teme la miscigenación y define que cualquier persona que tenga “sangre negra” (concepto social) será considerada negra.

A diferencia de la imagen del mosaico americano y de la fusión de las "tres razas" brasileñas, el crisol refiere en la Argentina a la mezcla de "razas" europeas. No hay lugar para los indígenas ni para los negros en el relato oficial de la nación. Mientras en Estados Unidos las señales diacríticas de la afiliación étnica se exacerbaban y, actualmente, el acceso a los derechos se da en gran medida a través de la pertenencia a una minoría (afroamericano, hispano, etc.), en la Argentina hubo un proceso de desetnicización por el cual "la nación se construyó instituyéndose como la gran antagonista de las minorías" (Segato, 1998:183). El papel del Estado argentino fue el de una "verdadera máquina de aplanar las diferencias": las personas étnicamente marcadas "fueron convocadas o presionadas para desplazarse de sus categorías de origen para, solamente entonces, poder ejercer confortablemente la ciudadanía plena" (*idem*). La formación argentina se asentaría en el "pánico a la diversidad" y en una vigilancia cultural a través de mecanismos oficiales y oficiosos: desde el uniforme blanco en el colegio, la prohibición de lenguas indígenas, hasta la burla del acento que aterrorizó a migrantes europeos, internos y limítrofes. Los mecanismos capilares de homogeneización implicaron que "el judío se burló del tano, el tano del gallego, el gallego del judío, y todos ellos del 'cabecita negra' o mestizo de indio, bajo un imperativo de apagar las huellas de origen" (*idem*:176). Incluso en la actualidad, toda persona que no hable con acento porteño (sea tonada cordobesa o correntina, la "r" de zonas del noroeste o la falta de "s") puede ser objeto de ridiculización. No es casual que argentinos de sectores medios se sorprendan frente a

las vestimentas poco convencionales (según sus parámetros) que puedan usar brasileños o americanos.

El lugar de las "minorías" y el clivaje político es muy diferente en los tres países. Mientras en Estados Unidos primó el mosaico y la etnicidad constituye una clave de todo el lenguaje político, Brasil construyó su imagen de nación procurando incorporar elementos clave de la cultura afrobrasileña (desde sus cultos a los que asiste población de cualquier marcación étnica, hasta el carnaval) e idealizando al indígena como "ancestral mítico-edénico común a la nación en su totalidad" (véase Ramos, 1998). De ese modo, el clivaje principal no es étnico, sino social: la cuestión social, con grados de exclusión y pobreza altísimos, no coincide siempre con la línea racial. El Movimiento Sin Tierra no habla un idioma étnico o racial, sino fuertemente social.

La formación argentina es muy diferente. La presión del Estado nacional para que la nación se comportara como una unidad étnica resultó en que toda diferenciación o particularidad fuera percibida como negativa o, directamente, resulte invisibilizada. En la medida en que ese proyecto era exitoso, la etnicidad era un idioma político prohibido o, al menos, institucionalmente desalentado. El conflicto social, estructurado sobre la fractura persistente capital/interior, adquirió un lenguaje directamente político.

El caso argentino constituye una matriz en la cual el modo cultural en el cual se desarrollaron las luchas sociales fue fundamentalmente en un lenguaje político. En términos generales, la cuestión étnica nunca ha tenido un peso hegemónico ni en las políticas de Estado

ni en las afiliaciones de los principales movimientos sociales. Durante el siglo xx no ha habido planteos secesionistas ni agrupamientos partidarios (al estilo del katarismo boliviano) sustentados en un "origen cultural común". La cultura de la disputa social ha utilizado un código político. Incluso, los usos de fórmulas racializadoras —como "cabecita negra"— han tenido una función eminentemente política.

Las condiciones sociales que forjaron esta modalidad específica en que se formularon las luchas de poder se vinculan a las características de la Organización Nacional iniciada de 1880. A través de la "Conquista del Desierto" los aborígenes fueron aniquilados o dispersados en la periferia, y a través del servicio militar obligatorio y de la escuela pública se instrumentó una política de argentinización del enorme contingente migratorio. Y esa compulsión asimilacionista o política de desetnicización (Segato, 1997) fue ampliamente exitosa. No porque no se hubiesen planteado reacciones xenófobas hacia los mismos inmigrantes europeos, sino porque la política de Estado implicó otorgarles mayores beneficios que a los nativos (Halperín Donghi, 1987) y combatirlos en ciertas coyunturas no por su origen migratorio, sino en tanto socialistas y anarquistas que promovían la organización obrera.

En la medida en que el dispositivo de producción identitario del propio Estado articulaba su doctrina con la nación, uno de sus éxitos consistió justamente en que cualquier imaginación diferente de la Argentina partiera de la premisa de la "liquidación" de sus adversarios. La fabricación de dicotomías polares, de identificaciones políticas contrapuestas, se remonta al siglo xix.

Los mismos “padres fundadores” habían elaborado sus proyectos de nación en base a la contraposición de *civilización y barbarie*; desde poco después de la Independencia hasta mediados del siglo XIX el país vivió una guerra civil entre *unitarios y federales*; hasta la actualidad un parámetro taxonómico básico entre los argentinos divide a los de la “capital” y los del “interior”. Ésta fue la estructura dicotómica histórica sobre la cual el gran eje de la segunda mitad del siglo XX se constituyó. El peronismo y el antiperonismo actualizaron y resignificaron las dicotomías históricas del país.

¿Significa esto que la igualdad en el plano cultural fue realmente asumida por la población y excluyó las operaciones racistas, tan fuertes en Estados Unidos o Brasil? Veamos un ejemplo paradigmático: el “cabecita negra”, la fórmula estigmatizante con la cual las clases altas y medias de las ciudades aluden a la masa inmigratoria proveniente del “interior” del país. Evidentemente, constituye una operación racista. Pero la peculiaridad del caso argentino consiste justamente en que ese racismo se encontraba en función de una operación política. Los obreros-morenos-provincianos se sintetizan en una identidad política: el peronismo. Y en “cabecita negra” estaba “el matiz político que puso sal en el enfrentamiento cuasi racista de porteños y provincianos: ser ‘negro’ era ser peronista, y viceversa. Y los ‘negros’ pisaban fuerte” (Ratier, 1971:13; véase Guber y Visacovsky, 1998).

En estas décadas la Argentina cambió en muchos aspectos y aquella matriz de cultura política parece comenzar a articularse actualmente con otras, más vinculadas a las políticas de identidad. Al compás de procesos

de transnacionalización y también de cierta percepción de agotamiento de los modelos políticos tradicionales, no sólo los inmigrantes limítrofes se organizan en términos étnicos, sino que se esbozan procesos de etnicización de “antiguas colectividades” y aparecen en la escena pública grupos indígenas que se consideraban extinguidos. Un siglo después de que la “aplanadora cultural” del Estado consiguiera invisibilizar las diferencias y constituir una “formación de diversidad” sustentada en el presupuesto de homogeneidad, una multiplicidad de fenómenos abren la incógnita acerca de cómo se resolverán las articulaciones entre las matrices históricas y los procesos contemporáneos. Es posible que la formación de diversidad específica de la Argentina se encuentre actualmente en plena transformación. Si así fuera, tenderán a surgir o resurgir categorías de identificación y se producirán modificaciones clave en las características históricas del campo de interlocución. No sólo se consolidarán clivajes étnicos o culturales, sino que formas de fundamentalismo cultural (Stolcke, 1999) pueden devenir la base de fuertes proyectos de discriminación y segregación.

Aquello que habitualmente se considera “culturas nacionales” puede ser conceptualizado, no como un conjunto de “rasgos” –la comida, la música, los valores–, sino como un campo de interlocución, como un conjunto de principios implícitos que los actores sociales incorporan como sentido común. Para que haya algo así como una cultura no es necesario que todos los “argentinos” sean “peronistas” o todos los estadounidenses WASP, sino que la oposición política aquí, la étnica allá, el clivaje social en Brasil, operen complementariamente

constituyendo efectivamente un campo de diálogo. Para que existan disputas debe existir algo compartido, al mismo tiempo que aquello que es compartido se forja a través del mismo conflicto.

CAPÍTULO 2

DIMENSIONES DE LA COMUNICACIÓN

Si comunicar es *poner en común*, cualquier proceso comunicativo presupone, simultáneamente, la existencia y la producción de un código compartido y de una diferencia. Para que cualquier elemento que pueda ser imaginado pueda devenir efectivamente un significante es imprescindible que haga sentido en el interior de una determinada estructura de significación. Es decir, hay cosas, digamos así, que hacen sentido para determinadas culturas y ni siquiera se constituyen como significantes para otras. Y, evidentemente, hay signos que hacen sentido en diferentes grupos y sociedades, pero de maneras distintas cuando no opuestas. Un ejemplo de lo primero es la escritura alfabética que no tiene una significación más allá de la "extrañeza" para las sociedades que no conocen esa "tecnología de la palabra". Un ejemplo típico de lo segundo son los sacrificios humanos que, mientras constituyen prácticas vinculadas a ciertas cosmologías y también a sistemas de autorregulación de la población en comunidades con recursos limitados, se presentaron muchas veces para los occidentales como "asesinatos" que justificaban y legitimaban los suyos propios (a través de la conquista o la represión). Un ejemplo

menos típico, pero fuertemente contemporáneo, son los olores humanos que, mientras para ciertas culturas deben restringirse a través de una higiene cotidiana, para otras son más “libres” (estereotípicamente, la “francesa”).

El “contacto entre culturas” es justamente un contacto entre olores, sabores, sonidos, palabras, colores, corporalidades, espacialidades. El horror (o no) de una muchacha argentina frente al verdaderamente amistoso abrazo y beso estridente de su nuevo amigo carioca es relativamente equivalente al espanto experimentado por un muchacho brasileño cuando, al ser presentado a un joven porteño, éste le “encaja” un beso en la mejilla. Porque si en Buenos Aires, entre amigos de sexos distintos, la relación corporal es aproximadamente intermedia entre la (para nosotros) obsesiva distancia anglosajona y la expresividad carioca, entre amigos varones en Brasil el beso está prohibido (como entre nosotros hace menos de dos décadas atrás). Situaciones similares ocurren diariamente con los rubros musicales o gastronómicos, para no hablar de los falsos cognados de las lenguas.

A través de una configuración asistemática y heterogénea de esos elementos devenidos en significantes específicos, las personas construyen histórica y cotidianamente códigos comunicativos, estructuras de significación. ¿Qué ocurre cuando dos personas o grupos que producen códigos distintos se encuentran e interactúan? ¿Ponen algo en común, comparten signos, se comunican? En esa escena intercultural, generalmente, algunos significantes de cada persona o de cada grupo resaltan como especialmente diferentes del otro. Es lo que comúnmente se llama “rasgos diacríticos” y que dependen de situaciones específicas: entre un porteño

y un neoyorquino puede resaltar —entre otras cosas— la diferencia idiomática, que se presentará de otro modo (a través del “acento”) entre un neoyorquino afroamericano y un neoyorquino WASP. Es decir, ningún grupo tiene “rasgos” que lo caracterizan, sino *en una situación de contraste específica*.

Las personas, los grupos y las sociedades que interactúan perciben, significan, construyen y usan el tiempo, el espacio, el medio ambiente, las relaciones humanas, las tecnologías, de los modos más diversos. Incluir la dimensión de género como una dimensión productora de esa diversidad implica, por ejemplo, que las concepciones diferentes no son homologables a sociedades o territorios distintos. Algo similar sucede con la categoría de clase, ya que en una misma ciudad y establecimiento encontraremos estructuras de significación distintas. Ahora bien, si en una fábrica u oficina las personas se ponen de acuerdo en cómo realizar sus tareas, es porque, más allá de la multiplicidad de variables sociológicas, pueden construirse pautas de significación y acción comunes. Esas pautas, en sociedades estructuralmente desiguales, generalmente son impuestas por unos y aceptadas por otros o desigualmente negociadas.

Cuando una empresa inaugura una sucursal en un país con pautas laborales muy distintas, abre, en una primera instancia, un espacio de comunicación intercultural, incluso si sus empleados terminan adecuándose (aunque no es siempre el caso) a las pautas que vienen del país de origen. Los migrantes internacionales se encuentran constantemente ante desafíos de este tipo, ya que para tener un éxito mínimo en la sociedad a la que

se dirigen deben aprender una enorme cantidad de cosas nuevas. Sin embargo, las sociedades a las que llegan esos migrantes no siempre tienen predisposición para recibirlos. Más bien, crecientemente pueden observarse situaciones de discriminación y exclusión. Por lo tanto, las personas y los grupos no siempre se ponen de acuerdo. Puede que no necesiten, no quieran o no sepan cómo hacerlo.

Entre los teóricos de la comunicación intercultural, el criterio predilecto para establecer tipos de percepción, uso y significación del espacio, el tiempo, los olores, el tacto y otras dimensiones ha sido la nacionalidad. Así, puede leerse que en un ámbito laboral "un norteamericano [por estadounidense] está disponible en el momento en que su puerta está abierta. Se supone que no va a encerrarse, sino, al contrario, a estar constantemente a disposición de los demás. Se cierran las puertas solamente para las conferencias o las conversaciones privadas. [...] En Alemania, la puerta cerrada no significa por ello que quien está detrás desee la tranquilidad o haga alguna cosa secreta. Simplemente, para los alemanes las puertas abiertas producen un efecto de desorden y desaliño" (Hall, 1990b:131-138). Esta jerarquización de la nacionalidad es característica de los continuadores de la escuela de cultura y personalidad de los Estados Unidos. Tal como se comentó en el capítulo anterior, esas generalizaciones tienden a producir cristalizaciones homogéneas que no siempre se corresponden con las diversidades internas de los países. ¿Será igual la percepción del tiempo y el espacio entre la clase alta blanca de Nueva York que entre los grupos de afroamericanos o los campesinos o los pueblos indígenas que habitan

ese país? ¿O será que la frase “los estadounidenses” no incluye a alguno de estos grupos?”

El problema es que en el plano de las sociedades y las culturas no hay unidades discretas clasificables como si fueran especies biológicas. Las “unidades socioculturales” son complejas, diversas, cambiantes. De ahí que algunos autores hayan elegido el camino de renunciar a toda clasificación. La cuestión, sin embargo, es que cuando dos personas con experiencias históricas y rutinas de la vida diaria diferentes interactúan, una gran parte de estas asimetrías de sentido, características de la comunicación intercultural o intersocietal, se plantean de manera aguda. Este libro no pretende resolver la discusión de cómo se constituyen esas “culturas”, pero sí parte del presupuesto de que esas diferencias se procesan en situaciones de interacción. Las diferencias culturales no son directamente homologables a entidades jurídicas como Estados nacionales, provincias o ciudades y, sin embargo, todas esas entidades —así como otros procesos históricos como la colonización— han intervenido en la conformación de esas distinciones.

Cotidianamente y en las más diversas instancias comunicacionales (la calle, el trabajo, la escuela, la televisión, Internet), personas y grupos con percepciones, concepciones y significaciones diversas entran en contacto, dialogan, discuten, se entienden o no, negocian o no, se ponen de acuerdo o no. Los “malentendidos” de la comunicación intercultural son la versión extrema de los problemas generales de toda la comunicación

5 Aunque Hall no siempre utiliza estas generalizaciones, es importante advertir al lector sobre este problema.

humana. Allí donde una palabra significa otra, una invitación amable se entiende como de mala educación y un gesto de complicidad se interpreta como belicosidad, tenemos situaciones en las que es más fácil percibir una disimetría de códigos que, en rigor, es inherente al acto comunicativo. La conmensurabilidad total es más bien la excepción en los asuntos humanos.

Dos cuestiones deben ser subrayadas. Primero: como estas concepciones son culturales, todos los seres humanos cambian o pueden cambiar sus concepciones a lo largo de su vida, en parte como resultado de la interacción con otras personas, grupos y sociedades con concepciones diferentes. Segundo: esas concepciones culturales son internalizadas e incorporadas como un sentido común, autoevidente, sumamente poderoso.

La cultura comunica

Durante la Segunda Guerra Mundial y en los años de la posguerra comenzó a delinearse en los Estados Unidos una nueva perspectiva para los estudios de comunicación. A diferencia de los modelos emisor-receptor que suponen el envío y decodificación de un mensaje de modo lineal, investigadores como Bateson, Goffman, Edward Hall y Birdwhistell proponen un modelo circular y multidimensional. Como señala Winkin (1984), al modelo mecánico del telégrafo, se contrapone un modelo orquestal, procesual y contextual. Orquestal porque el ser humano comunica a través de un conjunto de instrumentos (la palabra, los gestos, la vestimenta, el tono, la posición corporal, etc.). La comunicación es un todo integrado. De ahí, la máxima de que "todo comunica" o "es imposible no comunicarse". Los seres humanos

utilizan múltiples canales para comunicarse, uno de los cuales es el lenguaje verbal. Cuando alguien no responde a una pregunta, en realidad está ofreciendo una respuesta. Cuando una persona permanece en silencio también está emitiendo un mensaje. El desafío para la comunicación intercultural es que así como en el lenguaje verbal existen múltiples lenguas, tantas otras se podrán encontrar en el lenguaje del silencio, de los gestos, del espacio. Si Babel se restringiera al lenguaje verbal, viviríamos en un mundo de comprensión mucho más sencilla.

Los lenguajes agrupados negativamente como "no verbales" abarcan lo kinésico, proxémico, cronémico, paralingüístico, olfativo y táctil. Lo kinésico alude a la gestualidad y los movimientos corporales. La proxémica refiere al uso del espacio, organización o disposición que generalmente da cuenta de expresiones de intimidad y de poder. A través del uso del tiempo, la gente comunica interés, compromiso, status o jerarquía, entre otros aspectos. Lo paralingüístico se refiere a los usos de la voz, el timbre, el tono, el volumen, la velocidad con la que se habla, los silencios, y se comunican estados emocionales, veracidad, sinceridad. Los olores y el tacto, al igual que las otras dimensiones, tienen codificaciones culturales.

Vale la pena apresurarse a realizar dos aclaraciones. Por una parte, que esta enumeración de canales o lenguajes tiene relación con la desagregación propia de la mirada analítica. Las personas no perciben cada dimensión por separado. La comunicación surge de la totalidad. Los significados de un mensaje no son comprendidos por el lenguaje verbal al cual le adosamos como complemento las dimensiones no verbales. Éstas pueden modificar completamente el significado de una

frase. Por otra parte, cuando hablamos de “lenguajes” kinésicos o proxémicos o de otro tipo, utilizamos “lenguaje” en un sentido metafórico. No puede reconstruirse para la gestualidad una gramática equivalente al lenguaje verbal.

La noción de que la comunicación se produce en contextos específicos implica jerarquizar el estudio de estos *frames* en Goffman o marcos metacomunicativos en Bateson, antes que el análisis de contenido que favorece el modelo de Shannon. Las mismas palabras o gestos cambian completamente el sentido entre uno y otro contexto social o cultural. Los ejemplos son infinitos: abarcan desde la risa hasta el eructo, desde la mirada a los ojos hasta el chiste y la ironía. Entre culturas y dentro de cada cultura los significados de esos actos variarán de un contexto o marco a otro.

Entre los autores de esta “universidad invisible” (la expresión es de Winkin) interesa aquí especialmente el trabajo de Edward Hall, que consideraba a la cultura como una forma de comunicación⁶. Por lo tanto, el problema surge del hecho del contacto y relación de personas que pertenecen a culturas diferentes. La seguridad relativa y las expectativas de respuesta del actor en su propia cultura hacen crisis en una situación de contacto. Por esta vía, Hall es uno de los autores que

⁶ Hall se inscribe en la tradición culturalista mencionada en el capítulo anterior y, en ese sentido, su trabajo puede ser objeto de muchas de las críticas apuntadas (véase Neiburg y Goldman, 1998). Aquí interesará recuperar una serie de aportes conceptuales de Hall y otros autores, ligados a las cuestiones del espacio y el tiempo en la comunicación, para situarlos –en nuestro caso– en un enfoque conflictivo y político del proceso comunicativo.

presta especial atención a las situaciones de incompreensión... ¿de incomunicación?

Al adentrarse en los terrenos confusos de la comunicación intercultural, comienzan a esbozarse desafíos también al modelo orquestal. En oposición al mecánico modelo telegráfico, se había recuperado una idea más antigua de la comunicación: ya no se define como "transmisión de información", sino como "poner en común", "participar en", comunión. Cuando dos personas de culturas diferentes consideran autoevidentes sus propios códigos comunicativos e intercambian una serie de gestos, ¿están realmente poniendo algo en común entre ellas? Esto exige sofisticar la idea de que "todo comunica", ya que a veces dos personas o grupos sienten que es difícil comunicarse y muchos no consiguen ni desean una comunión. Así, la idea de una sociedad transparente en la cual el aumento de la comunicación resulta en una lucha contra la entropía y el desorden (véase Breton, 1992), idea ligada también a la utopía de la "aldea global", es desmentida cotidianamente por los malentendidos y los conflictos simbólicos. No se trata de caer en la idea fácil de tipificar situaciones de "incomunicación", sino de sofisticar la idea de la comunicación ligándola también a una teoría del conflicto. Para que dos personas o grupos disputen bienes materiales y simbólicos desde estructuras distintas de significación es necesario también que existan ciertos principios compartidos.

Esos malentendidos y esos conflictos serán analizados a continuación a través de algunas de las dimensiones de la comunicación. Aunque los sentidos del contacto intercultural surgen de la combinación de todos los elementos, el primer paso analítico es considerar la

especificidad de cada uno de ellos. Por razones de espacio, nos limitaremos a considerar el lenguaje verbal, el espacio, el tiempo, la kinésica y el tacto, señalando aspectos puntuales de otros "canales". Debe tenerse en cuenta que, según el marco específico y los interlocutores, algunos elementos resultarán más relevantes que otros en una situación de interacción.

La palabra

La importancia del lenguaje verbal para la comunicación, en general, y la comunicación intercultural, en particular, difícilmente pueda ser exagerada (siempre que no se la considere la única dimensión relevante). La lengua primera de una persona implica un sentido inicial de pertenencia a una cierta comunidad de hablantes y se encuentra imbricada con los procesos de pensamiento y cognición. En 1929 Edward Sapir planteó la hipótesis de que la lengua de una cultura particular influye directamente en el modo en que la gente piensa: "La red de los modelos culturales de una civilización se halla en la lengua en la que se expresa esa civilización [...] La lengua es una guía de la 'realidad social'. [...] Los seres humanos no viven sólo en el mundo objetivo [...] pero se encuentran en gran medida a merced de la lengua particular que se ha convertido en el medio de expresión de su sociedad" (1929:209).

Sapir sostenía que los modos en que las personas perciben el mundo están determinados por su lengua. Es decir, los hablantes de diferentes lenguas ven mundos diferentes. Su alumno, Benjamin Whorf continuaba la argumentación diciendo que: "el sistema lingüístico que sirve de fondo (en otras palabras, la gramática) a cada

lengua no es un mero instrumento reproductor que sirve para dar voz a las ideas, sino más bien es en sí mismo un moldeador de ideas. [...] Examinamos las tendencias de la naturaleza por medio de nuestras lenguas nativas” (1940:231).

Estas ideas, conocidas como la hipótesis Sapir-Whorf, implican un principio de determinismo lingüístico que sostiene que los modos en que la gente piensa están determinados por la lengua que habla y un principio de relatividad lingüística que sostiene que las diferencias entre lenguas deben ser reflejadas en diferencias entre cosmovisiones entre los hablantes.

Diversos lingüistas consideran actualmente algo exagerada esta visión (véase, por ejemplo, Salzmann, 1993). Sin embargo, la idea de una relación íntima entre lenguaje y pensamiento perdura. La existencia de más de cinco mil lenguas en uso plantea un panorama complejo, al que pueden sumarse sus variaciones locales, de clase, grupo étnico, etc. La posibilidad de traductibilidad, en última instancia, de todas las lenguas se ha demostrado tan factible como problemática, sobre todo en los planos semántico y pragmático. Los diferentes énfasis, conceptos y modos de expresar sentimientos no son triviales para los seres humanos.

En esta dimensión lingüística se plantea un riesgo similar a cualquier tipo de análisis intercultural: considerar a los grupos de hablantes como comunidades homogéneas. Nuevamente, las clasificaciones de qué es una lengua y dialecto no se derivan automáticamente de la realidad, sino que exigen criterios. Los criterios son habitualmente políticos. En general se considera lengua a aquella que es “idioma oficial” y dialecto, a todo sistema

lingüístico que no es reconocido legalmente por un Estado. Nuevamente, se percibe la tendencia a homologar "cultura" a las entidades jurídico-políticas existentes. Sin embargo, las lenguas no son homogéneas. Las variaciones muestran estilos diversificados a través de regiones, edades, clases, género. Aquello que se construye como pronunciación legítima, es decir, como norma, en general no tiene ningún grupo de hablantes que la encarne plenamente. Esas variaciones y las valoraciones que cada sociedad les adjudica dan cuenta de que no es necesario ir muy lejos de casa para que se inicie la comunicación intercultural. Lo que sucede es que las personas aprenden a lidiar de diferentes modos con las diversidades culturales con las que conviven: las aceptan, las disfrutan, las clasifican, estigmatizan, discriminan, las detestan y hacen muchas otras cosas con ellas. El "shock cultural" no es producido por la diferencia cultural en sí (ya que ésta en una de sus manifestaciones es cotidiana), sino con la diferencia desconocida, no esperada, no clasificada.

Una persona puede aprender a hablar otra lengua. "Si la aprende en instituciones educativas, en general aprende la norma. De hecho, es muy cómico hablar con un extranjero que ha aprendido nuestra lengua en 'laboratorio'. Parece la encarnación de la Real Academia. Por el contrario, si la aprende en uso, es notable que aprende una variedad específica. Susan Barrantes, la madre de Sarah Ferguson, que hablaba un inglés muy 'culto' —es decir, una variedad sumamente valorada dentro de las comunidades angloparlantes— aprendió a hablar castellano con los peones del campo de su marido argentino. Por ello, era sorprendente escucharla en un

reportaje: hablaba una variedad de castellano sumamente estigmatizada en nuestra sociedad, usando, por ejemplo, 'pa' en lugar de 'para')"⁷.

Sin embargo, quizá sea más difícil aún aprender el estilo específico de interacción peculiar de un grupo. Gudykunst y Ting-Toomey (1988) señalan algunas contraposiciones de estilos de comunicación verbal identificados por los teóricos de la comunicación intercultural. El contraste entre estilos directo e indirecto se refiere al grado en el cual los hablantes explicitan sus intenciones a través de una expresión verbal precisa y cándida sobre sus deseos y necesidades. El estilo directo (del tipo "*just the facts*") puede ser interpretado como brutalidad por aquellos que usan el estilo indirecto, mientras que este último puede ser concebido como sumamente enredado y misterioso por aquellos que van "directo al grano". Otra contraposición se refiere a estilos personales y contextuales. Mientras en los primeros es resaltada la identidad personal del hablante, en el segundo se acentúa más el rol y status que la persona. Las diferencias entre patrones culturales pueden manifestarse también en la fuerte presencia o total ausencia de componentes afectivos en relaciones relativamente impersonales. Así, cuando un hablante con estilo afectivo se encuentra con un interlocutor del tipo "*to speak is time and time is money*" probablemente uno de los dos o ambos quedará desorientado. Estas contraposiciones resultan tan esquemáticas como la mayoría de las clasificaciones, pero a veces pueden ser útiles para el análisis. Los autores reconocen que en toda

7 Fabiola Ferro, comunicación personal.

cultura existen todos estos estilos, pero señalan que generalmente uno de los polos domina el otro.

En el contacto entre culturas que hablan lenguas diferentes —e incluso variedades de una misma lengua— se producen fuertes disputas y negociaciones lingüísticas. Un resultado posible es la tendencia a través de las generaciones a la desaparición de una de las lenguas. Otra posibilidad es el bilingüismo. Tanto los pueblos indígenas como las migraciones internacionales ofrecen ejemplos de ambos casos. Mientras el quechua y el guaraní continúan siendo hablados, otras lenguas aborígenes han desaparecido (a veces por genocidio, otras por motivos sociales que impulsaron a los padres a no enseñárselas a sus hijos). Mientras el *idish* se fue perdiendo a través de las generaciones de judíos en la Argentina, es difícil que algo similar ocurra con el castellano en los Estados Unidos. Éstos son ejemplos de bilingüismo con diglosia, es decir, situaciones en la cual las funciones para las que se usa la lengua A son más prestigiosas que las asociadas a la lengua B (o la variedad A y B de una misma lengua). Si en un contexto específico dos lenguas que conviven nunca tienen valores sociales idénticos, incluso aunque ambas sean oficiales, esto plantea un conflicto que podrá derivar en diferentes situaciones. El Estado tiene un papel relevante en cómo se desarrolle ese proceso. “Por ejemplo, en Perú, el quechua y el aymara son cooficiales [sic] del castellano, el idioma oficial, pero las 120 lenguas de la selva que se hablan en Perú no tienen estatuto oficial alguno y, de hecho, están desapareciendo porque sus hablantes se han visto forzados a un bilingüismo con el castellano que ha hecho que desvaloricen su propia lengua y entonces traten de no transmitírsela

a sus hijos. En el caso del idish en Argentina, se trata de una lengua que llegó de la mano de hablantes que provenían de una situación de diglosia: en Europa, el idish era considerado un “dialecto”, una “lengua menor”, y ese imaginario europeo se “trasladó” a Argentina y de hecho repercutió en el hecho de que se fuera perdiendo, en la medida en la que, además, no tenía un Estado que se hubiese apropiado de ella. En cambio, el castellano en los Estados Unidos es una lengua considerada internacional y que es oficial en numerosos países. Este aspecto del castellano hace que sus valoraciones, aunque en Estados Unidos esté en situación diglósica de lengua B frente al inglés, que sería la lengua A, no puedan ser comparables con las de, por ejemplo, las lenguas de los grupos originarios del territorio de Estados Unidos⁸.”

Otro resultado posible del contacto son las “mezclas”: desde las variantes del *pidgin English*, pasando por el portugués hasta el yopará (mezcla de guaraní y español). Cuando la combinación es del tipo pidgin, estamos frente a una variante que no tiene ninguna comunidad de hablantes. Es una lengua que se utiliza para ciertas actividades sociales, por ejemplo, el comercio o el trabajo. Algunos pidgin pueden transformarse en creol, es decir, una lengua que es lengua primera de algún grupo de hablantes. Esto es, el pidgin puede, en un extremo, desaparecer y, en el otro, extenderse desde una actividad concreta al conjunto o mayoría de las esferas sociales. Por otro lado, no todo creol ha sido necesariamente pidgin.

En África Central, entre fines del siglo XIX y principios del XX, los administradores, comerciantes, viajeros,

⁸ Fabiola Ferro, comunicación personal.

soldados y misionarios europeos usaron el swahili (la lengua local) como modo de extender su dominación sobre el territorio y los pueblos de la región. La apropiación del swahili, en el análisis de Fabian (1986) es considerada como constantemente disputada, tanto en un plano micropolítico como de las relaciones internacionales. Tal como Fabian afirma "entre las precondiciones para establecer regímenes de poder colonial se encuentra [...] la comunicación con el colonizado" (1986:3). El shaba swahili (una de las variedades) se convirtió entre 1870 y 1960 en una lengua franca, el principal y a veces el único medio de comunicación verbal en esta zona de África. En ese proceso pasó de ser una lengua hablada sólo por algunos centenares de personas a ser utilizada por varios millones en Zaire.

Tanto en los casos del creol como en los casos de apropiación de una lengua por otra cultura, hay ciertos contextos sociales especialmente dinámicos en el proceso de cambio. Esos contextos son los escenarios clave de interacción entre los grupos sociales. Por ejemplo, las rutas comerciales (de ahí la expresión "lenguas comerciales") o los ámbitos misionales pueden ser lugares de avanzada en el cambio. Es allí donde la necesidad imperiosa de comprenderse mutuamente se hace patente y donde los actores negocian, disputan y eventualmente establecen cómo han de comunicarse. Así, en situaciones de bilingüismo es común que se utilice la lengua vehicular en contextos públicos y la lengua primera en situaciones privadas o exclusivas del grupo. Por ello, una característica de algunas lenguas criollas es que sólo permiten decir cosas ligadas a estos espacios. Por ejemplo, Fabian señala que el pidgin swahili servía para tres propósitos: el trabajo,

la enseñanza religiosa y una "efectiva barrera protectora contra la comunicación libre [no era peligrosa]" (136).

Un último aspecto de la comunicación verbal intercultural que interesa remarcar aquí se refiere a los falsos cognados. Es decir, aquellos sonidos en una lengua cuyo significado el extranjero considera "obvio" y que, sin embargo, contradicen la expectativa. A diferencia de los sonidos que no tienen ningún significado en la otra lengua (y que exigen un esfuerzo de traducción), los falsos cognados tienen sentido o, al menos, recuerdan una palabra con sonidos similares. Por ejemplo, en portugués "engrasado" significa "gracioso", "torcida" significa "hinchada" (de fútbol). Del mismo modo, en inglés "actually" significa "en realidad", "contest" remite a "discutir" o "disputar". Una anécdota: una argentina en Nueva York encuentra un catálogo mensual en una tienda de ropa; le pregunta a la empleada si la tienda distribuye el folleto por correo; la empleada, muy amable, responde que si vive en América se lo enviarán a su casa; esto alegra a la clienta, que pasa a darle la dirección, hasta que ve un gesto anonadado en la cara de la empleada. "But you don't live in America", dice, "you live in South America".

El espacio

Tanto el tiempo como el espacio constituyen categorías del pensamiento que han concentrado la atención y el estudio de los antropólogos desde hace décadas. El tiempo y el espacio son universales en el sentido de que todas las sociedades conocidas los conceptualizan, significan y utilizan, a la vez que son particulares, ya que el modo en que cada grupo hace estas cosas es muy diverso.

En el marco de una crítica a los presupuestos filosóficos de principios de siglo, acerca de que los procedimientos de clasificación serían innatos, Durkheim y Mauss desarrollan su trabajo mostrando que las clasificaciones tienen una historia y varían enormemente de una sociedad a otra justamente porque tienen un origen social. En ese contexto plantean la tesis de que “la clasificación de las cosas reproduce esa clasificación de los seres humanos” (1996:33). Así, sostendrán que la “distribución de los mundos [en el espacio] es exactamente la misma que la de los clanes en el interior del pueblo” (63). Entonces, en ciertos grupos las relaciones entre los espacios se establecen en referencia “a las relaciones espaciales que los humanos sostenían entre sí en el interior de la sociedad” (84). Por ello, para muchos pueblos, las regiones se diferencian por un valor afectivo (101). Si actualmente el concepto de “reproducción” espacial de las relaciones sociales es discutible, debe reinterpretarse la tesis de Durkheim y Mauss en términos de estrecha relación o imbricación entre divisiones sociales y significaciones del espacio.

Varias décadas después, Evans-Pritchard desarrollaría la distinción entre distancia física y distancia estructural. La distancia física entre personas y grupos puede ser fácilmente aprehensible por un extranjero. Las preguntas acerca de en qué lugar de la ciudad están las clases más altas o más bajas así como los diferentes grupos étnicos pueden ser rápidamente respondidas por un nativo. Pero, tal como observó Evans-Pritchard entre los nuer, la distancia física nada nos dice respecto de su cercanía o distancia cultural, social o política. La distancia estructural “significa la distancia entre grupos de personas

en un sistema social, expresada en función de sus valores. [...] los valores limitan y definen la distribución [de las aldeas] en términos estructurales y proporcionan un conjunto diferente de distancias" (1997:127). Así, un grupo étnico ubicado en dos barrios diferentes de una ciudad o dividido por una frontera política puede estar estructuralmente más próximo entre sí que con los grupos físicamente más cercanos. Puede observarse una relación con los conceptos de espacio social y geográfico en Bourdieu (1987).

El espacio comunica, produce sentido. Hall propuso denominar proxémica al estudio de la percepción, uso y significación del espacio por el ser humano (véanse 1990a:158 y ss. y 1990b:91 y ss.). Para Hall no hay libertad plena para comunicar, ya que cada persona se encuentra inmersa –parafraseando a Sapir– en un código secreto que no está escrito y que nadie conoce pero todos comprenden. Por lo tanto, los “pueblos de culturas diferentes viven en mundos sensoriales diferentes. No sólo estructuran el espacio de una manera diferente, sino que lo experimentan de distinto modo porque su *sensorium* está ‘programado’ de un modo diferente” (1984:202). Para Hall el espacio “no sólo comunica en el sentido más básico, sino que también organiza virtualmente todo en la vida” (1990a:viii).

La percepción, uso y organización sociocultural del espacio puede ser estudiada tanto en una escala macrosocial como microsical. Los territorios nacionales y urbanos, su disposición y jerarquización producen sentido. Por otra parte, la organización de las distancias y posiciones interpersonales en ámbitos acotados (una casa, una oficina, una escuela) también son altamente significativas.

Las historias sociales y políticas de las sociedades devienen patrones culturales autoevidentes tanto en uno como en otro plano.

En las ciudades también es variable la organización del espacio en relación con las clases sociales y/o a los grupos étnicos. Existen ciudades en las cuales el espacio geográfico fue construido históricamente a partir de los lineamientos del espacio social, mientras en otras no existe coincidencia entre el espacio real y el espacio simbólico. Por ejemplo, Buenos Aires es una ciudad que tiende a imponer una gradiente desde los sectores más altos a los más bajos desde el río y el norte hacia el sur y el Riachuelo: cuando uno cruza una de las avenidas paralelas al río (Libertador, Santa Fe, paradigmáticamente Rivadavia, y las paralelas hacia el sur) se va produciendo un descenso de sectores sociales que, si bien no es automático y homogéneo, produce sentido en la vida social. Esto puede ser más claro en el contraste con Río de Janeiro y otras ciudades brasileñas en las cuales desde los edificios más caros pueden observarse las "favelas". En Buenos Aires, el empleado o profesional de clase media puede pasar meses y años sin ver las villas miseria que se ubican fuera de sus circuitos cotidianos. En Río de Janeiro, las favelas están al lado y en frente, así que para no verlas habría que cerrar los ojos.

Del mismo modo, la convivencia cotidiana en las "Villas Miseria" de Buenos Aires entre personas y grupos de diferentes países y provincias contrasta con los guetos negros de Estados Unidos. Esta relación entre territorialidad y etnicidad plantea marcos de sentido para el ingreso de personas blancas a espacios negros y conflictos sobre derechos, los cuales han sido tematizados

en diversas películas. La existencia de barrios chinos o coreanos es relativamente nueva en Buenos Aires, donde el modelo de convivencia y de conflicto fue justamente el conventillo, espacio compartido por migrantes de los países más diversos.

La percepción y el uso del espacio es diferente entre habitantes de distintas zonas de la ciudad y de diversos grupos sociales. Sin embargo, hay significados clave que son compartidos y, por lo tanto, disputados, por los diferentes sectores como puede ser el centro de la ciudad, lugar del poder económico y político en el marco de luchas sociales.

La oposición entre público y privado ha organizado el espacio en la mayoría –si no en todas– de las ciudades modernas durante siglos: de un lado, la casa; de otro, la calle, la plaza, el mercado. Entre uno y otro se instituyen lugares semipúblicos a los cuales puede acceder cualquiera que pague: desde un restaurante o bar hasta el cine o el teatro. Hay actividades que se realizan exclusivamente dentro de la casa y otras sólo fuera. En la casa, en la familia, no se debe comprar o vender. Como dice DaMatta para Brasil, “el comercio está excluido de la casa como el diablo se excluye del buen Dios” (1997:27). La relación del espacio privado de la casa con el público de la calle depende de contextos sociales y culturales. El límite puede ser abrupto, remarcado por rejas y portones, alarmas y varias llaves, o puede ser algo más difuso con las puertas de la casa abiertas de par en par hasta bien entrada la noche. Cuando habitantes de las grandes ciudades visitan pueblos pequeños y tranquilos suelen asombrarse de que las puertas estén permanen-

temente abiertas y que, desde la calle, pueda observarse el interior de los hogares. Se sorprenden de una forma de límite difuso entre lo público y lo privado. La organización del hogar también presenta variaciones culturales. Mientras en algunas sociedades las casas tienen un único ambiente, en otras hay una sucesión de divisiones que establecen distinciones entre espacios más públicos y otros más íntimos. Del living-room hasta el dormitorio, pasando por la cocina, se suceden una serie de clasificaciones que estipulan qué tipo de persona puede ingresar en uno y otro.

Los parámetros espaciales están siendo redefinidos en la actualidad, tanto por el ingreso de los medios de comunicación en el hogar, como por la privatización de espacios públicos y el desarrollo de la agorafobia (pánico al espacio público). El hecho de que surjan nuevos patrones culturales del uso y significación de los espacios da cuenta nuevamente de su historicidad.

En sus análisis de los diferentes usos del espacio entre culturas, Hall apunta una diferencia importante entre cómo los estadounidenses organizan sus oficinas y el modo en que lo hacen los franceses. Los primeros tienden a dividir el espacio disponible en partes iguales, reproduciendo la ideología igualitarista de la sociedad. Cuando una persona nueva ingresa en la oficina, todos deberán mover su escritorio un poco para que haya un espacio igual para el nuevo empleado. Hasta que esto no se haya hecho, el jefe estará seguro de que la nueva persona no ha sido integrada en el grupo. En cambio, según Hall, los franceses no dividirán el espacio con un nuevo colega. Le darán un pequeño escritorio en un lugar oscuro con vista a la pared. Cuando los estadounidenses

van a trabajar a Francia quedan desconcertados, dado que al no darles lugar se remarca una diferencia de status. Otra diferencia notoria sería que, mientras los estadounidenses tienden a colocar sus escritorios cerca de las paredes y ventanas, y dejan el centro como espacio compartido (si es que tienen lugar para hacerlo), en las oficinas francesas el centro sería generalmente ocupado por la persona más importante, que ejerce un control centralizado (véase Hall, 1990a:171-172).

Del mismo modo, la distancia interpersonal de dos interlocutores depende, para Hall, de un conjunto de señales sensoriales codificadas. Así, los blancos estadounidenses de clase media establecen visualmente la mayor parte de sus distancias interpersonales. En cambio, "el sentido olfativo de los árabes contribuye activamente a establecer y mantener entre ellos el contacto. Tienden a permanecer en el interior de la burbuja olfativa de su interlocutor. En cambio, los norteamericanos permanecen distanciados" (Hall, 1984:226-227).

Esa distancia de los estadounidenses ha producido, en diferentes situaciones de contacto intercultural, que se vean obligados a retroceder cuando percibían que su interlocutor —desde su punto de vista— se acercaba demasiado. En contrapartida, estos interlocutores tienden a considerarlos "fríos, distantes, encerrados en sí mismos" (1984:200). Las distancias interpersonales son muy variables no sólo entre sociedades, sino también según la edad y el género de los interlocutores, así como el tipo de relación que tienen entre ellos y el lugar en el que se encuentran. Por ejemplo, en diversas culturas se establece una relación entre mayor edad de los interlocutores y mayor distancia interpersonal.

El tiempo

El tiempo, su organización y utilización, comunica en planos múltiples. Hall afirma: "El tiempo habla. Habla más plenamente que las palabras. [...] Como es manipulado menos conscientemente, está sujeto a menos distorsión que el lenguaje verbal. Puede gritar la verdad allí donde las palabras mienten" (1990a:1).

La relación entre el pasado, el presente y el futuro es específica en cada sociedad. Neiburg (1997) señala que los mitos nacionales afirman que, para comprender cada nuevo capítulo de la historia, las claves deben buscarse en el pasado, al mismo tiempo que cada momento presente exige la formulación de proyectos para la nación. Esa relación paradójica con el tiempo produce la naturalización de la nación como entidad a la vez nueva y ancestral. Sin embargo, en cada país la relación entre las tres dimensiones es diferente: "La centralidad de la noción de *crisis* en los relatos sobre la nación argentina y su historia parece colocar esa narrativa a mitad de camino entre dos posibilidades extremas: de un lado, los mitos nacionales de los Estados Unidos y sus relatos sobre la realización progresiva de un destino de grandeza; de otro lado, los mitos fundadores del Estado balinés y sus relatos sobre la gradual degradación de un modelo de perfección situado en un pasado irremediablemente perdido. Los relatos sobre la *crisis argentina* tratan como una anomalía la permanencia de una situación de *desintegración*. Escritos generalmente en un tono dramático, hablan no sólo de la dificultad, sino de la imposibilidad, de realizar un destino grandioso" (Neiburg, 1997:88).

Esta percepción de la propia realidad nacional como *crisis* se vinculó a la propia historia política y económica

de la Argentina. Una economía cuyo crecimiento los economistas describieron como "*stop and go*" (es decir, avances e interrupciones) vinculada a sucesivos golpes militares, represión política y, posteriormente, a la también traumática experiencia de la hiperinflación, se imbricó con una concepción temporal cortoplacista. Esta temporalidad, que concibe las acciones en función de la resolución inmediata de una situación que se percibe permanentemente en crisis, contrasta con otras concepciones del tiempo que prevalecen en otros países. Para no realizar comparaciones con Europa o Estados Unidos (que el lector podría reducir a temporalidades "desarrolladas" o "subdesarrolladas") señalemos que en el Brasil la economía y la política se piensan en tiempos más largos que en la Argentina. Así, puede notarse en la proyección diplomática de ambos países, donde la continuidad estatal brasileña contrasta con los vaivenes gubernamentales y hasta oportunistas que son posibles en la Argentina. Estas concepciones del tiempo se expresan en prácticas políticas, económicas y de diversos campos institucionales.

Según el análisis del Hall, los árabes están tan obsesionados con el pasado como los estadounidenses con el futuro. Para remitirse a sus orígenes un árabe hace referencia a un lapso que puede ir de dos a seis mil años atrás. "La historia es utilizada como base para casi toda acción moderna. Lo más probable es que los árabes no quieran iniciar una conversación o analizar un problema sin desarrollar primero los aspectos históricos del asunto. [...] Los estadounidenses rara vez cuestionan que el tiempo debe ser planificado y los eventos futuros colocados en una agenda" (Hall, 1990a:144).

Además, los estadounidenses especifican cuánto tiempo requiere hacer cualquier cosa (“estará allí en diez minutos”, “terminaré esto en dos semanas”).

En un plano más general, la organización del calendario, la división en días, semanas, meses, años, siglos, milenios, no es universal. Además, hay días o años o cambios de milenio que presentan especial significación, tanto en términos religiosos como nacionales. Para algunos pueblos el tiempo no constituye una duración cuantificable. Los Hopi observan el paso del tiempo cuando el trigo madura o las ovejas crecen (Hall, 1990a:143).

En cada contexto cultural una práctica determinada se asocia a un momento del día. Así, para los habitantes de Buenos Aires, el horario en que habitualmente cenan los neoyorquinos (entre las seis y media y ocho) es asombrosamente temprano. En la ciudad de Buenos Aires, llamar por teléfono a una casa después de las doce de la noche (a veces a las once) o antes de las ocho o nueve de la mañana puede ser interpretado como una situación de urgencia o para transmitir una mala noticia. Como ninguna sociedad es homogénea, los horarios de los jóvenes difieren de éstos, así como hay otras variaciones vinculadas a clases sociales. Pero cuando un teléfono suena a las tres de la mañana en una casa, la mayoría de las personas probablemente pensarán que alguien se murió o está muy grave. No son las palabras, sino la hora en que se realiza una acción la que remite a ese significado.

El concepto de puntualidad sólo existe allí donde el tiempo es cuantificable y agendable, e incluso en esas sociedades es muy variable. Es conocida la frase estadounidense “*time is money*” y su impacto en la organización

del tiempo cotidiano en ese país. La puntualidad constituye un supuesto de las relaciones humanas, especialmente las laborales, y la impuntualidad se vincula a falta de respeto o a actitudes poco civilizadas. El surgimiento de la puntualidad como norma social, como moral, se vincula a lo que Hall denomina culturas monocrónicas, culturas de agenda y reloj, de producción estructurada. Hall establece toda una gradación del modo de disculparse común y corriente en Estados Unidos cuando alguien llega tarde. En una sociedad extremadamente puntual, el pedido de disculpas comienza a los cinco minutos (exactos) y las explicaciones aumentan cuanto mayor sea el tiempo de demora. A los cuatro minutos (superado el límite de tres pero antes de los cinco) la persona esbozará una disculpa pero rara vez terminará la frase (Hall, 1990a:147). Esta costumbre lleva a los estadounidenses a interpretar equivocadamente en el extranjero las llegadas tarde de sus interlocutores. Por ejemplo, en varios países los embajadores de Estados Unidos deben aguardar casi una hora la llegada de los diplomáticos locales. Estos últimos, según su propia noción del tiempo, "sienten que no pueden llegar exactamente en hora; esa puntualidad puede ser interpretada localmente como un acto de abandono de su libertad de acción hacia los Estados Unidos. Pero no desean ser insultantes —una hora tarde sería demasiado— así que llegan cincuenta minutos tarde" (*idem*:147-148).

En muchas sociedades, puede haber encuentros de negocios o amorosos en los cuales uno de los interlocutores considere que lo más conveniente para su propia posición es "hacerse esperar". En cada sociedad la puntualidad cambia según los contextos y las personas.

Depende del tipo de encuentro (negocios, trabajo, una cena, una fiesta), el lugar (una oficina, una casa, la calle) y la relación y status de los individuos. Pero en muchas sociedades existe algún criterio para cada situación, que establece que alguien llega "demasiado tarde". Al igual que sucede con el espacio, el uso culturalmente incorrecto del tiempo puede ofender al interlocutor. En la Argentina existen expresiones espaciales como "dejar clavado" y "plantar", que dan cuenta de la inmovilidad de quien espera y que aluden a situaciones de ofensa temporal.

También, hay sociedades en las cuales llegar puntualmente a ciertas situaciones constituye un error. En listas de recomendaciones para empresarios estadounidenses que hacen negocios en Brasil se les sugiere llegar por lo menos media hora tarde a cualquier fiesta o encuentro nocturno al cual lo inviten. Es que no pocas personas llegaron exactamente a la hora señalada y encontraron al anfitrión envuelto en una toalla, saliendo del baño. Pero en otras sociedades, como entre los Sioux, no existen palabras que signifiquen "llegar tarde" o "esperar".

Otra dimensión relevante, se refiere al ritmo o velocidad de la vida social. En algunas sociedades las urgencias se relacionan con graves estados de salud o peligros para una cosecha, mientras en otras constituyen el modo cotidiano de trabajo en una oficina. De ese modo, mientras hay sociedades en las que sus miembros rara vez se encuentran apurados, hay otras en las que pareciera que todos están permanente "a las corridas". Cuán "lenta" o cuán vertiginosa sea la vida de una sociedad depende del punto de vista desde el que se la mire. De todos modos, esta cuestión del ritmo constituye

un típico malentendido en interacciones comerciales, políticas o de otro tipo entre personas de grandes y pequeñas ciudades.

Kinésica

La kinésica se refiere al conjunto de los movimientos corporales: gestos, posturas, movimientos de brazos, manos y piernas, expresiones faciales. La preocupación sobre el cuerpo tiene una larga historia en el pensamiento social que no es posible abarcar aquí. En 1936, Marcel Mauss publica el ensayo "Concepto de la técnica corporal", en el que busca mostrar "que el andar, que el nadar como las demás cosas de ese tipo, son específicas de determinadas sociedades". El cuerpo es el "objeto y medio técnico más normal del hombre" y las técnicas corporales son a la vez tradicionales y eficaces (1991:342). Mauss enumera algunos principios de clasificación de estas técnicas (según el sexo, la edad, el rendimiento) y propone algunas biografías de técnicas ligadas al ciclo vital. Durante la Primera Guerra, ejemplifica, cuando una división francesa sustituía a una inglesa o viceversa debían cambiar todas las layas (pala de hierro para remover la tierra) ya que ningún grupo conocía la técnica para usar la herramienta del otro. Algo similar sucedió cuando un regimiento inglés se dispuso a marchar con una banda francesa y ambas técnicas se revelaron incompatibles. Mauss presta especial atención a la forma de andar de las mujeres y apunta que las mujeres maoríes educan a sus hijas para realizar el "onioi", un descuidado balanceo del cuerpo. También señala que, a través del cine, las mujeres francesas de su época imitaban el modo de andar de las mujeres estadounidenses.

A fines de los años treinta, Norbert Elias dedicaba uno de los dos volúmenes de *El proceso civilizatorio* al análisis de la transformación histórica del comportamiento humano. En su historia de las maneras (cuyo capítulo sobre el comportamiento en el dormitorio también podría incluirse, en parte, en la proxémica), Elias presta atención al modo de sonarse la nariz, la compostura en la mesa y el modo de escupir, entre otros modales en transformación entre los siglos XVI y XVIII. Aunque el vasto y detallado trabajo de Elias no puede resumirse aquí, vale la pena remarcar dos elementos. Por una parte, constituye una de las obras que analiza la transformación de los comportamientos históricamente, revelando los procesos a través de los cuales las personas tienden a incorporar ciertas reglas sociales. Por otra parte, Elias da cuenta de cómo estos modos de comportamiento presentan variaciones fundamentales dentro de una misma sociedad y, de ese modo, permite mostrar cómo la nacionalidad o etnicidad es sólo un factor que tiene influencia en el "estilo de vida".

El desarrollo de una perspectiva de investigación del cuerpo ligada a la comunicación corresponde a la "universidad invisible". En primer lugar, el estudio de Bateson y Mead sobre el "carácter balinés" puso de manifiesto la relevancia del cuerpo en la inculcación de los modelos culturales. Es a través de los contactos con la madre, así como de la marcha y la danza, como el niño balinés deviene un miembro de su cultura. En rigor, el concepto batesoniano de "doble vínculo" surge de la combinación de proxémica y kinésica (además de la aplicación de los tipos lógicos): la madre se retira, por lo tanto el hijo se aleja; frente a esto la madre simula acercarse y, en

consecuencia, el hijo se acerca. Acercarse y alejarse puede ser tanto una cuestión espacial como kinésica y táctil⁹.

En segundo lugar, la obra de Birdwhistell se concentra específicamente sobre el cuerpo. Uno de sus primeros descubrimientos es que, cuando una persona que habla dos lenguas diferentes pasa de hablar una a hablar otra, al mismo tiempo cambia su lenguaje corporal. Cada cultura y cada contexto dentro de ella elabora movimientos corporales y significaciones específicas. En ese marco, el proyecto de Birdwhistell fue descifrar el código –análogo al lenguaje verbal– de la kinésica: sus unidades y su gramática. Sin embargo, finalmente se declaró incapaz de descubrir algo semejante. De ahí que dejó de ser concebible estudiar aisladamente el lenguaje o la gestualidad, ya que ambos forman parte del proceso comunicativo. No existe algo así como una significación de un gesto, sino que “el gesto se integra en un sistema interaccional de múltiples canales, que se confirman o se invalidan mutuamente” (Winkin, 1984:75; véase Birdwhistell, 1984).

Otros autores recogieron estas preocupaciones y desarrollaron nuevos conceptos. Ekman propuso distinguir una serie de operaciones kinésicas. Por ejemplo, denominó “emblemas” a los gestos realizados con las manos que tienen una traducción verbal literal: la imitación de una pistola con la mano con el índice estirado y el pulgar hacia arriba, la flexión del brazo con la mano

⁹ La hipótesis del “doble vínculo” se relaciona, inicialmente, con situaciones familiares en las cuales sucesivos mensajes de la madre dejan apresado al hijo en una situación de “doble coacción” que puede derivar en el desarrollo de síntomas esquizofrénicos (véanse Bateson, 1976c; Winkin, 1984:39-44)

cerrada hacia arriba y la otra mano apoyada en el contracodo que suele traducirse "de acá", el dedo mayor estirado con la mano cerrada invertida ("*fuck you*"), entre centenares de emblemas. En cambio, los "ilustradores" son aquellos movimientos de las manos y los brazos que acompañan al lenguaje verbal para acentuar o complementar lo que se está diciendo. Por ejemplo, realizar una imploración y colocar las manos en posición de rezo, entregar un conjunto de instrucciones o argumentos moviendo la mano de arriba hacia abajo sucesivamente con el índice estirado, golpear el puño cerrado contra la mesa para acentuar una protesta, abrir ambas manos hacia los costados y levantar los hombros para acentuar "no entiendo" o "ni idea", entre muchos otros.

Todos los seres humanos utilizan cierta cantidad de emblemas e ilustradores, aunque los gestos y sus significados varían enormemente entre culturas. Muchas culturas tienen gestos específicos para insultar a los otros y para comunicar obscenidades. Sin embargo, según Archer, no existen gestos obscenos nativos de los Países Bajos.

La forma de decir "OK" o "*tudo bem*" en diversas culturas es colocar el pulgar hacia arriba y la mano cerrada. En otros lugares, como Estados Unidos, "OK" se dice creando un círculo entre el pulgar y el índice con el resto de la mano abierta. En Colombia, si ese círculo es colocado alrededor de la nariz constituye un signo de homosexualidad. En Estados Unidos, cruzar el índice y el mayor de la misma mano significa cercanía o amistad, mientras en Argentina se realiza para pedir suerte o para solicitar la interrupción de un juego de niños ("pido").

Una dimensión clave de la kinésica se refiere a las expresiones faciales. Aunque todos los seres humanos ríen, lloran, se asustan, se alegran, las expresiones presentan ciertas variaciones, así como la intensidad y el contexto en el que esas expresiones pueden manifestarse. Birdwhistell señalaba que así como no hay palabras universales, tampoco hay movimientos corporales, expresiones faciales o gestos que provoquen respuestas idénticas a lo largo del mundo. (Neuliep, 2000:242, n. 31). Además de que los gestos que expresan temor, congoja, alegría, en sí mismos presentan variaciones, en cada cultura las personas tienden a regular esas expresiones de emoción de modo diferente en presencia de otros.

Mientras en muchas culturas cuando dos interlocutores dialogan en copresencia se miran a los ojos, en sociedades asiáticas (como Corea del Sur y Vietnam) está prohibido que dos personas de diferentes status se miren directamente a los ojos. Más bien, la persona de status inferior debe evitar la mirada a los ojos ya que ese gesto sería interpretado como falta de respeto o desafío. Del mismo modo, debe recibir cualquier cosa que la otra persona le entregue con ambas manos y realizando un gesto con la cabeza.

Si ninguna cultura es verdaderamente homogénea (y esa sensación equivocada sólo se produce cuando uno mira desde lejos y sin comprender su lógica), tampoco ninguna cultura o grupo es una suma de individualidades diferentes. Por lo tanto, debemos aprender a percibir que si los japoneses ríen de manera diversa, esas diferencias están hasta cierto punto organizadas por ciertos padrones culturales (y esa organización se revela por comparación). Si esos padrones no existieran,

no habría nada de específico en la confusión y el estigma intercultural. Y si el lector duda de que exista esa especificidad, podemos pasar de la risa al beso: una actividad que justamente, por implicar el contacto de dos cuerpos, se encuentra altamente normatizada y organizada en cada cultura.

El tacto

Tocar a otra persona es una forma de comunicación. Quién puede tocar a quién, en qué lugar del cuerpo y en qué contexto varía mucho entre culturas y en el interior de éstas según la edad, el sexo, la relación. Se ha propuesto que hay culturas de contacto y sin contacto. Esta división, por cierto esquemática, alude al hecho de que, mientras tocar a otro (abrazar, besar, dar palmadas o caricias en la cabeza) es común en algunas sociedades, es fuertemente desalentado en otras. Si en algunas culturas asiáticas existen normas que prohíben muestras públicas de afecto e intimidad que incluyan el tacto, para un latinoamericano es difícil aceptar que Estados Unidos sea una cultura de contacto moderado —como lo pretenden teóricos de la comunicación de ese país— (Neuliep, 2000:249). La mayoría de las culturas prohíben tocar a otros en ciertas zonas del cuerpo en contextos públicos. Por ejemplo, en Sri Lanka la cabeza es considerada sagrada y no debe ser tocada por otros. Por lo tanto, cuando un extranjero acaricia la cabeza de un niño como gesto de afecto está violando seriamente una regla de etiqueta (*idem*:250).

En ninguna de las culturas que conocemos, un individuo puede besar a quien quiere cuando quiera y como quiera. En la mayoría de las sociedades, hasta la

máxima autoridad tiene restringida su libertad de besar. Y si pasamos a las personas "comunes y corrientes", encontramos que tienen muy claro e incorporado el instructivo de a quién besar, cuándo, dónde y cómo. Así, hay regiones y países donde dos mujeres conocidas o un hombre y una mujer conocidos se besan en la mejilla una, dos o tres veces.

En otras zonas y países, el beso es un bien sumamente escaso, restringido para ocasiones de intimidad muy peculiar, y esto provoca, en situaciones de contacto, las más diversas confusiones. Los migrantes, después de una cantidad de errores y frustraciones, pueden volverse muy rígidos en torno al respeto de las normas locales. Del mismo modo que una persona que jamás prohibiría fumar en su casa en Buenos Aires puede hacerlo en Nueva York, un argentino puede negarse a besar a una amiga de la infancia en su trabajo en Londres por el temor a que sus colegas consideren una falta de "civilidad" estar besando a otra persona en el pasillo. Así, muchos prefieren limitarse a un "hi" distante o, a lo sumo, estrechar la mano. El problema de una máxima como "siempre será mejor esperar a ser besado que besar" consiste en que podría terminarse en una escasez generalizada, adoptando como padrón de comunicación intercultural el de una sola cultura. Creer que es más violento besar a alguien en la mejilla que renunciar a hacerlo (o ser rechazado por intentarlo) puede ser un prejuicio cultural con bases etnocéntricas reconocibles.

La importancia de no convertir padrones culturales en estereotipos se refiere justamente al hecho mismo del conocimiento de una cultura y al concepto mismo de cultura. Una frase como "los argentinos besan de tal o

cual manera" tiene, al menos, dos problemas. El primero es que presupone una identidad entre la cultura y la nacionalidad, sentido común muy extendido pero falaz. Justamente, en el caso de la Argentina no hay un padrón homogéneo de besos. En Buenos Aires, los conocidos se dan un beso en la mejilla, mientras que en Misiones se dan dos, alternando las mejillas. En ese sentido, averiguar si en un país hay un padrón establecido homogéneo del beso puede informarnos sobre otras cuestiones vinculadas al grado de uniformización de sus prácticas culturales. En el caso de la Argentina, así como no hay un modo único de besar, tampoco hay una música única.

El segundo problema es que las culturas cambian a lo largo de la historia. El modo en que se besa actualmente en un lugar es, necesariamente, un modo histórico, contingente. En Buenos Aires, por ejemplo, a mediados de los años ochenta se introdujo un nuevo modo: se habilitó y promovió espontáneamente que los hombres que mantuvieran una relación de amistad se besaran entre sí. Así se inauguró el beso entre hombres que anteriormente se encontraba restringido a la relación padre-hijo en ciertos sectores y, antes que eso, completamente prohibida. Testigos de aquel momento de transformación, al ver repentinamente que dos hombres violaban una regla y se comportaban como si uno o los dos fuera una mujer (porque sólo había beso si había al menos una mujer en el escenario), reconocen su inicial azoramiento y sospecha. Esa sensación de extrañeza, compartida por muchos, se mantuvo hasta el momento en que cada uno adoptó el nuevo padrón y comenzó a besar a sus amigos. Unos quince años después,

cuando el beso entre hombres era el más elemental sentido común, los problemas se plantean cuando se viaja fuera del país. Así, un argentino que migra a Brasil se enfrenta con reacciones de espanto si intenta besar en la mejilla a sus amigos varones y se verá obligado a regresar al (para él) antiguo hábito de estrecharse las manos. Como estrecharse las manos, en ambos países, es una práctica asociada a situaciones de formalidad, las personas suelen apelar al recurso de estrechárselas de un modo que se diferencie de la típica situación de oficina: en vez de colocar el brazo recto hacia adelante y hacia abajo y tomar la palma del otro manteniendo el pulgar en posición superior, el brazo se dobla tomando la mano del otro a la altura de los hombros y donde cada palma toma la parte inferior del pulgar del otro.

El carácter histórico del modo de besarse, así como de toda la comunicación táctil, implica que puede ser mejor decir "los porteños se están besando de tal o cual modo" antes que decir "los argentinos se besan así". Análisis similares podrían desarrollarse sobre las variaciones de besos en la boca, los diferentes abrazos, los bailes en que las personas se tocan y la diversidad de relaciones sexuales.

Otros canales de la comunicación no verbal

Incluso cuando una persona habla y su cuerpo resulta invisible para el interlocutor (por ejemplo, en el teléfono o en la radio o con una pared de por medio), sólo una parte del sentido surge de las palabras. El dispositivo paralingüístico es al menos tan importante como el lenguaje verbal. El tono, el ritmo, la velocidad, la articulación y la resonancia de la voz son elementos

fundamentales. Las vocalizaciones paralingüísticas incluyen el grito, el llanto, la risa, el eructo, tragar, suspirar. El silencio es un elemento paralingüístico de gran importancia que presenta grandes variantes de significación entre las culturas. Por ejemplo, en China el silencio puede significar mantener el control social en una situación y, en ese marco, las habilidades verbales no son especialmente valoradas y pueden ser consideradas inmorales (Neuliep, 2000:217). A los niños se les enseña a ser cuidadosos en el uso de las palabras. Y suelen decir que “es más conveniente usar los oídos y los ojos antes que la boca”. Muchas de las diferencias aparentemente lingüísticas entre idiomas son paralingüísticas: sonidos que existen en una lengua y no en otra, inflexiones, o el significado de los tonos.

Los olores y sus significados son muy diversos. En muchas culturas occidentales (aunque no en todas por igual) los olores “naturales” del cuerpo humano se consideran poco correctos y placenteros. De hecho, existe un amplio dispositivo de “civilización” de los olores del cuerpo. Los olores pueden tener un papel significativo en la construcción de relaciones de poder en diferentes sociedades. En el lenguaje se edifican metáforas que hacen alusión al menosprecio o la desconfianza hacia grupos diferentes en relación al olor¹⁰. Classen ha comparado la gran “conciencia olfativa” de las sociedades no occidentales con la tendencia a la desodorización que se manifiesta en Occidente (1993). Su interés radica en el uso de los olores como modos de categorización de

¹⁰ Una revisión bibliográfica de estudios sociales de los olores puede encontrarse en Larrea Killinger (1997:27-54).

identidades y alteridades. En la construcción de barreras sociales se despliega un simbolismo olfativo y la clase dominante establece y se reserva el "buen olor" mientras atribuye el "mal olor" a las clases subalternas (véase Synnott, 1996). De hecho, la posición de subalternidad será ratificada simbólicamente cuando los sectores populares tengan normas diferentes o no puedan cumplir las normas hegemónicas. Georg Simmel escribió que "parecería imposible que un negro fuera alguna vez a ser aceptado en la clase alta en Estados Unidos debido a su olor corporal" y concluía que "la idea moral de armonía e igualdad entre las diferentes clases y razas se da de bruces contra el muro de repugnancia insuperable que crea el sentido del olfato" (Simmel, 1912, citado en Neuliep, 2000:253).

Burke (1996) ha escrito una notable etnografía histórica mostrando el entrelazamiento entre la penetración colonial en Zimbawe y la política explícita para la transformación de los hábitos corporales. El colonialismo y la introducción del uso del jabón (y una variedad de cremas) fueron parte del mismo proceso que implicó a su vez desterrar prácticas tradicionales como el uso de ciertas tierras u otras sustancias para el cuerpo. Así, los procesos de incorporación y los proyectos de "civilización" y colonización son, en una dimensión, políticas de higiene, limpieza y olor.

En estas y otras dimensiones de la comunicación (la vestimenta, los sabores, etc.), conocer y comprender los modos de proceder de una sociedad implica estudiar y contrastar tres dimensiones fundamentales: la norma, el discurso y la práctica. Las reglas pueden encontrarse escritas o ser oralmente enunciadas como prescripciones.

Este deber hacer no siempre se corresponde ni con lo que los individuos *dicen que hacen* ni con lo que *efectivamente hacen*. A esta última dimensión sólo puede accederse a través de la observación directa en campo. Las personas pueden considerar que deberían proceder de tal modo —o saber que así se establece en su grupo social— pero no poder o querer actuar de ese mismo modo. Antes de establecer generalizaciones, es conveniente tener presente que lo que las personas dicen y lo que las personas hacen no siempre coincide. Para reconocer esas fisuras habrá que saber cómo actúan las personas frente a los “imponderables de la vida real” (para usar la célebre expresión de Malinowski). En ello consiste el desafío de comprender una cultura diversa, un código que parecía misterioso e inaccesible.

CAPÍTULO 3

POSIBILIDADES Y DIFICULTADES ANALÍTICAS

Este capítulo se dedica a considerar los problemas y posibilidades de aplicación de una perspectiva intercultural en los procesos comunicativos. En primer lugar, se discutirán marcos y dificultades conceptuales en la definición de campos y unidades analíticas, así como de dimensiones comunicacionales. En segundo lugar, se proponen algunos ejemplos de estudios desarrollados en diversas áreas.

El primer inconveniente para una aplicación empírica se refiere justamente a cómo definir una escena intercultural. ¿Cuáles son los criterios que nos permiten establecer que dos personas o grupos se constituyen como diferentes en una situación de interlocución? Esta cuestión se relaciona a su vez con la variedad de escenarios, virtualmente ilimitados, en los que pueden analizarse los problemas del contacto intercultural. Personas y grupos con historias sociales y rutinas incorporadas diferentes interactúan en los procesos migratorios, en los proyectos de coordinación entre empresas, en el turismo, en ámbitos diplomáticos, en las fronteras, en procesos de colonización y descolonización, y muchos otros procesos socioculturales. Las dificultades de comprensión,

la producción de estereotipos, las manifestaciones etnocéntricas y xenófobas, los conflictos materiales y simbólicos se procesan, simultáneamente, en espacios de comunicación directa, cara a cara, como en espacios tecnológicamente mediatizados. Es decir, el contacto entre personas y grupos que perciben como naturales usos y significados diferentes del espacio, el cuerpo, la palabra, el tacto y otros elementos de la comunicación, se produce tanto en situaciones de copresencia física como en marcos de distancia espacio-temporal.

Así, podemos concebir cuatro campos de investigación utilizando dos criterios: el tipo de comunicación —directa o mediatizada tecnológicamente— y la escena comunicativa —dentro del espacio del grupo sociocultural o con otros grupos sociales y culturales—. De los cruces entre ambos criterios surgen cuatro *tipos ideales* de ámbitos de investigación para estos procesos: los de comunicación directa intra e intercultural, y los de comunicación tecnológicamente mediatizada intra e intercultural.

		Tipo de comunicación	
		Directa	Mediática
Escena comunicativa	Intracultural	A) Territorios grupales (barrios, clubes), festividades y actividades rituales, organizaciones	B) Canales de televisión, emisoras radiales y publicaciones destinadas a grupos identitarios
	Intercultural	C) Trabajo, escuela, espacios públicos urbanos, lugares turísticos, transportes públicos	D) Televisión, radio, Internet, otros medios

A estos cuatro ámbitos los denominaremos campos analíticos. Con la finalidad de facilitar la comprensión de este capítulo, y sin pretensión alguna de crear un vocabulario, llamaremos unidades analíticas a los grupos que interactúan (migrantes peruanos y empresarios coreanos, méxico-americanos y mexicanos, empleados japoneses y ejecutivos estadounidenses, etcétera).

Un cuadro similar a éste fue propuesto por el autor en el estudio sobre la migración boliviana en Buenos Aires (Grimson, 1999). Aquí se desarrollan elementos más abarcativos y se explicitan criterios para su utilización. Especialmente, se procurará evitar los riesgos que implicaría considerar a las unidades analíticas como objetivas, dadas de una vez y para siempre, esencializando relaciones social e históricamente situadas. Guber ha planteado que esta clasificación de tipos ideales presupone que "todas las instancias de comunicación de los bolivianos en Buenos Aires son intra e interculturales" (1999:668). Así, la peculiaridad de las relaciones que mantienen estos migrantes con la sociedad receptora residiría en la "bolivianidad" y se corre el riesgo de jerarquizar excesivamente lo étnico en detrimento de otras pertenencias como la clase, las zonas de residencia, etc. La pretensión de tipologizar el conjunto de las interacciones con bordes precisos y estables a partir de una variable cultural puede terminar esencializando las relaciones sociales y los procesos de identificación. Esta crítica es útil para señalar una serie de advertencias sobre posibles errores conceptuales en el uso de un marco analítico de este tipo.

En primer lugar, ningún esquema puede abarcar la totalidad de las interacciones de ninguna persona o grupo

humano. Este esquema puede ser productivo cuando las preocupaciones del observador se dirijan a comprender malentendidos y conflictos (campo "intercultural"), así como procesos de reafirmación e invención de identificaciones (campo "intracultural"). En segundo lugar, este cuadro debe comprenderse como un esquema construido por el analista. En los procesos sociales, en la vida cotidiana estos cuatro modos se encuentran profundamente interrelacionados. 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.

El problema más importante a tener en cuenta es cuál es el criterio para establecer la distinción entre lo inter y lo intracultural. El riesgo que advierte Guber es que el observador establezca tipologías de unidades humanas con culturas diferentes y grupos homogéneos cuyo contacto se derivaría mecánicamente en "comunicación intercultural" y cuya ausencia de contacto deriva en comunicación intracultural. Esto supondría un grave error teórico (y eventualmente político). ¿Cuál sería, acaso, el criterio "objetivo" para definir esas unidades discretas? En los capítulos 1 y 2 el lector habrá encontrado suficientes argumentos para descartar la hipótesis de que una nacionalidad constituye una cultura. Esto implica que no podremos presuponer que los argentinos que viven en Estados Unidos se comportarán de la misma manera y se encontrarán siempre que salgan de sus casas en situaciones de "interculturalidad". Hemos dicho también que las generalizaciones del tipo "los estadounidenses en Brasil cometen tal error de comunicación" se refieren a un

cierto tipo de estadounidense: generalmente, los varones blancos de clases medias altas.

Por lo tanto, el criterio para establecer la relación entre lo inter y lo intracultural debe ser constructivista. Sólo en algunas circunstancias históricas, sociales y políticas un conjunto de personas que migró a otro país o que fue excluida de los modelos de nacionalización (como muchas poblaciones indígenas), decide organizarse y manifestarse públicamente en términos identitarios. Es cierto que muchas personas que nacieron en la Argentina y migraron a Estados Unidos toman mate y suelen comer un promedio de carne mayor que otras personas. También es cierto que concurren, por ejemplo, a un concierto de Marta Argerich o a espectáculos musicales o teatrales de argentinos. Sin embargo, es notable que no existan asociaciones civiles permanentes y relativamente poderosas de inmigrantes argentinos en casi ningún país (algunas existieron durante el exilio político de finales de los años setenta pero tuvieron corta duración). Algo similar sucede con muchos migrantes que tienden a no desarrollar una reivindicación pública y periódica de sus afiliaciones étnico-nacionales. Por ejemplo, en la Argentina hay una migración limítrofe constante desde el siglo XIX y, sin embargo, sólo en la segunda mitad del siglo XX comenzaron a realizar grandes festividades públicas. Las organizaciones y sus actividades públicas sólo en algunas circunstancias asumen como principal criterio la nacionalidad. Si los españoles en la Argentina se organizaron en gran medida en función de las regiones (como vascos, asturianos, gallegos), en algunos lugares de Estados Unidos hay barrios y organizaciones de "latinos" (es decir, latinoamericanos).

La existencia o no de esos rituales y organizaciones, así como sus características, da cuenta a la vez de la relación entre ese grupo y la sociedad en la que viven y de la relación entre ese grupo y la gente que se quedó en su zona de origen. Así, la nacionalidad (y la etnicidad) es una entre otras posibilidades de identificación, si es que ha de haber alguna que los diferencie de la sociedad mayor.

En términos más amplios, debemos insistir en que la conmensurabilidad absoluta —si es posible— es más una excepción que una característica de la comunicación humana. Sin embargo, las personas no tienden a identificar todas las dificultades de comunicación con cuestiones de cultura, historia e identidad. Por otra parte, es muy común que personas que hablan idiomas distintos y que tienen hábitos diferentes, puedan comprenderse rápidamente (al menos de modo parcial) si tienen ciertos objetivos comunes. ¿Por qué algunos se entienden y otros no? ¿Por qué no se comprenden? ¿A qué lo adjudican? Los propios actores de la interacción pueden explicitar la existencia de conflictos o pueden tender a agruparse e identificarse con otros que ocupan posiciones similares en un escenario comunicativo. A través de discursos y de prácticas, los actores sociales definen una escena como endo o intergrupala. Una gran cantidad de esas definiciones en la sociedad contemporánea se constituyen como intra o interculturales, utilizando variables étnicas, nacionales, de clase, generacionales o de género.

Por lo tanto, no siempre que dos personas o grupos de nacionalidades o etnicidades u otras afiliaciones contrastantes se encuentran e interactúan se plantean

problemas interculturales. Hay infinidad de situaciones en las cuales los interlocutores ponen todo su empeño y logran superar los escollos de asimetrías de significación. En otros contextos, sin embargo, estos esfuerzos fracasan y los participantes de la escena comienzan a manifestar esas dificultades, explícita o implícitamente. En otras situaciones, muy diferentes de estos fracasos, uno o ambos participantes no realizan ningún esfuerzo por comprender al otro y, más bien, desarrollan estrategias de distinción y segregación.

A pesar del carácter analítico del cuadro, las personas tienden a distinguir —a veces explícitamente— el marco comunicativo en el cual se encuentran. Un migrante se comunica y comporta de un modo diferente cuando está en presencia exclusiva de otras personas que considera parte de su grupo, que cuando está interactuando con personas de la sociedad receptora, especialmente si éstas lo tratan como si fuera inferior o si tuviera menos derechos. Del mismo modo, muchos habitantes fronterizos actuarán de distinta manera en su país que si cruzan la frontera. Un ejecutivo también se desenvuelve de un modo diferente en su país que cuando viaja a una sociedad de la que no conoce sus pautas culturales. De ese modo, las definiciones y acciones de los actores son fundamentales para precisar cómo ellos mismos conciben una escena comunicativa como intercultural.

Otra cuestión importante se refiere a cómo definir cuáles son las dimensiones comunicacionales que conviene considerar. Las dimensiones comunicacionales se refieren al idioma, el espacio, el tiempo y otros aspectos señalados en el capítulo 2, habitualmen-

te denominados "canales" de comunicación. La multidimensionalidad de la comunicación hace virtualmente infinitos los aspectos analizables. Nuevamente, la solución a estos dilemas se encuentra en los propios actores. Cuando se generan malentendidos o conflictos, los actores involucrados a través de sus discursos y prácticas definen los "rasgos diacríticos", esto es, aquellos elementos que, en ese contexto relacional específico, aparecen como mutuamente contrastantes. Es decir, el observador nunca debe proceder desde una supuesta compilación "objetiva" de una y otra "cultura", por otra parte inacabable, sino que debe concentrarse en la relación específica y en los elementos (lingüísticos, espaciales, kinésicos y de otro tipo) que son resaltados por los propios participantes. Esto se vincula a que ningún elemento es propio o característico de una cultura en términos objetivos, sino que un aspecto aparece como diferenciador en una relación específica de contraste. Por ejemplo, los argentinos pueden utilizar el mate para distinguirse de cualquier sociedad europea. Sin embargo, no servirá en sí mismo para distinguirse de Uruguay, Paraguay o del sur de Brasil. Aunque en estas zonas también se realiza el ritual del mate, si un grupo de personas nacidas en la Argentina pretende distinguirse, también encontrará el modo de hacerlo: se utilizará el contraste mate amargo/mate dulce, se hará referencia al tamaño del recipiente, a la temperatura del agua o al tipo de yerba. Siempre que un grupo de personas quiera, encontrará algún aspecto para diferenciarse de otro grupo y, cuando el "rasgo" sea más difícil de encontrar en la vida cotidiana, lo

inventará¹¹. Del mismo modo, un investigador que presuponga que no habrá conflictos culturales o malentendidos entre dos poblaciones ya que “comparten la lengua y la tradición” comete el pecado de presuponer algo que debe observar en los actores mismos. El acento y otros elementos paralingüísticos, así como otras dimensiones, pueden ser “rasgos” centrales y sistemáticos de distinción y segregación o resultar irrelevantes. Son circunstancias sociales y políticas, y el modo en que los actores viven esas circunstancias en el marco de contextos relacionales específicos, los que definen si una dimensión resulta diferenciadora o aglutinadora de personas y grupos.

En la medida en que los recursos de investigación son limitados, es imprescindible focalizar de manera específica en algunos de los campos analíticos o bien en algunas de las prácticas comunicativas incluidas en cada una de ellas. Esta última opción permite construir una visión más abarcativa de las diversas instancias en que se procesan las identidades. El observador puede

11 La invención de “rasgos típicos” e incluso de categorías identitarias, tal como se usa aquí, pretende subrayar el carácter contingente de los procesos sociales y culturales. En algunos trabajos recientes puede percibirse un uso de conceptos como “construcción” o “invención” que parecen implícitamente “denunciar” el carácter “falso” de los esencialismos. Desde nuestra perspectiva, el carácter ficcional de los imaginarios sociales no refiere a cuestiones de verdad/falsedad, sino a génesis histórico sociales. Por otra parte, cabe señalar que —en la medida en que se articulan con las necesidades sociales de su propia época— esos inventos culturales adquieren una vida social significativa y un poder de modulación de acciones individuales y colectivas. Si pueden ser ubicados, con pretensión taxonómica, en una dimensión “simbólica” es porque no hay una separación ontológica y “real” entre esas categorías identitarias y la materialidad de la vida social.

predefinir un conjunto de elementos en los cuales focalizar, a partir de preocupaciones teóricas o presupuestos empíricos. Sin embargo, el punto crucial es que esas definiciones previas deben ser abiertas, modificadas y validadas a partir de las situaciones específicas. En síntesis, la definición de campos de aplicación y unidades analíticas se relaciona directamente con los usos y definiciones de los actores sociales.

Por último, este cuadro ofrece otras posibilidades para la problemática que estamos considerando. De hecho, se pueden imaginar terceras dimensiones que lo enriquezcan. Mencionemos dos: la historia y el carácter personal o grupal del escenario. Cada uno de los cuatro campos tiene su propia historia. En primer lugar, porque todo grupo tiene un proceso de constitución como tal. Ningún grupo ha existido siempre ni existirá para siempre. Ningún conjunto de personas es homogéneo. Ya señalamos que los contingentes migratorios devienen grupos sociales que apelan a identificaciones culturales sólo en ciertos contextos históricos. Las fronteras políticas sólo se convierten en fronteras culturales en ciertas condiciones sociales y políticas. Las provincias o regiones de los Estados nacionales pueden constituirse como movimientos sociales y culturales en el marco de ciertas relaciones conflictivas con los centros políticos. Es decir, un cuadro que analice las relaciones interculturales entre los migrantes paraguayos y la sociedad porteña, entre los habitantes fronterizos de Chile y Argentina o entre los *gaúchos* del sur de Brasil y los habitantes de otros Estados es necesariamente un cuadro que es posible y analíticamente productivo en cierto contexto y cuyas cuatro dimensiones están sujetas a

cambios, rupturas y continuidades. Por lo tanto, el cuadro no pretende (ni podría) abarcar todas las relaciones entre personas ni entre sociedades. El cuadro fue diseñado para el análisis de las relaciones entre personas y entre sociedades que, en ciertos contextos específicos, se presentan como relaciones entre culturas.

Otra tercera dimensión relevante se refiere al carácter personal o grupal del escenario comunicativo. Tanto en un plano inter como intracultural puede haber uno o más participantes. Si esa relación es cara a cara e interpersonal, podremos tener desde la convivencia familiar o el encuentro con amigos del mismo grupo hasta las relaciones laborales, escolares, urbanas (generalmente interculturales). En cambio, cuando se trata de relaciones grupales, tendremos desde grandes rituales intraculturales hasta guerras entre sociedades que se presentan como guerras entre culturas. En el plano tecnológicamente mediatizado tendremos desde el teléfono y el correo electrónico en las relaciones interpersonales hasta la televisión y la radio en actividades (al menos imaginariamente) grupales.

Ejemplos

Los estudios sobre contacto intercultural, identidades, movimientos culturales, abarcan una variedad de procesos. En función del modo en que los analistas construyen sus objetos pueden presentarse variaciones significativas en el cuadro de campos, así como ciertos campos pueden ser especialmente relevantes y otros pasar a un segundo plano. En el estudio de la migración boliviana focalizamos en ciertas prácticas específicas de cada uno de los campos analíticos: el transporte y las comisarías, las

fiestas patronales y las ferias, las radios étnicas y la recepción de la televisión de aire (Grimson, 1999).

Sin embargo, al desplazarse a las fronteras políticas, la televisión de aire puede constituir parte del campo intercultural. Al constituir zonas periféricas durante décadas llegó débilmente sólo una señal de televisión abierta desde las capitales y, a veces, varias señales de los países vecinos. Por lo tanto, la televisión abierta era en gran parte del país vecino, mientras que el primer impacto del cable es posibilitar e incentivar el acceso a varios canales "nacionales" de aire, restringiendo las señales vecinas. Este proceso se combina de manera compleja con el nuevo acceso a otros canales extranjeros. En una ciudad de la frontera franco-alemana durante décadas los habitantes compartían la iglesia y la escuela hasta que los Estados avanzaron en el dispositivo de nacionalización (Lask, 2000). Así, esas instituciones que habían sido ámbitos "interculturales" —en la medida en que los habitantes se percibían como mutuamente diferentes— se transformaron en espacios intraculturales. Algo similar puede suceder con cementerios y hospitales, así como con rituales y mercados. De ese modo, los campos analíticos siempre dependen de un contexto específico y su historización puede ser una clave analítica para comprender procesos de "fronterización" y de etnicización.

Los estudios sobre contacto intercultural, identidades, movimientos culturales y otros procesos análogos se han multiplicado en los últimos años. Por razones de espacio, señalaremos unos pocos ejemplos sobre el uso de los medios por movimientos culturales, interpretaciones diversas de textos globales, la publicidad y los empresarios.

Movimientos culturales y medios

Los procesos de centralización política de los Estados nacionales, con sus correlatos económicos y culturales, así como los procesos económicos y culturales asociados a la globalización, encuentran una de sus contracaras en la construcción de movimientos sociales y culturales de reafirmación de la localidad y la región. Entre esos movimientos, están los movimientos regionales, identificados con una provincia o Estado dentro de un Estado nación.

Esos movimientos pueden ser estudiados a partir de un enfoque intercultural. Todos ellos desarrollan un conjunto de rituales. Al mismo tiempo, en el campo de la comunicación directa, es muy común que esa producción de identificaciones sea parte de diálogos, producción de estigmas y contraestigmas en las relaciones interculturales (por ejemplo, collas y cambas en Bolivia; vascos, catalanes o andaluces en España; bahianos y *gaúchos* en Brasil, entre muchos otros). Aunque los medios de comunicación en ningún caso podrían ser los creadores o la "causa" de estos movimientos, es importante destacar que casi todos los movimientos sociales y culturales conocidos apelan en distinto grado y de diversa manera a los medios como parte del engranaje de producción y reproducción simbólica de "cultura regional".

Es el caso de Rio Grande do Sul, Brasil, y el movimiento *gaúcho*. Rio Grande do Sul es un Estado heterogéneo en términos geográficos, económicos y socioculturales. A pesar de esa diversidad interna "es frecuentemente contrapuesto como un todo al resto del país" y muchas veces se lo denomina jocosamente "ese país vecino y amigo del sur" (Oliven, 1999:49). A lo largo de su

historia se construyó al *gaúcho* como símbolo de identidad regional y gentilicio de Rio Grande do Sul (*idem*:49 y ss.). Desde los años ochenta, después de cincuenta años de nacionalización y centralización, se abre una nueva etapa conflictiva en la relación Estado central/región, ya que Rio Grande do Sul se considera injustamente tratado y se expande un sentimiento de marginación. Los años ochenta muestran una expansión cultural y política de diversas variantes regionalistas, incluso con algunas amenazas separatistas que evocan la Revolución Farroupilha, un enfrentamiento entre el gobierno de Rio Grande do Sul y el Imperio entre 1835 y 1845, cuando se declaró la República Piratini.

Oliven (1999) reconstruye el surgimiento y desarrollo del movimiento tradicionalista *gaúcho* que es "un movimiento urbano que busca recuperar los valores rurales del pasado". Frente al crecimiento vertiginoso de Porto Alegre, la llegada masiva de la industria cultural estadounidense y el centralismo del Estado Novo, un grupo de jóvenes que nacieron en el interior del Estado crea en 1948 el primer Centro de Tradiciones Gaúchas (CTG) y se apega al campo y al pasado como aquello que es seguro y claro. El segundo CTG, sorpresivamente, se crea pocos meses después en un área de colonización alemana. En una región con las más variadas influencias culturales, la hegemonía de la cultura *gaúcha* se extiende mucho más allá del área de pecuaria latifundista para alcanzar áreas de minifundio y población alemana e italiana en la que nunca hubo ganado. Los centros se multiplican, se realizan encuentros y congresos y el tradicionalismo comienza a obtener reconocimientos, legislación e instituciones del Estado que promueven el

movimiento. Dentro de las reglamentaciones se declara feriado el 20 de septiembre (aniversario de la Revolución Farroupilha), se establece la enseñanza de folklore en las escuelas y se oficializan las "*pilchas*" (la vestimenta típica de los antiguos *gaúchos* que incluye bombacha, botas, pañuelo y sombrero) como "traje de honor y de uso preferencial" en el Estado. En 1971 se crea en Uruguayana el festival musical "California de la Canción Nativa", que también se multiplica por las ciudades alcanzando cuarenta festivales en la actualidad.

El "renacimiento" del gauchismo en la década del ochenta se vincula a la industria cultural (Jacks, 1998). En este proceso, los medios cumplen un papel relevante. La Rede Brasil Sul de Comunicação (RBS), que controla el 80% del mercado regional, "es un agente movilizador y reforzador de la identidad cultural" en Rio Grande do Sul. La televisión es parte de un conjunto de mediaciones institucionales, como el Estado, la escuela, la familia y organizaciones de la sociedad civil. Así, la música, las historias y los discursos *gaúchos* entran a la televisión mientras la gente reorganiza prácticas sedimentadas para sentarse a ver la pantalla chica: si en la estancia los peones se reunían al anochecer para tomar mate y contar historias, en las ciudades la gente se reúne con el *chima-rrão* a ver los cuentos electrónicos (Jacks, 1999:254). La RBS lanza *slogans* publicitarios como "RBS TV, aquí Rio Grande se ve" o, en el ciento cincuenta aniversario de la Revolución Farroupilha, "Vamos a construir el Rio Grande de los Farroupilhas". La publicidad y gran parte de la programación se encuentra marcada por la simbología gauchesca (Jacks, 1998:94-103). Algunos programas ligados al Tradicionalismo son el concurso de "La prenda

más bella de Rio Grande do Sul” y “Galpón Criollo”. También los diarios y las radios incorporan columnas permanentes sobre “Regionalismo”, suplementos especiales sobre las fechas regionales y programas musicales y culturales. De ese modo se desarrolla un amplio mercado de bienes culturales y simbólicos de productos “gaúchos” que, además, abarca editoriales, discos (unos dos millones por año), restaurantes típicos con shows musicales y de danzas, vestimenta, entre otros (Oliven, 1998:11).

De ese modo, en el marco de la construcción de un movimiento de reivindicación regional ambos campos intraculturales (el directo y el mediatizado) cumplen un papel clave. En la medida en que la defensa de lo que se concibe como la “cultura” y la “identidad” del Estado se hace en contraste con los modelos que se pretenden nacionales, debe trabajarse no sólo en escenarios intraculturales, sino también (comparativamente) interculturales. Para evitar cualquier interpretación esencialista, conviene insistir en que la definición de qué es “inter” e “intracultural” depende de la situación específica y de la autopercepción de los actores. Una identidad provincial/estadual puede aparecer como fuertemente contrastante dentro de un país en ciertos marcos y convertirse en irrelevante en otras situaciones, especialmente (pero no sólo) fuera del país. La distinción entre “inter” e “intra” continúa siendo importante en la medida en que ciertos productos ingresan en sistemas de circulación (medios, festivales, etc.) regionales o nacionales y los actores distinguen claramente un marco de otro. La existencia de un dispositivo ritual y mediático articulado con “un mercado de bienes materiales y simbólico de

dimensiones muy significativas" (Oliven, 1998) es una parte decisiva de un proceso de invención de identidades.

Productos televisivos transculturales y polisemia

Hemos dado suficientes argumentos acerca de que las sociedades complejas (paradigmáticamente, los Estados nacionales) difícilmente sean reductibles o identificables con una cultura. Por lo tanto, los discursos mediáticos –sean globales o nacionales– siempre se inscriben en un panorama intercultural. Y ese panorama no es modificado mecánicamente por los medios. Los medios pueden ser parte de un proceso de transformación en el que cumplen un papel otras instituciones que actúan en el plano de la comunicación cara a cara: por ejemplo, la dinámica nacionalizadora argentina de las primeras décadas del siglo en la cual la escuela tuvo un papel decisivo. Los medios coadyuvan a fabricar imaginarios de consumo, pero eso sólo es posible en el marco de ciertos procesos sociales más amplios que apunten en esa dirección.

Las investigaciones sobre medios han mostrado, hace ya mucho tiempo, que su poder es más limitado de lo que suele suponerse y que su capacidad de direccionar agendas, valores o acciones se inscribe en procesos sociales más amplios (véanse Wolf, 1987; Morley, 1996). Entre esos procesos diversos se encuentra la interculturalidad. Todo producto que pretenda ser masivo se someterá a un conjunto de interpretaciones posibles. Aunque exista la pretensión de crear una "cultura global", esa posibilidad no depende de una decisión de los productores mediáticos y, más de una

vez, pueden encontrarse con lo que Mattelart ha llamado la "revancha de las culturas" (1993).

Aquí señalaremos algunos ejemplos sobre la diversidad de interpretaciones que surgen de un mismo texto, procurando mostrar cómo los contextos políticos, los valores morales o la definición de culturas regionales influyen de modo decisivo en los sentidos que un grupo de personas le adjudica a una imagen, una noticia, un personaje, una trama narrativa.

Culturas del desciframiento y desciframientos de la "cultura global"

En contextos políticos que implican un rígido control de los medios masivos de comunicación —ligados a la censura estatal y la autocensura—, los lectores y espectadores interesados en la información política maximizan capacidades de lectura "entre líneas". Así, para la Argentina, Landi analizó "las gramáticas de desciframiento que se ponen en juego en la lectura de la información política", específicamente "la lectura bajo los períodos políticos autoritarios y las lecturas sectoriales de la palabra pública en el marco de la crisis política" (Landi, 1987). Es interesante considerar cómo en el contexto político chino, con fuerte control estatal de la televisión, "el medio se ha convertido también en agente central de la resistencia popular" (Lull, 1992:76). Aunque una televisión gubernamental presenta "un punto de vista monolítico dominante" hay estrategias que abren el abanico de significados. Así, "los televidentes de noticias con frecuencia prestan más atención a las escenas de calles en ciudades extranjeras, que a los mensajes políticos que acompañan las imágenes" (90).

Por otra parte, una misma imagen puede producir diferentes interpretaciones en función de posicionamientos políticos. En el contexto de las movilizaciones de la Plaza de Tiananmen una imagen recorrió el mundo: un hombre solitario parado frente a una línea de tanques que se mueven a lo largo de una avenida. Esa imagen fue celebrada en Occidente como “representación definitiva de valentía y desafío –la personificación de la resistencia a la represión política y militar–” (Lull, 1993:91). Esa misma imagen, sin embargo, se exhibió en programas propagandísticos de la televisión china, pero con un marco interpretativo opuesto: “Si los soldados no hubieran sido prudentes, ¿cómo podría este hombre, aclamado como un héroe en algunos medios occidentales, haber fanfarroneado ante esos tanques?”. Es decir, aquello que simbolizaba la valentía frente a la violencia estatal, evidenciaba la supuesta “moderación” del ejército en otro contexto. Las imágenes emitidas de manifestaciones populares en las que se arrojan piedras y se incendian vehículos pueden ser interpretadas tanto como actos de irresponsabilidad o como acciones heroicas, más allá de que el narrador busque direccionar la interpretación de acuerdo con lo primero. Como dice Lull, “la manera en que los televidentes llegan a interpretar mensajes como éstos depende significativamente de las condiciones económicas y políticas que afectan sus mundos” (*idem*:92). Es decir, que las estructuras de significación de la información política se imbrican con relaciones de clase, procesos macrosociales y posicionamientos políticos. Cuando los medios oficiales tergiversan constantemente la información política, los televidentes pueden hacerse “expertos en imaginar la

verdadera situación" (*idem*:93). En ese sentido, en ciertos contextos sectores subalternos pueden desarrollar una "cultura del desciframiento" como parte de una "cultura popular" que se define relacionamente por oposición a la "cultura oficial" o hegemónica en un sentido gramsciano.

Una cuestión diferente se refiere a cómo es interpretado un texto televisivo por diferentes grupos y personas. Cuestiones de género, clase, generación, intervienen de modo decisivo, tanto en los modos de uso como en las lecturas realizadas (véase Morley, 1996). Aquí interesa resaltar que la mayor parte de los programas de la televisión están destinados y son mirados por personas y grupos diferentes. Así, surgen los "enlatados", programas generalmente estadounidenses que son exportados a los distintos continentes. ¿Produce esto un efecto uniformizante? No caben dudas de que existen políticas de homogeneización (expresadas, por ejemplo, en declaraciones de un gerente de McDonald's en Rusia: "Vamos a macdonalizarlos")¹². Sin embargo, no debe perderse de vista que el éxito de programas globales muchas veces se debe, antes que a la existencia de una comunidad hermenéutica global, a la polisemia. Es el caso de *Dallas*. El estudio de los mensajes y significados que captan los espectadores extranjeros en estos programas de ficción se realizó a través del análisis de cuatro comunidades habitantes de la zona de Jerusalén (árabes, inmigrantes judíos recientes de la ex Unión Soviética, judíos de origen

12 Para una temprana crítica a la mitología de la globalización, véase Ferguson, 1992.

marroquí y miembros del kibbutz) y de un grupo estadounidense de Los Ángeles. Katz y Liebes (1992) mostraron que, aunque todos los grupos entendieron la historia de un modo reconocible para los otros grupos y para los productores, hubo diferencias en cuanto a la importancia atribuida a sus distintos aspectos. Mientras unos hacían hincapié en las relaciones familiares, otros lo hacían en las relaciones de negocios, del mismo modo que, mientras unos veían como principal la competencia entre los varones, para otros las mujeres ocupaban el lugar central. Así, por ejemplo, los problemas que vivía un personaje y los motivos de esos inconvenientes fueron interpretados de modo diferente por cada grupo: los árabes y marroquíes los adjudicaban a la rivalidad entre hermanos, el mayorazgo y otras normas de herencia; los rusos creían que la causa era el capitalismo despiadado en el que mujeres y niños se compran y venden; algunos miembros del kibbutz plantearon que los problemas se debían al hecho de que muchas personas vivían bajo un mismo techo.

Un problema recurrente de algunas investigaciones sobre audiencias de programas globales es considerar la nacionalidad como gran variable de las interpretaciones o lecturas. Es importante tener en cuenta que los medios nacionales también se encuentran sujetos a una variedad de interpretaciones ligadas a la diversidad interna de cada formación nacional. Así, aunque los medios nacionales tienden a plantear un marco de información, ficción y entretenimiento, esa programación no es homogéneamente interpretada en todo el país. Esto no sólo ocurre con las noticias (por ejemplo, cómo son reinterpretadas noticias locales aparecidas en

medios nacionales, así como noticias nacionales aparecidas en cadenas globales como la CNN), sino también con las telenovelas.

Nilda Jacks ha analizado los modos en que la "cultura gaúcha" interviene como mediación simbólica de la recepción de una telenovela brasileña. Es sabido que el análisis de una telenovela permite "tomar el pulso, desde un producto concreto, a las relaciones entre cultura, comunicación y sociedad" (Martín Barbero, 1987:48). La telenovela brasileña, en particular, "consiguió tematizar, en varias escalas, los problemas y transformaciones de la sociedad" (Jacks, 1999:176). Aunque muchas veces se supone que los medios nacionales "uniformizan" la cultura, Jacks analiza una telenovela (*Pedra sobre pedra*) que se localiza en el interior de Bahía con personajes de varias regiones de Brasil. Incluso, los autores y productores mostraron una multiplicidad de acentos y expresiones regionales, a pesar del predominio nordestino. Esa variedad de acentos, que una consulta de los productores había establecido que sería muy bien recibida por el público, fue —según los diarios y el propio estudio de Jacks— criticada por las audiencia que no reconocían su propio modo de hablar. En cualquier caso, los productores construyeron un microcosmos donde "vivía todo el país" y abordaron diversas cuestiones sociales. Jacks muestra a través de múltiples ejemplos cómo "la comunidad de referencia tiene un peso decisivo en la interpretación" (*idem*:245). Por ejemplo, cuando los entrevistados señalan que el único personaje gaúcho de la telenovela "no representa en nada al gaúcho" y realizan críticas vehementes que dan cuenta del rechazo que les produce el modo en que los medios nacionales

(y muchos sectores de la sociedad nacional) representan al *gaúcho*. Jacks no postula una teoría general, sino que enfatiza la relevancia local de la variable "cultura regional" en un contexto de fuerte institucionalización identitaria que puede implicar la conformación de "audiencias más preparadas para la 'negociación' con los contenidos nacionales y transnacionales" (*idem*:256).

Publicidad

La publicidad constituye un discurso que busca persuadir a su destinatario a que realice una acción, especialmente comprar un producto. La retórica argumentativa debe ser relativamente sofisticada e innovadora para alcanzar su objetivo. Paradójicamente, cuanto más se aleja un mensaje del prototipo "compre x" para ahondar en el plano de lo imaginario, más riesgo corre de ser "mal" interpretado. "Mal interpretado", desde el punto de vista del publicista y de la empresa, significa que el mensaje es ineficaz o incluso contraproducente. En rigor, no se trata de un error del público, sino del diseñador del mensaje. Esos errores de codificación dan cuenta de marcos de significación distintos en los dos polos del proceso comunicativo. Para los creativos publicitarios es fundamental que el mensaje se construya con elementos lingüísticos, visuales, sonoros y otros que pertenezcan a un código común con la audiencia potencial.

Una empresa de productos lácteos desarrolla una estrategia para ligar su producto a la naturaleza y para ello construye un paisaje campestre en el que se destacan el verde, las vacas y bellas cascadas de agua. Las ventas comienzan a caer a partir de la publicidad y los publicistas recurren a estudios de audiencia. Los estudios de

audiencia de este tipo, generalmente, utilizan la técnica de "grupos focales" o "grupos de discusión" a partir de diferentes criterios. Esos grupos permiten profundizar en los niveles de significado otorgados u otorgables a un cierto mensaje. En el caso de la empresa de lácteos no fue muy difícil identificar la fuente del problema: una parte importante del público identificó las cascadas de agua del paisaje con la posibilidad de que la leche estuviera aguada.

Si estos malentendidos son posibles dentro de una sociedad e incluso dentro de un mismo grupo cultural, no es difícil imaginar lo que sucede cuando una empresa extranjera pretende imponer un producto en un país que desconoce en términos culturales. De hecho, el proceso llamado "globalización" no tiene un correlato automático en la publicidad. En *La internacional publicitaria*, Armand Mattelart (1989) plantea que la necesidad de mercados globales ha originado productos, marcas y corporaciones globales. Esto ha provocado, en un principio, una *estrategia comunicativa global* acompañada por una creciente globalización de los medios. Pero las campañas homogéneas han chocado con la diversidad cultural que se traduce, por ejemplo, en los diversos usos de un mismo producto. Distintas empresas, como Coca-Cola, combinan campañas internacionales con políticas publicitarias locales. Lo local y lo global se complementan en las políticas publicitarias. Por eso, aunque "se ha creado una cultura común de la publicidad y del consumo por medio de las tv comerciales" (*ídem*:84), dice Mattelart, en "las políticas de marca de las firmas, todo dista mucho de ser homogéneo" (*ídem*:81).

Los errores de codificación en la publicidad son relativamente comunes, sobre todo cuando no existen estudios de los códigos locales. Por ejemplo, una publicidad de bicicletas produjo una fuerte caída de las ventas en Zimbawe. El aviso gráfico muestra a un hombre que corre en una bicicleta delante de un león. Los creativos buscaban que el público interpretara: con la bicicleta de esta marca irás más rápido que un león. En otros países, de hecho, publicidades de automóviles apelan permanentemente a la comparación con los felinos. Sin embargo, la audiencia africana interpretó el mensaje de otro modo: si subes a una bicicleta serás perseguido por un león. El significado del león (y de la bicicleta) no parece ser el mismo en Zimbawe y en Europa (Burke, 1996).

En el marco de procesos de regionalización, como la Unión Europea o el Mercosur, las facilidades para el comercio entre los países pueden potenciar la publicidad de productos de empresas los países miembros. Esto plantea para los publicistas un desafío doble: las diferencias existen no sólo en las pautas de consumo y los usos, sino también en la estética publicitaria. Slemenson (1996) analizó las dificultades y desafíos que el Mercosur plantea para el desarrollo de publicidades conjuntas en Argentina y Brasil. Por una parte, los propios publicistas argentinos señalaban características específicas de estilos de avisos audiovisuales en ambos países, colocando elementos retóricos "racionales" en la Argentina y "emotivos" en el Brasil. Aunque estos procesos cambian en muy poco tiempo, el ejemplo es válido para el momento de la investigación y a título ilustrativo. La primera, más conservadora y formalizada,

contrastaría con el vértigo, el *punch* y el *swing* con que se califica a la publicidad del segundo que ataca y apela a los sentidos y sentimientos de modo más directo. También hay grandes diferencias en las pautas de consumo. Para tomar sólo la alimentación hay múltiples contrastes: en un país el arroz es cotidiano, el otro es más queso; en uno la carne más común es el pollo, en la otra, la vacuna. Mientras en la Argentina la moda *light* ordena gran parte de la publicidad sobre alimentos y gaseosas, en Brasil —al menos en aquel momento— la preocupación por lo *diet* era menor y “sin azúcar” puede entenderse como algo mediocre, sin *swing*.

En términos de los campos analíticos del cuadro propuesto en la página 96, aparecen dos problemas de los textos mediáticos (informativos, ficcionales y publicitarios). Por un lado, todo texto diseñado para una circulación “intracultural” puede, eventualmente, entrar en circuitos interculturales. Por otro lado, el conocimiento de las diversas culturas e interpretaciones que puede encontrar un texto constituye un desafío significativo para los productores. En la medida en que los programas y las publicidades pretenden expandirse a nuevas zonas, las dificultades se incrementan y plantean la necesidad de estudios de audiencias potenciales o reales. La pretensión de los productores no consiste en lograr una misma interpretación del texto, sino diversas interpretaciones positivas o convenientes.

Empresarios

Los estudios sobre empresas y empresarios revelan la importancia del sentido común y las rutinas incorporadas en la imaginación y la acción de las personas que

se encuentran crecientemente en situaciones de interculturalidad. Supuestamente, los empresarios pretenden realizar inversiones con el menor riesgo posible para obtener ganancias. En tanto acciones instrumentales, cabría esperar que todos los empresarios en circunstancias similares optarían por medios parecidos para alcanzar un objetivo determinado. Sin embargo, cuando dos grupos de empresarios de países diferentes encaran un proyecto común, puede potenciarse "una auténtica frontera, en que la convivencia de identidades (el objetivo es la ganancia) y de diferencias (hay más de una manera de entender y conducir estrategias para obtenerla)" puede producir "un campo permanente de prácticas y lenguajes en competencia, o sea, pretendidamente inconmensurables" (Ruben, 1996:12).

Un proyecto de negocios que trasciende fronteras culturales exige comprender los códigos verbales, no verbales y presupuestos culturales de la contraparte extranjera. Se percibe una diferencia tanto con los procesos migratorios en los cuales son los migrantes quienes se ven compelidos a aprender (y eventualmente los empresarios nativos que contratan a esos migrantes), así como con las fronteras, en las que son los sectores que concentran el contacto quienes desarrollan códigos compartidos. En el caso de los empresarios que desean aventurarse en sociedades diferentes, las dos partes tienen interés en entenderse, dado que hay un proyecto en común. Mientras en algunos casos puede haber conflictos de intereses detrás de problemas comunicacionales y culturales, en muchos proyectos compartidos —situaciones en las que se realiza una sociedad simétrica—, los malentendidos derivan principalmente de experiencias

históricas y rutinas contrastantes que resultan difíciles de comprender, así como de cuestiones como la confianza, el honor y la dignidad.

Ruben (1996) analizó durante cuatro años los encuentros entre empresarios argentinos y brasileños para instalar una empresa en Brasil. Ambos grupos eran internamente heterogéneos y las trayectorias individuales diferían entre sí. Sin embargo, algunas de las principales divergencias que surgían en las reuniones de trabajo constituían perspectivas diferentes que eran parte de "la tradición o de la cultura nacional de cada uno de los países involucrados" (*idem*:15). Ambos grupos conocían la rivalidad clásica entre brasileños y argentinos e intuían que debían superar esa tradicional desconfianza. El problema principal no se encontraba en los estereotipos nacionales, sino en las "representaciones inconscientes de los conceptos elementales de la vida cotidiana de toda empresa: valor, trabajo, entretenimiento, tiempo, espacio, trabajo femenino, sindicato, trabajador, gobierno, sociedad". Esos conceptos son diferentes "para el conjunto de argentinos, de un lado, y para el conjunto de brasileños, de otro". No hay una "personalidad nacional" ni nada de ese tipo, pero sí existen "caleidoscopios" diferentes que llevan a ambos grupos a considerar las diferencias como "radicales e irreversibles" (*idem*:16).

En ese marco, Ruben resalta diferentes nociones de espacio. Durante cuatro años se debatió la organización espacial de la empresa sin llegar a un acuerdo. Los brasileños, en su mayoría antiguos empleados, consideraban inconcebible "la idea de trabajar en el mismo lugar que los obreros y supervisores. Ellos querían a

cualquier precio tener un espacio privado y lejos de la fábrica” y, para eso, querían conservar la sede central de la firma en la ciudad (*idem*:18). Argumentaban que de ese modo el establecimiento mostraría su poder y facilitaría el acceso de los clientes. Para los argentinos, no había división de espacios: la fábrica y las oficinas se reunían en el mismo inmueble. Argumentaban que el patrón debía estar cerca de las actividades cotidianas de la fábrica, como modo de evitar problemas y tener un mayor control. Además –y aquí cuestiones de nacionalidad parecen entremezcladas con cuestiones de clase–, siendo los capitalistas, pretendían economizar. Más allá de que después de discutir durante cuatro años se asumiera la opción argentina, lo importante es que los actores en ningún momento fueron conscientes de la representación simbólica del espacio para cada grupo, y siempre adjudicaron los problemas a los planteos o estilos de una u otra persona.

La única alternativa, sostiene Ruben, es que en el proceso de encuentros se constituya una “comunidad de argumentación” como resultado de procesos de mutua comprensión. Sin embargo, la nacionalidad no es la única variable que dificulta la creación de ese tipo de comunidad. Como señala Ruben, la interculturalidad abarca también “regiones y religiones, clases y ciudades, familia y educación, género y raza” (*idem*:15).

Los ejemplos considerados en este capítulo, que podrían ampliarse *ad infinitum*, dan cuenta de la diversidad de situaciones y contextos en los que cuestiones como cultura, identidad, comprensión y poder se encuentran en el centro de las relaciones humanas. Pen-

sar en términos de los cuatro campos analíticos permite situarse en una primera definición del escenario y el tipo de comunicación. A partir de ello, los análisis parten de ciertas preguntas, modos de abordajes y metodologías específicas. En general, puede percibirse una distinción entre las situaciones en que los malentendidos superan las intenciones de comprensión de los interlocutores, de aquellas en que la incomprensión cultural es la modalidad específica que asume un conflicto social y político más amplio. Por ello, tanto la dimensión de la historia como el carácter personal o grupal de los campos analíticos (señalados como posibles terceras dimensiones del cuadro propuesto inicialmente) cobran una gran relevancia para precisar las características del objeto.

REFLEXIONES FINALES

La diversidad aparece a la vez como dificultad y condición de la comunicación. La conjunción de un *nos/otros* localizado implica, necesariamente, que esa configuración de distinciones de olores, sabores, sonidos, palabras, se active para producir similitudes y, fundamentalmente, diferencias. Es más común percibir y comentar que alguien "no pronuncia bien" que percibir que hablamos el mismo idioma. En nuestra sociedad, que concibe como "normal" la heterosexualidad, sólo la homosexualidad y transexualidad merecen comentarios y hasta obsesión discriminatoria de algunos actores. Porque la similitud es *sentido común* y, en las situaciones "comunes", sólo resalta la diferencia. Y cuanto más marcada se presente la diferencia para los actores, más difícil es que su reconocimiento sea puramente descriptivo. Más bien, la descripción de la diferencia puede tender a implicar dimensiones normativas ("pronuncia mal") que construyan a la vez una frontera simbólica y ratifiquen a sus enunciadores que su particularidad es la única vía hacia lo universal. *Reconocer al otro*, a la vez, como *diferente* y como *igual*, como diverso y como actor de un diálogo, es más un

desafío que una constatación. La historia social de la percepción de alteridades, por el contrario, ofrece mayormente ejemplos en los que el reconocimiento de la diferencia se articula con la definición de desigualdad (el modo en que Cólón define a los primeros indios que encuentra: como seres sin lenguaje), así como la percepción de igualdad se articula con la definición de identidad (el modo en que se relacionaba con los indios Las Casas: como cristianos) (véase Todorov, 1995).

La diferencia cultural, constitutiva del género humano, provoca la imaginación social. Las personas y los grupos pueden apropiarse y resignificar elementos inicialmente percibidos como "ajenos"; pueden retrabajarlos desde otras estructuras de significación; pueden sufrir la imposición y pueden también estereotipar esos elementos como absolutamente extraños. En cualquiera de estos casos entra en juego la articulación entre la producción de diferencias y las relaciones de desigualdad.

Las relaciones entre grupos sociales y entre culturas presentan diferentes niveles en los que los signos y el poder en juego varían enormemente. Puede pensarse una gradación que dé cuenta de modos en los que interviene crecientemente el poder, desde procesos aleatorios (aunque reiterados) y otros más sedimentados históricamente. Es decir, las confusiones de un gesto o un beso tienen que ver con el sentido común y el desconocimiento, pero no dan cuenta necesariamente de relaciones de poder estructuradas. Esas relaciones aparecen no *en* la confusión, sino *por* la confusión si los actores elaboran la situación a partir de posicionarse

en identidades distintivas con pretensión de establecer jerarquías. Esto sucede cuando, por ejemplo, uno de los participantes en la confusión es el único extranjero frente a un grupo mayor y este grupo elabora la confusión explicando que su proceder "no es normal", "no es correcto", "es bruto". Esos niveles y otros pueden ser separados sólo para fines analíticos. En la realidad, evidentemente, se encuentran entrelazados.

a) En el plano de la vida cotidiana, el contacto intercultural implica un sinnúmero de malentendidos en los cuales no entran a jugar de manera determinante relaciones estructurales de poder. En este plano, el etnocentrismo no trabaja en una dinámica de segregación sino como elemento constitutivo de una situación de confusión, en la que participantes que pretenden comunicarse se equivocan. En otras palabras, la falta de conocimiento de la cultura del interlocutor y la presuposición de que los padrones culturales propios tienen o deberían tener proyección universal, lleva a fracasos o momentos críticos de interacciones.

Al menos en el primer contacto, hay ciertas costumbres de cualquier cultura diversa de la nuestra que nos provocan cierto escozor. Esa sensación de incomodidad y rechazo, obviamente, varía enormemente según las historias culturales de las personas o los grupos en interacción. Puede suceder que sean sencillamente ciertos olores o sonidos prevalecientes en un espacio dado, que sea el modo en que las personas nos hablan, nos miran o las cosas que nos proponen. Más allá de cuál sea el motivo de ese rechazo inicial, si éste no tiende a revertirse sino a confirmarse, se producirá un proceso de creciente diferenciación que, lejos de ser natu-

ral, está vinculado a los posicionamientos de los actores. El rechazo hace que el "extranjero" se aleje de ciertos ámbitos o que rechace ciertas proposiciones y la percepción de esa situación puede producir actitudes crecientes de marginalización o separación del grupo mayor. Cuando estas posiciones tienden a sedimentarse pasamos de un nivel de malentendido, de confusión, a la producción de posiciones relativamente fijas y relativamente en disputa.

En consecuencia, aparece en escena con toda su fuerza la cuestión del poder, que requiere otro tipo de análisis. Aunque en la instancia del malentendido hay circulación de poder como en cualquier relación social, es un poder cambiante y sumamente móvil. En cambio, la sedimentación de esa instancia estructurante deviene en poder de las identificaciones y la constitución de una asimetría estructural.

b) Entonces, una situación muy diferente aparece cuando, en la propia vida cotidiana, encontramos formas específicas de aparición de prejuicios estructurados de un grupo social como si se tratara de un grupo cultural, moral, intelectual y hasta físicamente inferior. Aquí no hay ninguna pretensión de conocer o comunicarse simétricamente con el otro, sino más bien de lograr influir en las acciones del otro a partir de modelos etnocéntricos o sociocéntricos históricamente estructurados. Las interacciones entre migrantes pertenecientes a grupos desvalorizados y miembros de la sociedad receptora presentan características de este tipo. Aquí, la eventual confusión es un elemento subsidiario y reforzador de dispositivos constitutivos de producción de segregación.

c) Cuando se pasa del plano de interacciones entre individuos o grupos acotados a un plano en el que intervienen las instituciones de esos grupos, se produce otro cambio de nivel. Porque ya no se trata sólo de actualizaciones y reproducciones de sentidos comunes asimétricos, sino de *políticas* de identidad y alteridad. Estamos en el plano del orientalismo, en el plano de las relaciones interestatales como si fueran jerárquicamente internacionales, las relaciones entre Estados y grupos étnicos, etc. La "incomprensión" puede constituirse en política de Estado y las diferencias culturales aparecen como argumentos instrumentales de proyectos de "nación". En este nivel, las relaciones de poder se articulan con cuestiones de derechos y ciudadanía, acceso y flujos de información, soberanía y autonomía.

Los conflictos socioculturales contemporáneos son parte de disputas de poder y de intereses que se articulan con sentimientos e imaginarios, productos de relaciones sociales localizadas constituidas históricamente. Es decir, aquello que se nos presenta (en la cotidianidad, en los diarios) como producto de situaciones de incomprensión entre grupos culturales, como situaciones de incomunicación, son muchas veces exactamente lo contrario. Para que dos contendientes desarrollen una batalla tiene que haber algo en disputa, tiene que haber un cuerpo de significación compartida, tiene que haber intereses contrapuestos sobre algo que implícitamente los une. Cuando la incomprensión es absoluta —si tal situación fuera imaginable— no se conforma un terreno común donde construir el escenario de la batalla. Moctezuma no responde a Cortés hasta que

significa su acción. Y cuando los aztecas comprenden los objetivos de Cortés y deciden enfrentarlo, comparten mucho más simbólicamente con los españoles que al principio. Si, como dice Todorov (1995), las sociedades que enfrentaron más resueltamente a los españoles fueron justamente las más cercanas a la escritura, fue porque eran quienes mejor comprendían sus acciones, ya que contaban con herramientas simbólicas más parecidas a las de ellos que los otros grupos. O, también, si como mostraba la película *Antes de la lluvia*, en el curso de la guerra las personas que habían ido a la misma escuela dejaban de comprender el idioma que hablaban "los otros" es porque es el conflicto mismo el que produce la diferencia, antes que la diferencia el conflicto.

Ese contacto de culturas, al provocar la imaginación social, impulsa la invención de tradiciones e identidades para "nosotros" y para "los otros". La alteridad resulta entonces, antes que de un reconocimiento de un "afuera" dado, de una producción activa y estratégica del "otro". Occidente, dice Said (1990), para construirse a sí mismo, necesitó inventar Oriente, fabricar un mundo homogéneo y radicalmente contrastante que le sirviera como espejo. Oriente fue más una imagen sólida en Occidente que un "dato" cultural de alguna relevancia en la diversidad asiática. Y lo mismo ocurre entre los porteños y lo que habitualmente se llama "el interior". ¿Cómo fabricar una identidad de Buenos Aires sin producir una imagen de atraso económico, cultural y político en todo lo que no es el centro industrial y "modernizador"? ¿Cómo inventar la argentinidad sin construir un imaginario sobre Paraguay, Bolivia, Chile o

Brasil? Esos procesos históricos conformaron matrices que trabajan actualmente cuando desde el "interior" o los países vecinos llegan migrantes a la Capital, así como cuando se plantean tensiones políticas entre la "nación" y las "provincias". La cuestión es reponer la historicidad de esa producción identitaria, su articulación con procesos sociales y políticos, así como analizar los procesos comunicativos que escenifican los contactos interculturales contemporáneos. Más que entender la diferencia como incomunicación, se trata de comprender la comunicación como vivencia subjetivizadora de la diferencia y la igualdad.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, L (1991): "Writing Against Culture", en Fox, R. G. (org.): *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, School of American Research Press.

Anderson, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1996): "Introduction", en Balakrishnan, Gopal: *Mapping the Nation*, London, Verso.

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large*, New York.

Asante, Molefi y Gudykunst, William (1995): *Handbook of International and Intercultural Communication*, California, Sage.

Axtell, R. E. (1987): *Do's and Taboos Around the World*, New York, Wiley.

Barth, Fredrik (1976): "Introducción", *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México.

Bateson, Gregory (1976a): "Moral y carácter nacional", en *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé.

_____ (1976b): "Una teoría del juego y la fantasía", en *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé.

Bhabha, Homi K. (1990): "Introduction: narrating the nation" y "DissemiNation: Time, Narrative, and The Margins of the Modern Nation", en Bhabha, H. (ed.): *Nation and Narration*, London, Routledge.

Birdwhistell, Ray (1984): "Un ejercicio de kinésica y de lingüística: la escena del cigarrillo" y "Entrevista con Ray Birdwhistell", en Winkin, Y.: *La nueva comunicación*, Barcelona, Kairós.

Bourdieu, Pierre (1988): "Espacio social y poder simbólico", en *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa.

_____ (1991): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Brumann, Christoph *et al.* (1999): "Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded", "Comments" y "Reply", en *Current Anthropology*, vol. 40.

Burke, Timothy (1996): *Lifebuoy Men, Lux Women*, London, Leicester University Press.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1996): *O índio e o mundo dos brancos*, Campinas, Unicamp.

_____ (1976): *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira Editora.

_____ (1988): "A 'categorias do entendimento' na Antropologia", en *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____ (1998): *O trabalho do antropólogo*, São Paulo, UNESP.

Chatterjee, Partha (1996): "Whose Imagined Community?", en Balakrishnan, Gopal: *Mapping the Nation*, London, New Left Review.

Chiaramonte, José Carlos (1997): *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina* Buenos Aires, Ariel.

Classen, C. (1993): *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures*, London-New York, Routledge.

DaMatta, Roberto (1990): *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro, Guanabara.

———“Digressão (1997): A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira”, en *Relativizando*, Rio de Janeiro, Rocco.

Durkheim, Émile (1968): *Formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.

Durkheim, Émile y Mauss, Marcel (1996): “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”, en *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel.

Elías, Norbert (1994): *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica.

Evans-Pritchard, E. E. (1997): *Los nuer*, Barcelona, Anagrama.

Fabian, Johannes (1986): *Language and Colonial Power*, Berkeley, University of California Press.

Ferguson, Marjorie (1992): “The Mithology about globalization”, en *European Journal of Communication*, vol. 7.

Ford, Aníbal (1994): *Navegaciones*, Buenos Aires, Amorrortu.

———(1999): *La marca de la bestia*, Buenos Aires, Norma.

García Canclini, Néstor (1992a): *Culturas híbridas*, Buenos Aires, Sudamericana.

———(2000): *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós.

Gellner, Ernest (1991): *Naciones y nacionalismo*, Buenos Aires, Alianza.

Geertz, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*, Buenos Aires, Gedisa.

_____ (1994): *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós.

Goffman, Erving (1993): *Estigma*, Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (1994): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.

Goldman, Marcio y Neiburg, Federico (1998): "Antropología e Política nos Estudos de Caráter Nacional", en *Anuário Antropológico/97*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Gordillo, Gastón y Leguizamón, Juan (2000): *El río y la frontera. Aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*, Buenos Aires, Eudeba, en curso de publicación.

Gramsci, Antonio (1986): *Literatura y vida nacional*, México, Juan Pablos Editor.

Grimson, Alejandro (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba-Felafacs, en curso de publicación.

_____ (comp.) (2000): *Fronteras, naciones e identidades*, Buenos Aires, La Crujía/CICCUS, en curso de publicación.

Guber, Rosana (1991): *El salvaje metropolitano*, Buenos Aires, Legasa.

_____ (1996): "De la etnia a la nación", en *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires.

_____ (1997): "Reflexiones sobre algunos usos nacionales de la Nación", en *Causas y Azares*, Buenos Aires, N° 5.

_____ (1999): "La diferencia por la desigualdad. Reseña de 'Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires'", en *Estudios migratorios latinoamericanos*, Buenos Aires, N° 40-41.

Guber, Rosana y Visacovsky, Sergio (1998): "De las 'antropologías nacionales' a la nacionalidad en la antropología. Un caso argentino", Brasilia, Série Antropologia, 235, Departamento de Antropologia/UnB.

Gudykunst, W. y Ting-Toomey, S (1988): "Verbal Communication Styles", en *Culture and Interpersonal Communication*, Newbury Park (California), Sage.

Guías Fodor's (1997): *Londres, Madrid, El País-Aguilar*.

Gupta, Akhil (1992): "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism", en *Cultural Anthropology*, 7(1).

Hall, Edward (1990a): *The Silent Language*, New York, Anchor Books.

_____ (1990b): *The Hidden Dimension*, New York, Anchor Books.

Hall, Stuart (1980): "Encoding/Decoding", en Hall y otros (ed.): *Culture, media and language*, London, Hutchinson.

_____ (1996): "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity", en Morley, D. y Chen, K. (eds.): *Critical Dialogues in Cultural Studies*, London, Routledge.

Halperin Donghi, Tulio (1995): *Proyecto y construcción de una nación (1846-1880)*, Buenos Aires, Ariel.

_____ (1998): *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza.

Hannerz, Ulf (1996): *Conexiones transnacionales*, Madrid, Cátedra.

———(1997): "Borders", en *International Social Science Journal*, Blackweel/UNESCO, N° 154.

Hobsbawm, Eric (1992): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica.

———(1996): "Ethnicity and Nationalismo in Europe Today", en Balakrishnan, Gopal: *Mapping the Nation*, London, New Left Review.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jacks, Nilda (1998): *Mídia nativa*, Porto Alegre, Editora Universidade/UFRGS.

———(1998): *Querencia. Cultura Regional como Mediação Simbólica*, Porto Alegre, Editora Universidade/UFRGS.

Jandt, Fred (1995): *Intercultural Communication*, California, Sage.

Jelin, Elizabeth (1999): "Introduction", en *International Social Science Journal*, N° 159.

———(1999): "Dialogues, Understandings and Misunderstandings: social movements in MERCOSUR", en *International Social Science Journal*, N° 159.

Katz, Elihu y Liebes, Tamar (1992): "La exportación del significado: lecturas transculturales de la televisión estadounidense", en Larsen, Peter: *Importación/exportación. Circulación internacional de programas televisivos de ficción*, Estudios y Documentos de Comunicación de Masas, N° 104, París UNESCO.

Landi, Oscar (1987): "El trabajo del lector", en Ri-

vera, Jorge y Romano, Eduardo (comps.): *Claves del periodismo argentino actual*, Buenos Aires, Tarso.

Larrea Killinger, Cristina (1997): *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*, Quito, Abya-Yala.

Leach, Edmund (1977): *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama.

Lins Ribeiro, Gustavo (1991): *Empresas transnacionais. Um grande projeto por dentro*, São Paulo, Anpocs.

_____ (1993): "Ser e não ser. Explorando fragmentos e paradoxos das fronteiras da cultura", en Fonseca, Claudia (org.): *Fronteiras da cultura*, Porto Alegre, Editora da Universidade Rio Grande do Sul.

_____ (1998a): "Goiânia, Califórnia, Vulnerabilidade, Ambigüedad e Cidadania Transnacional", Brasília, Série Antropologia, 235, Departamento de Antropologia/UnB.

Lull, James (1992): "Recepción televisiva, reforma y asistencia en China. Un estudio etnográfico", en Orozco, G. (comp.): *Hablan los televidentes. Estudios de recepción en varios países*, México, Universidad Iberoamericana.

Martín Barbero, Jesús (1987): *De los Medios a las Mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía*, México, Gustavo Gili.

Mattelart, Armand (1989): *La internacional publicitaria*, Madrid, Fundesco.

_____ (1993): *La comunicación-mundo*, Madrid, Fundesco.

Mauss, Marcel (1970): "Sociología política. La nación y el internacionalismo", en *Obras*, Barcelona, Barral.

_____(1991): "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.

_____(1991): "Concepto de la técnica corporal", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.

Morley, David (1996): *Televisión, audiencias y estudios culturales*, Buenos Aires, Amorrortu.

Neiburg, Federico (1997): *Os intelectuais e a invenção do peronismo*, Buenos Aires, São Paulo, Universidade de São Paulo.

Neuliep, James (2000): *Intercultural Communication. A Contextual Approach*, Boston, Houghton Mifflin Company.

Nogueira, Oracy (1954): "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem", en *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo.

Oliven, Ruben George (1998): "Apresentação", en Jacks, N.: *Mídia Nativa*, Porto Alegre, Editora Universidade/UFRGS.

_____(1999): *Nación y modernidad. La reinvencción de la identidad gaúcha en el Brasil*, Buenos Aires, Eudeba.

Palti, Elías (1996): "El enfoque genealógico de la Nación y sus descontentos: el dilema de Hobsbawm", en *El Rodaballo*, Buenos Aires.

Peirano, Mariza (1995): *A favor da etnografia*, Rio de Janeiro, Relume-Damará.

Ramos, Alcida (1998): *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.

Romero, José Luis (1976): *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Rosaldo, Renato (1991): *Cultura y verdad*, México, Grijalbo.

Ruben, Guillermo (1996): "O nacional no mercado internacional: Empresários e globalização", ponencia presentada en el Encuentro Internacional "De la Articulación Social a la Globalización en la Antropología Latinoamericana", Buenos Aires, IDES.

Sahlins, Marshall (1997): "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (parte I y II), en *Mana*, Rio de Janeiro.

Said, Edward (1990): *Orientalismo*, São Paulo, Companhia das Letras.

_____ (1996): *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

Salzmann, Z. (1993): *Language, Culture and Society*, Boulder, Colo, Westview Press.

Sapir, Edward (1929): "The Status of Linguistics as a Science", *Language*, N° 5.

Schlesinger, Philip (1989): "Identidad nacional: una crítica de lo que se entiende y malentiende sobre este concepto", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*.

Segato, Rita (1998): "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *Série Antropologia*, N° 234, Brasília, UnB.

Simmel, Georg (1912): *Mélanges de philosophie relativiste*, Paris, F. Alcon.

Stolcke, Verena (1999): "New rhetorics of exclusion in Europe", en *International Social Science Journal*, N° 159.

Synnott, A. (1996): "A Sociology of Smell", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 28 (4).

Todorov, Tzvetan (1991): *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI.

———(1995): *La conquista de América*, México, Siglo XXI.

Verdery, Katherine (1991): "Introduction: Ideology, Cultural Politics, Intellectuals", en *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausecu's Romania*, Berkeley, University of California Press.

———(1996): "Whither 'Nation' and 'Nationalism'?", en Balakrishnan (ed.): *Mapping the Nation*, London, Verso.

Wallerstein, Immanuel (1991): "The Construction of Peoplehood. Racism, Nationalism, Ethnicity", en Balibar, E. & Wallerstein, I.: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London, Verso.

Williams, Raymond (1980): *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

Wilson, Thomas y Donnan, Hasting (eds.) (1998): *Border Identities*, Cambridge, Cambridge University Press.

Whorf, Benjamin (1940): "Science and Linguistics", *Technology Review*, N° 42.

Winkin, Ives (1984): "Presentación general", en *La nueva comunicación*, Kairós, Barcelona.

Wolf, Mauro (1987): *La investigación de la comunicación de masas*, Paidós, Barcelona.

World Commission on Culture and Development (1996): *Our creative diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*, París, UNESCO.

La Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación es una colección realizada por especialistas latinoamericanos. Tiene como objetivo suministrar introducciones a conceptos, teorías, métodos, problemas y tendencias de la cultura contemporánea y sus formas de abordaje.

¿Qué ocurre cuando dos personas o grupos que producen códigos diferentes se encuentran e interactúan? ¿Ponen algo en común, comparten signos, se comunican? Aparte del lenguaje, existe una diversidad de dimensiones “no verbales” de la comunicación que complican aún más el estudio de esos encuentros. El “contacto entre culturas” es justamente un contacto entre olores, sabores, sonidos, palabras, colores, corporalidades, espacialidades. Este libro ofrece una síntesis de los conceptos fundamentales para el estudio de la dimensión comunicacional de la interculturalidad y, por lo tanto, para la penetración en los códigos invisibles de la cultura y de las identidades.

Alejandro Grimson es becario del CONICET y docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es autor de Relatos de la diferencia y la igualdad y, junto a Mirta Varela, de Audiencias, cultura y poder. Ha publicado artículos sobre migración, fronteras, identidades y comunicación en revistas nacionales y extranjeras.

