

Comunicación sin identidad: las caras de una Latinoamérica con sellos culturales propios*

RESUMEN

En el contexto social actual, cultural y mundial, en que el concepto de la diversidad toma un lugar esencial, es imprescindible preguntar lo que significa estar de acuerdo, o estar en comunión, o también entender cómo la idea de la diversidad presenta nuevas dimensiones al concepto de la comunicación social misma.

La propuesta es construir una ética renovada para una "alteridad" que implica las competencias de reconocimiento, valorización y respeto de la diversidad. La esperanza de una supervivencia parece estar unida a la idea de la renovación y recuperación del diálogo. La presencia natural de un ser humano diferente en frente de nosotros es una oportunidad existencial para ser nosotros mismos. La presencia del "Otro" se relaciona directamente con la capacidad de reconocer nuestra propia existencia. Necesitamos ir más allá de la idea de Descartes, "Pienso, luego existo", para una práctica esperanzadora de "Me comunico, luego puedo ser", como un proyecto de entendimiento de que el proceso de comunicación humana necesariamente involucra el reconocimiento de una relación entre actores naturalmente diferentes. La diversidad es el significado y sentido principal de un proceso de comunicación humano.

Palabras clave: Comunicación, identidad, diversidad.

COMMUNICATION WITHOUT IDENTITY: FACES OF A LATIN AMERICA WITH OWN CULTURAL MARKS

In a global current social and cultural context in which the concept of diversity takes central place seems to be important to ask what it does mean to put in common or been in community or also to understand how the idea of diversity introduces new dimensions to the

José Luis Aguirre Alvis
Comunicador Social. Director del SECRAD
(Servicio de Capacitación en Radio y Televisión
para el Desarrollo), Universidad Católica
Boliviana "San Pablo", La Paz, Bolivia.

concept of social communication in itself. The proposal is to build a renewed ethic for the “alterity” which involves the competences for recognition, valorization and respect to the diversity. A hope for a survival seems to be linked to the idea of the renewal and recuperation of dialogue. The natural presence of a diverse human been in front of us is an existential opportunity to be ourselves. The presence of the “other” is related directly to the ability of recognition of our own existence. We need to go further than the Descartes’ idea of “I think therefore I exist” for a hopefully practice of “I communicate and then I can be” as a project of understanding that the process of human communication implies necessarily the recognition of a relation between naturally diverse actors. Diversity is the central meaning and sense of a human process of communication.

Key words: Communication, identity, diversity.

*Del cogito ergo sum cartesiano
al comunico luego existo y entonces me libero
gracias a la presencia de la alteridad...*

Cuando de forma creciente y en distintos espacios del quehacer filosófico, político y del cotidiano ocupan mayor lugar nociones como: diversidad cultural, pluriculturalidad, interculturalidad, hibridación de culturas, entre otros conceptos. Cuando experimentamos con mayor agudeza el incremento de los fenómenos migratorios intranacionales o globales que traen como consecuencia la presencia y hasta temor al surgimiento de identidades humanas anteriormente minimizadas y hasta desconocidas.

Cuando observamos desde los medios de difusión colectiva acciones que representan de manera distorsionada los rostros y voces de actores que no se quiere aceptar en la mesa del discurso público y de la democracia.

Cuando palpamos en el día a día el escalamiento de las distintas formas de desconocimiento del Otro como la discriminación, el racismo, la xenofobia y entre ellas una que puede ser más nociva cual es la invisibilización o el desconocimiento deliberado de la presencia del Otro.

Cuando se percibe la relación entre culturas diversas como conflictiva, y a partir del *a priori* de la inviabilidad de formas de encuentro, se ve la diversidad como un riesgo y así germen de lo antagónico, por tanto, anulable.

Cuando el mismo discurso de la diversidad puede encerrar fantasmas como los de la homogeneización, el integracionismo a ultranza, los nacionalismos y las prácticas fundamentalistas que a tiempo de tratar sobre el racismo y la discriminación revierten contradictoriamente esta postura en su propio discurso.

Cuando la diversidad humana pasa a ser banalizada y folklorizada, sobre todo con el aporte de los medios de una información cada vez sujetos a la dinámica del mundo virtual tratando de limarse desde la instantaneidad y fragmentación, condiciones reales de desigualdad y desequilibrio para tranquilidad de determinados círculos de poder...

Parece imprescindible observar y preguntarnos qué se entiende por hacer común en comunidad, qué plantea hoy la presencia de lo diverso para la misma conceptualización de lo comunicativo, y cómo las distintas dimensiones y prácticas de la comunicación, información, investigación, planificación y regulación de estos procesos deben dar respuestas frescas al evidente reto del pluralismo, alejando así la tendencia a cualquier fraccionamiento.

La propuesta así como respuesta sobre estas preocupaciones podría ir hacia la necesidad de construir una nueva ética —de y para la alteridad— que nos permita iniciar el camino del diálogo y del reencuentro plenamente edificante como transformador entre seres humanos. Más aún cuando existe el riesgo de que la comunicación y en sí los sentidos comunes a influencia de innumerables fuerzas de fragmentación diluyan o socaven más seriamente aquellos diversos rostros haciéndolos desde su opacidad incapaces de dialogar, pues es desde la fuerza de las identidades no absolutas ni impuestas como autorreferenciales que se abre la posibilidad de diálogo, y no se tiende a anular la naturaleza relacional y abierta de toda alteridad.

Nuestra América Latina, que no ha superado en décadas sus condiciones de pobreza, explotación interna y externa, así como de recolonización y dependencia, tiene múltiples rostros, y es desde ellos y su diversidad relacional, que demanda ser reconocida y escuchada, ya que esta parte del orbe, por su vocación histórica plural, tiene las mejores oportunidades para hacer efectiva aquella aspiración del austriaco Martín Buber (1878-1965) quien sentenciaba a inicios de los sesenta que el

futuro del hombre (de la humanidad) depende directamente del renacer del diálogo. América Latina ha sido y es un continente del encuentro, y tiene la oportunidad de ofrecer al mundo un proyecto de sobrevivencia de la misma humanidad, si es capaz de avivar sus oportunidades para hacer efectivos el sentido de encuentro y su vocación de diálogo desde la alteridad.

1. El otro, presencia intrínseca en el diálogo

Quien abordaría en el siglo XIX el problema del Otro, y por tanto el de la alteridad, según se entiende desde los trabajos de María Rodríguez García¹, fue el poeta sevillano Antonio Machado. Este, quien se constituiría en el representante del subjetivismo de esa época, se puede calificar como el reivindicador del Otro, y así de lo diverso, siendo su preocupación la de romper el *solus ipse* propio del pensar racionalista moderno. De tal modo que esta forma de trascendencia, o camino a la alteridad, se planteaba como una forma de superación de la modernidad y, por ende, del modernismo.

Machado indicaba: cada hombre es sí mismo y su otredad. Ese otro era el “tú esencial”. De tal forma que la experiencia humana estaba siempre sujeta al encuentro con la alteridad.

Para Machado, interpretando a María Rodríguez, la existencia de todas las conciencias en sí formaba la *otredad*.

Un nuevo modo de comprender la heterogeneidad del ser y de, por ende, el llevar a cabo el desarrollo de una conciencia integral, para Machado se manifestaba con la misma fraternidad comunitaria de los hombres. La importancia del hombre en su dimensión comunitaria era elemento constitutivo, sin que ello implique el menosprecio de su individualidad que abogaba por el autodomínio cognoscitivo. Antonio Machado, consciente de esa necesidad de expresión de la conciencia e imaginario de los pueblos, señaló a la poética como la voz de las conciencias adormecidas por el *solus ipse*. Así, abogó por el reconocimiento del otro, apostando por una suerte de lógica-poética

que implicaba la aceptación de lo heterogéneo, de lo que nos trasciende y nos ayuda, a la vez, a conservar y permanecer cada cual en su yo.

Será, justamente, comprendiendo la fuerza de la poesía como la forma de anulación de cualquier aislamiento o retorno al proyecto ego que Octavio Paz introduce su *Laberinto de la Soledad* con un fragmento de Machado donde señala: “Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en ‘La esencial Heterogeneidad del ser’, como si dijéramos en la incurable *otredad* que padece uno.”²

El planteo de Machado, según Rodríguez, se dirigía a la acuñación de un nuevo concepto de cultura que ya nada tenía que ver con el comprendido en épocas anteriores. No se refería a una cuestión de nacionalismo en cuanto a la exaltación del espíritu de la nación al modo romántico, sino, más bien, a la necesidad de acercamiento al pueblo, al otro. El extremo hasta el que fue llevado el racionalismo supuso el desprecio por el otro, por aquello que suponía la trascendencia del ego que impulsaba la certeza en la infalibilidad de cada cual desde su individualidad. Así, el radicalismo racional implicó, a su vez, el nacimiento de posiciones tanto individuales como políticas que pretendían a toda costa instaurar la razón por la razón, más allá de cada hombre y los pueblos.

2. El otro diverso, la base de la recuperación de lo comunicativo

Para establecer la postura desde la cual se abordará la cuestión del otro como base de lo comunicativo, se adopta, de aquí en adelante, la postura de Néstor García Canclini quien señala desde su texto *Diferentes, desiguales y desconectados* (2004) que “Plantear los modos de interculturalidad en clave negativa es adoptar lo que siempre ha sido la perspectiva del pensamiento crítico: el lugar de la carencia. Pero ponerse

en posición de los desposeídos (de integración, de recursos o de conexiones) no es aún saber quiénes somos. Imaginar que se podía prescindir de este problema ha sido, a lo largo del siglo XX, el punto ciego de muchos campesinistas, proletaristas, etnicistas o indianistas, feministas que suprimían la cuestión de la alteridad, subalternistas y casi todos aquellos que creían resolver el enigma de la identidad afirmando con fervor el lugar de la diferencia y de la desigualdad. Al quedarse de este lado del precipicio, casi siempre se deja que otros —de este lado o de aquel— construyan los puentes. Las teorías comunicacionales nos recuerdan que la conexión y la desconexión con los otros son parte de nuestra constitución como sujetos individuales y colectivos. Por tanto, el espacio *inter* es decisivo.”³ Al postularlo como centro de la reflexión e investigaciones podrán recién comprender las razones de los fracasos políticos como poder movilizar los recursos interculturales que abran verdaderas alternativas.

Las aproximaciones críticas al proceso humano de la comunicación, en contraste con conceptualizaciones de carácter lineal, telegráfico y de alcance informativo/ difusivo, y donde el énfasis está en la entrega, nos dicen con Beltrán que “... la comunicación es el proceso de interacción social democrática que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación.”⁴

El mismo Paulo Freire (1973) iría en esta misma dirección al señalar que: “... la comunicación verdadera no es transferencia o transmisión del conocimiento, de un sujeto a otro, sino su coparticipación en el acto de comprender la significación del significado (...) Lo que le caracteriza a la comunicación, es que ella es diálogo, así como el diálogo es comunicación. El mundo humano es un mundo de comunicación. El sujeto pensante no puede pensar solo: no puede pensar sin la coparticipación de otros sujetos, en el acto de pensar, sobre el objeto. No hay un pienso, sino un pensamos. Es el pensamos que establece el pienso, y no al contrario. Comunicar es comunicarse en torno al significado significante. De esta forma, en la comunicación, no hay sujetos pasivos. Los sujetos, co-intencionados al objeto de su pensar, se comunican su contenido. La comunicación implica una reciprocidad

que no puede romperse. El solipsismo se equivoca al concebir la existencia única del Yo, y al pretender que su conciencia todo lo alcanza.”⁵

Robert White, de forma novedosa agrega a la noción de lo comunicativo como comunidad que para alcanzar la felicidad y satisfacción en el oficio de la comunicación sus operadores tendrían que comenzar por conocer la capacidad básica de comunicación de sí mismos, el dominio del arte del lenguaje y la posibilidad de construir sentidos con otros. Para saber comunicarse uno requiere tener un talento especial. Este es el de ser un ‘interconector’, hecho que nos permite descubrir quién desea decir alguna cosa y llevarlo a articular lo que desea decir. Advierte así que toda conexión es la revelación de una persona, y esa persona crece al ver que su pensamiento se vuelve parte del debate de la esfera pública. (...) La ética de un profesional de las ciencias de la comunicación está basada en la ciencia y en el arte de promover un proceso democrático de comunicación. (...) El papel de las personas que facilitan la participación total de todos los miembros de la comunidad en la acción comunitaria y la toma de decisiones comunitarias es fundamental. Se trata de la función de la que hoy en día llamamos un profesional en comunicación pública, cuyo principal papel es asegurar que todos puedan participar. White introduce al filósofo judío Emmanuel Levinas quien habla que la falta de conciencia del significado del otro como parte constitutiva de la ética para que toda acción humana sea considerada orientada hacia el otro.⁶

Ya Antonio Pasquali, en su intento de establecer el origen del término comunicación, y que conduciría a diferenciar los conceptos de información y comunicación apelaba en su *Comprender la Comunicación* (1970), a la exploración etimológica del término comunicación indicando que el sentido más completo del mismo término venía del griego *koinoonía*, que significaba a la vez comunicación y comunidad. Por tanto, comunicarse es estar en comunidad, y se está en comunidad porque se pone algo en común en esa comunidad.⁷ Pasquali alerta además que, entonces: “La comunicación no es, pues, un epifenómeno agregado y sucesivo a la convivencia, sino un *factum* realmente esencial, intrínseco a la esencia misma del hombre como animal social, resultando poco

pertinente, ingenuo o ideológicamente malintencionado reducirla a un discurso de comprensión de los medios.”⁸

Por lo indicado, asumir la comunicación como un proceso coloca esta experiencia en el necesario espacio relacional, que ocurre en escenario concreto de la comunidad, en el que los actores, mutuamente, primero se reconocen y resignifican en sus cualidades y diversidad su ser para que en voluntad de participación dirigida a un diálogo normalmente tensional y hasta inevitablemente transitorio experimenten dialécticamente la construcción de sentidos así como la misma reedificación de su propio ser nunca absoluto ni acabado.

No habrá sentido sin un otro, hecho que deja de lado el equívoco racionalista heredado del *cogito* cartesiano. Este, a decir de Santiago Castello, está caracterizado por haber generado “... un sujeto humano quebrado sin sentido, ‘sin anclaje’”, dada su implícita ambición de constituirse en fundamento último de la realidad⁹, por tanto, un sujeto autorreferencial, y así, cercenado de su sentido de existencia relacional queda encerrado en su *solus ipse*. Sería justamente que el transparente sujeto cartesiano, según José Pablo Feinmann (2008)¹⁰, que inauguraré la modernidad en el siglo XVII.

Se podría reconocer de manera más reciente que la filosofía del sujeto que sostiene Paul Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro* (1996)¹¹, supera las filosofías moderna y postmoderna, donde un nuevo enfoque permite trascender el *Cogito* exaltado cartesiano y el *Cogito* humillado y el sinsentido nietzscheano.

Siguiendo al ecuatoriano Mauro Cerbino, este señala que se presentan dos paradojas muy propias de nuestros tiempos. La primera que apunta a construir un mundo y sociedades homogéneas, y al mismo tiempo, se asiste a una proliferación de identidades particulares que fragmentan el espacio de la cultura. Concluye que al no haber posibilidad de resolverse una paradoja se tiene que asumir que ambas condiciones son posibles y que la una no niega necesariamente a la otra. Lo que sí se puede y debe hacer será, sin embargo, el analizar y vislumbrar consecuencias de cada una de estas tendencias. Así, se pregunta, ¿cómo es pensado lo homogéneo? Como un proceso y un discurso que plantea los contenidos de una construcción universal orientada en la pretensión de establecer

los mecanismos de la inclusión de las diferencias culturales. Y del otro lado, ¿cómo se piensa en la fragmentación y los particularismos? En los términos de una confrontación basada en la posición de absolutización de lo particular y en el desconocimiento de la legitimidad de otros particulares. Prácticas que advierte pueden derivar asumirse como posturas de radicalización y de intransigencia. El riesgo que involucran ambas posturas de la paradoja sería el de que ambas concluirían en una visión esencialista, es decir, desde un *a priori* claro y definido que como fundamento indudable y permanente determine el valor de las posiciones.

Cerbino advierte que: “... el riesgo que se corre en querer plantear una identidad absoluta y autorreferencial que desconozca la relación y la apertura hacia la alteridad es que esa identidad termina negándose a sí misma. Por tanto, y si se va en sentido correcto, se puede decir que tanto la tendencia hacia la homogeneización de la cultura, como la proliferación de particularismos absolutos tienen en común el desconocimiento de la diferencia.”¹²

Entonces, retornando a Paul Ricoeur, el mismo Cerbino agrega que las reflexiones del filósofo francés sobre la *identidad ídem y la ipseidad* posibilitan, no solo abandonar las tentaciones de sustantivar a las identidades y a las culturas y en cambio definir las como el proceso constante de producción y transformación de significaciones abiertas al, y en el encuentro con una alteridad, sino que, además, dejan planteado con extrema claridad, que esa apertura o encuentro no son simplemente consecuencia de una libre elección subjetiva, cuanto más bien, la condición consustancial y, por lo tanto, necesaria, para que se pueda hablar de cualquier identidad.

El mismo Mauro Cerbino, con el afán de ilustrar estas figuras, alude al título de un artículo de Jesús Martín Barbero quien sostiene que: “*No se puede ser fiel a la identidad sin transformarla*”. Lo que significaría que no solamente la dinámica Identidad-alteridad da razones para plantear la existencia de particulares entre particulares, sino que siendo esa dinámica siempre en movimiento y cambiante por su misma naturaleza, es impensable e improcedente la afirmación de una pluralidad de particulares que no sea constantemente intercultural.

Se concluye indicando que: “en el mismo instante en que hemos comprendido que nuestras sociedades son sociedades pluriculturales tenemos que pensar en cómo, a través de qué procesos de confrontación y negociación, se construyen y fundamentan los discursos particulares en el espacio social y político intercultural. Es indudable en este sentido, que la inclusión de principios como el de plurinacionalidad en muchas de las constituciones políticas de los países de la región andina, es un logro importante de definición política de los Estados contemporáneos, pero resulta insuficiente si no es acompañado por una práctica política que haga las cuentas y pueda reflexionar en torno al complejo problema de la interculturalidad”.¹³

3. Lo “*inter*” vector del relacionamiento dialógico

Siendo el diálogo una exigencia existencial, el aspecto relacional de la comunicación constituye el problema central de todo entendimiento, el que asumiéndose desde la capacidad autónoma de cada ser expuesto a un encuentro activa la fuerza de lo “*inter*”. Este, dentro de toda dinámica que implica el hacer común, plantea la existencia de una tensión sinérgica que impulsa a un Yo a dirigirse al encuentro de un Tú, y viceversa. El hacer común independiente del producto del encuentro parte siempre de la existencia de lo *inter* que visto como la dimensión activa de toda relación promueve en consecuencia la alteración del entorno, sentido del término “*inter-acción*”. El discurso del Otro surgido de la expresión del alter anuncia a la vez la alteridad parlante de mi propio discurso. Así, mi discurso es provocado, puesto en acción gracias al discurso de la alteridad. Theodosiadis indica “El otro distinto es la alteridad real y el que en última instancia traspasa el horizonte ontológico o paradigma de la totalidad monológica, y nos ubica en el reino de la alteridad dialógica.”¹⁴

El diálogo permite a su vez la construcción voluntaria de la alteridad, espacio en el que un ser sí-mismo, únicamente puede realizarse en comunicación con otro ser sí-mismo, y cada proyecto singular en sí es un proyecto de y para existir en el Otro. Estrella Israel dice: “... no se

trata tanto del contacto entre dos objetos independientes –dos culturas en contacto– como de la interacción, en la que los objetos se constituyen en la medida que comunican (...) Más que un campo comparativo (la comunicación intercultural) es un terreno interactivo.”¹⁵ La alteridad, entonces, más allá de ser vista como un fenómeno objetivo, es espacio y relación entre dos entidades que se otorgan mutuamente existencia y sentido.

Una comunicación sin un sentido de intercambio y, por tanto, sujeta a una intersubjetividad cooperativa sería equivalente a confundir la complejidad de este proceso humano con la preocupación por los medios o herramientas de difusión como si ellas fueran las gestoras del diálogo que solo es interhumano.

Por otro lado, si los hombres han sido dotados de la gracia del encuentro, de la necesaria búsqueda de complementariedad desde la diversidad entre actores, deberá asumirse que todo diálogo como llamado de encuentro no solo permite activar la dimensión existencial en cada uno, sino saber que se es en el Otro descubierto para que en común se pueda actuar sobre el mundo, de tal forma que no se dialoga en el vacío sino con un sentido eminentemente de responsabilidad política por el que se ha descubierto esencia del hacer común en comunidad. Los instrumentos, los aparatos, los “medios”, no son los actores de ética alguna, sino son las personas que colocadas a cada extremo del uso de cualquier canal o medio de carácter técnico son responsables del mundo ético que quieren emprender entre los que se relacionan.

El llamado de lo *inter*, presente en elementos centrales de un proceso comunicativo como en interacción, interactividad, intersubjetividad, interaprendizaje, entre otros afines, puede entenderse como la base de una acción multidimensionalmente transformadora y edificante que solo es posible comprender desde la noción de disponibilidad. La disponibilidad, según Marie-France Begué, al referirse a la poética del sí-mismo de Paul Ricoeur, es entendida como la que designa “una aptitud de donarse a aquello que se presenta ante uno y para ligarse con él, en ese mismo acto de donación.”¹⁶ Por tanto, podemos encontrar que si un espacio comunicativo es también ligado a una experiencia de donación

no será nada extraño asumir que entonces el mismo sentido es donado, o sea es producto del afecto.

Así, la experiencia comunicativa como la del mismo amor se equivalen por ser ambos espacios básicamente relacionales. Ha dicho Martin Buber: "... a los sentimientos se los tiene, el amor es un hecho que se produce. Los sentimientos habitan en el hombre, pero el hombre habita en su amor. El amor es un sentimiento que se adhiere al Yo de manera que el Tú sea su contenido. El amor está entre el Yo y el Tú."¹⁷

Como indica Buber, y que nos permite establecer la fuerza dialéctica y transitiva de lo inter: "... cuando colocado en presencia de un hombre que es mi Tú, le digo la palabra fundamental Yo-Tú, él no es ya una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas... él ya no es un Ello al que se señala y se asume desde la distancia."¹⁸ Y para que la palabra primordial (Yo-Tú), expresada de uno y otro lado, esté cargada con la voluntad del encuentro debe ser dicha por un Ser entero no aquel que se reserva el sí mismo. Buber dice: "... el Tú viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser (...) El Tú llega a mi encuentro".¹⁹ Lo que significa que una fusión lograda por la palabra no puede operarse por sólo obra mía, como tampoco sin mí, sino uno es en contacto de un Tú, siendo la vida, como concluye Buber, un permanente encuentro.

El encuentro viene cargado con una fuerza transformadora a la que Gonzales Rey califica como "comunicación desarrolladora" por su profundo sentido personal.²⁰ El encuentro es una forma de actuar, de crear, de descubrir, y da sentido a lo que se veía como simple coexistencia, pues "...entra en el mundo de las cosas para prolongar allí su acción al infinito".²¹

La fuerza relacional del inter-diálogo de forma intrínseca activa capacidades que de otro modo no podrían haberse experimentado. Y dado que el ser dialógico no persigue invadir, manipular o imponer consignas, según Freire "... el diálogo es el encuentro amoroso de los hombres que, mediatizados por el mundo, lo 'pronuncian' esto es, lo transforman, y transformándolo lo humanizan, para la humanización de todos."²²

4. Diálogo e interculturalidad

El diálogo, etimológicamente como posibilidad de hablar con Otro (gr), o como el acercamiento de dos logos (lat) podría considerarse como uno de los rasgos fundamentales de la igualdad entre los seres humanos, sin embargo, este es más bien por esencia el espacio en el que las diversidades se hacen patentes y es desde ellas que se articulan los recursos simbólicos que darán la posibilidad del relacionamiento entre sus interactuantes.

Grimson, al descartar la conceptualización de la comunicación como transmisión de información y más bien verla como el poner en común o hacer público, y desde el mundo contemporáneo, se pregunta si realmente podemos estar seguros de que cuando algo se hace público se está poniendo en común. Y responde que esto podría ser lo mismo "... siempre y cuando hagamos como si no hubiera códigos comunicativos heterogéneos, es decir, si hacemos abstracción de la interculturalidad".²³

Resulta necesario, y no solo inevitable, asumir que para que un mensaje pueda ser apropiado por un interlocutor no solo este tenga que tener una motivación para entrar voluntariamente en una relación simbólica cooperativa, sino que los mismos recursos simbólicos del intercambio tengan que ser equivalentes o por lo menos encontrar bases comunes de entendimiento para poder encaminar la puesta en común. Bajo esta situación, incluso podría pensarse si es viable asumir que el diálogo como tal es una condición solo sujeta a la voluntad del entendimiento, o es que este se encuentra mediado por múltiples factores y no solo por las diferencias lingüísticas o pragmáticas sino también por asimetrías, tensiones y potencialidad de conflicto, que son más bien condiciones que hacen del diálogo una aspiración, un espacio complejo y de alcance altamente transitorio.

Grimson recupera su razonamiento y dice: "... la diferencia entre hacer público y poner en común puede traducirse en dos posibilidades conceptualmente extremas de la comunicación: el contacto y la comprensión... (ya que)²⁴ vivimos en un mundo intercultural y la comunicación tiene que ser pensada a partir de la coexistencia de

multiplicidad de códigos comunicativos, a partir de la heterogeneidad de las estructuras de significación.”²⁵ Y complementa: “... en un mundo intercultural, la comunicación reclama ser pensada como intersección entre universos simbólicos diferentes, y esto último por razones generacionales, étnicas, nacionales, de género, de clase. A veces, estas intersecciones variables se acercan a la situación de puro contacto con muy poca comprensión (...). Si la comunicación es una intersección entre dos o más universos simbólicos que implica más que contacto y menos que comprensión total, entonces la multiplicación de los contactos es una base sólida que genera incertidumbres (...). Allí encontramos una tensión: en el mundo intercultural hacer público, publicar, implica solo parcialmente poner en común. Si lo público es constitutivamente heterogéneo, si la comunidad es diversa, sólo puede ponerse en común de manera contingente.”²⁶

Si toda comunicación humana implica asumir paralelamente la incertidumbre, poner en común no supone el necesario alcance de una conciencia común plena y permanente, ya que si bien puede darse una fuerte voluntad por la construcción de un espacio de comprensión o entendimiento, las personas se aproximan para explorarse en intereses parciales y en una duración transitoria.

5. Comunicación intercultural desde la alteridad

Rodrigo Alsina señala: “El encuentro de las culturas no es forzosamente intercultural. Un fenómeno cultural no se debe a que las culturas se encuentran, puede haber solo agresión o eliminación de uno por el otro. El encuentro de las culturas se convierte en un fenómeno cultural si, de alguna manera, existe aceptación y proyecto común”.²⁷ Es decir, para que haya una relación intercultural es imprescindible un cierto grado de comunicación, alentada por aquella voluntad dinamizadora –inter– surgida de ambas partes. En este sentido, solo puede existir una sociedad pluricultural (por origen étnico, género, edad, condición social, o capacidades físicas, etc.) si es posible la comunicación, o sea que las culturas en relación busquen un hacer común más que el solo contacto.

La fortaleza y unidad de sociedades pluriétnicas y pluriculturales dirigidas a forjar formas de ciudadanía desde la alteridad pasa por el reconocimiento y necesidad de interacción con las concepciones simbólicas de los Otros. Y esto porque “... una cultura está llena de significados, no hay nada que el individuo haga o piense que no tenga un significado. Este significado está determinado por la cultura y forma parte de un todo coherente, de un sistema (...) cuando se enfrentan dos o más culturas, se están enfrentando dos sistemas de códigos distintos”.²⁸

Lo intercultural, ha dicho Albó²⁹, se refiere al mundo de las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural. Este carácter, desde una comunicación intercultural, agrega retos y exigencias como el de dejar de ver la incomunicación como una barrera para más bien profundizar en la comprensión del vínculo entre los recursos simbólicos y las condiciones sociohistóricas que generan silencios estructurales y que no tienen que ver con asumir la diversidad sino que exigen develar las condiciones de desigualdad y de desequilibrio.

Ya que como indica Miquel Rodrigo Alsina, “El diálogo intercultural debe realizarse dentro de la mayor igualdad que sea posible. Esto no significa ignorar la existencia de posiciones de poder distintas entre los interlocutores. Se trata de reconocerlas e intentar reequilibrarlas en lo posible. Ténganse en cuenta que ni el paternalismo ni el victimismo son actitudes adecuadas para el inicio de una comunicación intercultural eficaz.”³⁰

Retos en el camino

La condición de la diversidad, en todos sus sentidos, es cualidad y potencialidad humana desde la cual estamos llamados a plantear y establecer relaciones de convivencia duradera. La comunicación e información ocupan un papel esencial en el manejo y construcción de aquellos ambientes donde la diversidad no sea una barrera o un obstáculo sino la oportunidad para una comprensión valorativa de los sujetos en su diversidad. Una actitud dirigida a enriquecer, e incorporar los valores

de una ética de la diversidad y alteridad son piezas capaces de permitir la profundización de las mismas relaciones democráticas en nuestras sociedades.

La misma sociedad en su conjunto, al adquirir una sensibilidad particular ante la diversidad y diversidades, se potenciará como estado, además que posibilitará el alcance de oportunidades de equilibrio para todos sus ciudadanos. La visibilidad equitativa de todos y cada uno de los actores generará a su vez las condiciones para su participación activa y contributiva hasta hacer de la democracia una responsabilidad de todos.

En nuestro continente y en cada una de nuestros estados, un rasgo de su potencialidad y de forma efectiva la representa, por ejemplo, la presencia de pueblos indígenas u originarios los que hoy articulados como movimientos sociales pugnan por relaciones de un mayor equilibrio y justicia para su propio desarrollo. Este es uno de los rostros para una comunicación efectivamente plural capaz de plantear posturas más allá del espacio de la llamada tolerancia de algunos enfoques de comunicación intercultural y más bien ingresar a que desde su propia expresión se puedan vencer condiciones que han reproducido sucesivamente y a influencia de distintos grupos de poder formas de dominación, exclusión y segregación socioeconómica, política y cultural. Por tanto, este tipo de presencia que se reproduce y va en aumento desde la década de los noventa, no persigue sólo una lucha política de fines económicos o sociales, sino también plantea serias luchas culturales y de carácter simbólico dentro del escenario democrático. El estar en tono con una ética de la alteridad hace que estas voces y rostros tengan que ser reconocidos y hasta potenciados lejos de figuras de asimilación cartesiana.

Como indican María Teresa Zegada y otros, la misma "... exacerbación del discurso racista no puede analizarse al margen de las relaciones sociales estructurales económicas y de poder, que se articulan a categorías y a la construcción de imaginarios sociales."³¹ De esta manera, el racismo es una construcción social e histórica subjetiva muy distinta a apreciaciones de corrientes del racismo biológico.

El miedo al otro, sobre todo como lugar común en el discurso de las élites es amplificado por los medios masivos de difusión sin considerar que ellos por su carácter tienen responsabilidad en cuanto a cohesión

social. El fomento al racismo, la xenofobia y la discriminación, el uso de estereotipos, la producción de alarma social y el énfasis en la conflictividad no favorecen al diálogo o la convivencia en interculturalidad. El migrante es uno de los rostros más cercenados de su propia voz, y sobre este más bien se tiende a estigmatizar su presencia haciéndolo ver como el otro antagónico, enemigo, o que con su presencia atenta la propia seguridad. El lenguaje tiene, como indica Van Dijk, una incidencia muy importante en la reproducción de fenómenos racistas, aun en los casos en que se lo usa indirectamente, para velar prejuicios raciales y étnicos latentes.³² La crisis y reconfiguración política no ha estado alimentada, según señalan María Teresa Zegada y otros, solamente por elementos estructurales y propiamente políticos, sino también han entrado en juego componentes racistas que han penetrado en el tejido social (...) devastando los lazos de solidaridad y comunicación.³³

Más allá del ejercicio de una ética sujeta a los clásicos derechos individuales, una comunicación intercultural puede y debe ir acorde al avance de los derechos colectivos y la misma ciudadanía donde el contacto con lo diferente parta primero de la conciencia del carácter plural de la propia cultura; la voluntad por el hacer común comprendiendo al Otro –alteridad dialógica–; la apertura y reconocimiento recíproco, el respeto a la diversidad, su discurso y mecanismos simbólicos; y la acción recíproca por la superación de todo prejuicio. Ya que como indica Medina "... la interculturalidad tiene que ver con pensamiento, con universos simbólicos; no con buenos sentimientos y actitudes educadas hacia los (otros) ... que se rehúsan épicamente a aceptar el pensamiento del 'otro' y, por ello, prefieren focalizar la relación 'intercultural' en términos personales: de urbanidad, buenos modales, convivencia civilizada."³⁴ Así, el diálogo entre culturas desde una nueva ética de la alteridad dialógica tiene que ver con nociones de justicia que hagan también efectivas las capacidades de expresión, inclusión, acceso y construcción simbólica equitativa de las *otredades* a las que se teme y discrimina precisamente porque no se las quiere conocer.

Para terminar, una nueva invocación al espíritu de Antonio Machado y su fe en el otro cuando hace referencia a la incurable *otredad* que padecemos todos, hecho superable de acuerdo a él desde la esperanza

que pone la poética crítica: “En el fondo, todo pasa por el otro, pues sin el diálogo con el tú no nace el verdadero yo, ni surge el nosotros que crea el espacio de convivencia y de la comunicación”, el otro hace surgir en nosotros la ética, ha dicho Leonardo Boff.³⁵

Notas

* Ponencia presentada en el XXX Encuentro Nacional de Facultades de Comunicación de la Asociación Peruana de Facultades de Comunicación Social, celebrado en Chiclayo-Perú en septiembre de 2009.

- 1 http://www.abelmartin.com/critica/m_rodriguez.html
- 2 PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Fondo Cultura Económica. México. 1998, p. 10.
- 3 GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa Editorial. Argentina. 2004, p. 26.
- 4 BELTRÁN SALMÓN, Luis Ramiro. Un adiós a Aristóteles. La comunicación horizontal. (1979). *Punto Cero*. Revista de Comunicación. Año 12. N° 15, 2007, p. 85.
- 5 FREIRE, Paulo. *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Siglo XXI Editores. México. 10. ed. 1981, pp. 74-75, 78-79, y 85.
- 6 WHITE, Robert. *Comunicar comunidad. Aportes para una ética de la comunicación pública*. La Crujía Ediciones. Buenos Aires, Argentina. 2007, pp. 12-22.
- 7 PASQUALI, Antonio. *Comprender la comunicación*. Caracas, Venezuela. ed. 1985, p. 44.
- 8 Op. cit., p. 44.
- 9 CASTELLO, Santiago. *Sí mismo como otro. Hacia la recuperación del sujeto. La hermenéutica en Paul Ricoeur*. Universidad Católica de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2002.
- 10 FEINMANN, José Pablo. *La filosofía y el barro de la historia*. Ed. Planeta. Buenos Aires. 2008, 812 pp.

- 11 RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores. México. (primera edición en español 1996). Tercera edición 2006, 412 pp.
- 12 CERBINO, Mauro. *El papel de los medios de comunicación en la interculturalidad*. www.flacso.org.ec/docs/mc_elpapelmedios.pdf
- 13 Op. cit., p. 3.
- 14 THEODISIADIS, Francisco. *Alteridad ¿La (des) construcción del otro?* Editorial Magisterio. Bogotá Colombia. 1996, p. 9, 134.
- 15 ISRAEL GARZÓN, Estrella. *Comunicación y periodismo en una sociedad global. Comunicar la diferencia*. Ed. Trillas. México D.F, México.
- 16 BEGUÉ, Marie-France. Paul Ricoeur: *La poética del sí-mismo*. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2003, p. 236.
- 17 BUBER, Martín. *Yo y tú*. Buenos Aires, Argentina, 1994, p. 16.
- 18 BUBER, Martín. *Yo y tú*. Buenos Aires, Argentina, 1994, p. 11.
- 19 BUBER, p. 13.
- 20 GONZÁLEZ REY, Fernando. *Comunicación, personalidad y desarrollo*. La Habana, Cuba, 1995, p. 6.
- 21 BUBER, p. 15.
- 22 Ibid (8), p. 46.
- 23 GRIMSOM, Alejandro. Debates acerca de la interculturalidad y la comunicación. Revista electrónica *Diálogos*. Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación, p. 1.
- 24 Agregado del autor de este artículo.
- 25 Ibid (10), p. 1
- 26 Ibid. (10), p. 2.
- 27 ALSINA, R. Miquel. *Comunicación intercultural*. Anthropos Editorial. Barcelona, España. 1990, 270 p.
- 28 MOYA, Ruth. MOYA, Alba. *Derivas de la interculturalidad. Procesos y desafíos en América Latina*. CAFOLIS. Ecuador, 2004, p. 166.
- 29 ALBÓ, Xavier. *Iguales aunque diferentes*. CIPCA. Cuadernos de Investigación. N° 52. La Paz, Bolivia, 2000, 134 p.
- 30 RODRIGO ALSINA, Miquel. *Comunicación intercultural*. Anthropos Editorial. 1999, p. 81.

- 31 ZEGADA, María Teresa. *Racismo en Bolivia: discursos y contra discursos. Estudios y Ensayos*. Centro Cuarto Intermedio. La Paz. Noviembre de 2008.
- 32 Op. cit., p. 20.
- 33 Op. cit., p. 31.
- 34 MEDINA, Javier. *Diálogo de sordos. Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*. CEBIAE. Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas. La Paz, Bolivia. 2000. p. 15.
- 35 BOFF, Leonardo. *El otro es todo*.

Correo electrónico: jla2863@yahoo.com