

Estudios sobre las Culturas Contemporáneas

Universidad de Colima

pcultura@cgic.ucol.mx

ISSN (Versión impresa): 1405-2210

MÉXICO

2006

Marta Rizo García / Vivian Romeu Aldaya

HACIA UNA PROPUESTA TEÓRICA PARA EL ANÁLISIS DE LAS FRONTERAS  
SIMBÓLICAS EN SITUACIONES DE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

*Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, diciembre, año/vol. XII, número 024

Universidad de Colima

Colima, México

pp. 35-54

---

## HACIA UNA PROPUESTA TEÓRICA para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural

Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya

---

### Resumen

Se presenta una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural; dicho concepto no es tanto como un límite territorial entre estados, sino una herramienta teórico-metodológica para poder entender cómo se construye el sentido de lo propio y lo ajeno, del «nosotros» y de los «otros». Se vinculan teóricamente los conceptos de frontera, frente cultural, hegemonía, *habitus* y comunicación intercultural con el objetivo de proponer a la «frontera interna» como elemento a tener en cuenta cuando se habla de resistencias.

Palabras clave: Frontera simbólica, Comunicación intercultural, Identidades

### Abstract

#### Analysis of Symbolic Frontiers in Intercultural Communication Situations

A theoretical proposal for the analysis of symbolic frontiers in situation of intercultural communication; this concept is not as a territorial limit between states, but a theoretical-methodological tool to be able to understand how the sense of own is constructed by constituting «ours» and «theirs». This article links the following concepts together: border, cultural front, hegemony, *habitus* and intercultural communication to be able to propose the internal border concept as an element to consider when speaking about resistance.

Keywords: Symbolic Frontier, Intercultural Communication, Identities

**Marta Rizo García.** Española. Licenciada, Maestra y Doctora en Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura y del Centro de Estudios sobre la Ciudad de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Investigadora Nacional Nivel I, del SNI. Entre sus líneas de investigación están: comunicología y teoría de la comunicación; ciudad, identidad y comunicación; [mrizog@yahoo.com](mailto:mrizog@yahoo.com)

**Vivian Romeu Aldaya.** Cubana. Licenciada en Historia y Filosofía por la Universidad de la Habana. Maestra en Estudios Humanísticos por el ITESM. Profesora-investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Sus líneas de investigación son: semiótica y cultura; comunicación intercultural; género, publicidad y discurso; medios, interculturalidad, teoría de recepción; y arte y comunicación; [mynameisariel@hotmail.com](mailto:mynameisariel@hotmail.com)

---

# HACIA UNA PROPUESTA TEÓRICA

para el análisis de las  
fronteras simbólicas  
en situaciones de  
comunicación intercultural

Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya

---

Como concepto utópico, la interculturalidad delinea abiertamente una postura híbrida y equitativamente mezclada; se trata a todas luces de una tarea por hacer, de una tarea constante y necesariamente inconclusa, que plantea la necesidad de buscar caminos para la integración, la armonía y el desarrollo humanos.

El ser intercultural se corresponde fundamentalmente no con la ejecución concreta y particular de estrategias o acciones encaminadas a tal fin, sino con el acto mismo de pensar y actuar conforme a un pensamiento intercultural. Hablar por tanto de hacer y saberes interculturales nos coloca a todos en el justo medio de los ámbitos de tensión entre lo ideal y lo real, entre el fin perseguido y la realidad que lo produce y lo acoge. Su falta de concreción no comporta necesariamente inoperancia, sino más bien la clara convicción de que se trata de un camino en constante construcción, cuyo recorrido es en la misma medida fruto de un pensar y de un hacer intercultural.

En este sentido, la interculturalidad pasa de manera indefectible por la comunicación o, para ser más exactos, es comunicación intercultural. La comunicación, comprendida como interacción, es vínculo entre sujetos, es relación antes que cualquier otra cosa. Y por ello, la interculturalidad no puede ser más que comunicación intercultural y apuesta, como ya hemos dicho, tanto a la competencia como a la cooperación y a la disposición que nos permitan compartir saberes y acciones; poner en común o

en contacto la urdimbre de significados que dan sentido a la vida cotidiana, a sus prácticas y a sus representaciones simbólicas.

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

Pero partir de esta reciprocidad plantea un problema irresoluble hasta el momento, el problema del poder y de las hegemonías, el problema de las contaminaciones y/o resistencias, el problema de las diferencias culturales y el problema también, englobado de alguna manera en todos los anteriores, del concepto de frontera, visto éste tanto como zona difusa de constantes interpenetraciones que puede ser como desde su capacidad limítrofe, articularia o no, pero confinada al fin y al cabo a un perímetro que divide, segmenta, distingue y separa identidades, grupos, representaciones, significados y culturas.

De ahí que podamos partir de la vinculación tan estrecha que existe entre frontera y ruptura, ambos conceptos tomados en su doble condición dialéctica de límite y cambio; es decir, tanto la ruptura como la frontera permiten pensar a la comunicación intercultural como un proceso no exento de tensiones, o sea, como un proceso conflictivo en el que se impone la necesidad de ajuste, de acomodo, de negociación de los significados implicados para poder vencer los obstáculos de la ineficiencia comunicativa.

El concepto de frontera se propone, entonces, como punto de partida para indagar tanto en los ámbitos como en los elementos que pueden constituir el núcleo de conflictividad y/o integración en la comunicación intercultural. Da cuenta de lo anterior la definición de dos categorías conceptuales de frontera: la frontera como límite o demarcación, que obstaculiza la comunicación en tanto constituye la zona de resistencia donde lo irrenunciable se defiende; y la frontera como zona de ruptura, rendición y negociación de las identidades sociales y culturales, o sea, como espacio físico y mental contaminado, híbrido, permeable y “dispuesto” a la integración.

De ahí que llamemos identidades fronterizas a aquellos elementos o espacios dentro de una identidad social y cultural acotada que permita dar cuenta, por una parte, de los “límites” que desde la propia identidad obstaculizan o impiden “compartir” los significados de vida de los sujetos, debido justamente a que constituyen el grado de identidad irrenunciable que rescata, defiende y/o compite por la diferenciación como ma-

nifestación de la existencia real y sustancial de la distinción y la pertenencia; y por la otra, del lugar común de las transiciones, las rendiciones y las articulaciones que facilitan la negociación de los valores y significados de vida.

Por todo lo anterior, el concepto de frontera será abordado más hacia los límites simbólicos contenidos en las representaciones de los sujetos y grupos sociales, que hacia las barreras físicas que los separan y diferencian. Junto con la frontera, se consideran básicos otros conceptos, a saber, los frentes culturales, la hegemonía, la cultura y la comunicación intercultural. El concepto de frontera nos sirve como herramienta teórico-metodológica para poder entender cómo se construye el sentido de lo propio y lo ajeno, del “nosotros” y de los “otros”. Por ello, este trabajo pretende vincular conceptual y teóricamente los conceptos citados con el objetivo de proponer el concepto de frontera interna, junto con el de identidades fronterizas, como elemento a tener en cuenta cuando se habla de resistencias y ámbitos articularios en la comunicación intercultural.

### **Aproximaciones** *al concepto de frontera*

La frontera se concibe como un límite mental o imaginario más que real o físico, debido al ordenamiento y/o reordenamiento al que somete a las dimensiones de la vida: el tiempo y el espacio, los comportamientos y las acciones, los deseos, las aspiraciones y las frustraciones.

La mayoría de estudios acerca de la frontera se insertan en disciplinas como la economía, la demografía, la geografía y la política. Sin negar la importancia y pertinencia de este tipo de estudios, consideramos que carecemos de trabajos que pongan énfasis en el mundo de lo subjetivo, el mundo de las representaciones, los universos simbólicos y sentidos de la vida. Sin conocimiento acerca de este otro mundo, menos tangible y más difícil de apreciar a primera vista, no podremos comprender cómo es que se construyen las relaciones de negociación y/o disputa entre los mundos del *nosotros* y de los *otros* (véase el Cuadro I en la página siguiente).

El concepto de frontera, por todo lo anterior y a pesar de su definición limítrofe, es movable, permeable. De ahí que lo que denominamos identidades fronterizas pueda dar cuenta de procesos constantemente producidos y re-producidos, significados y re-significados, en tanto productos de las relaciones con los otros. Las identidades fronterizas se insertan en estructuras sociales dinámicas, que sin embargo, no excluyen la existencia de anclajes objetivos e intersubjetivos que hagan que se desplacen más o menos en función de su pertenencia al campo de lo simbólico.

**Cuadro I**  
**Diferencias entre las fronteras simbólicas y las fronteras físicas**

<b>Fronteras internas o simbólicas</b>	<b>Fronteras físicas</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• De carácter mental</li> <li>• Subjetivas</li> <li>• Intangibles</li> <li>• Difícilmente objetivables</li> <li>• Indefinibles (límites difusos)</li> <li>• Condicionadas por los capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos</li> <li>• Permeables, desplazables</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• De carácter físico</li> <li>• Objetivas</li> <li>• Tangibles</li> <li>• Fácilmente objetivables</li> <li>• Definibles (límites definidos)</li> <li>• Ligadas a la dimensión del espacio y el tiempo histórico concreto donde se observa</li> <li>• Vinculadas al orden jurídico, y en ese sentido inamovibles</li> </ul>

Fuente: elaboración propia

En segundo lugar, concebimos a la frontera en su doble condición de frente cultural (González, 1987) y territorio del *habitus* (Bourdieu, 1980; 1990; 1999); de ahí que hablemos de un concepto de frontera interna. La primera categoría (frentes culturales) sirve como herramienta metodológica y teórica para ayudarnos a pensar y a explicar empíricamente los modos históricos, estructurales y cotidianos en los que se construye una urdimbre de relaciones de hegemonía en una sociedad determinada; la segunda, el *habitus*, permite dar cuenta no de los espacios de lucha y batalla propios de la subalternidad, sino de las formas de interiorización o incorporación de disposiciones para la acción, que en este trabajo son entendidas a partir de las prácticas de reproducción de las relaciones hegemónicas.

La tercera acotación del concepto de frontera viene dada por la dimensión de lucha y de sentido entre dos tiempos. Aquí los conceptos de identidad, el “nosotros” y el “ellos” permiten actualizarse con el concepto de lucha o frente cultural tanto desde el freno del *habitus* o los *clivajes*, como desde el concepto de praxis social, entendido como dinámica, proceso, quehacer cotidiano, articulación de un tiempo/lugar y otro. Por ello, las fronteras, como espacios sociales altamente complejos y cruzados por múltiples vectores, nos dan un pretexto sin par para poder entender cómo se construye el sentido de lo propio y lo ajeno; del “nosotros” y de los “otros”.

Estos sentidos son los que se traman en la vida cotidiana y en la vida pública de maneras diferenciales, e implican a su vez definiciones discursivas, visuales, ambientales, conductuales, igualmente diversas que tienen una trayectoria accidentada y marcada por diferentes luchas simbólicas entre agentes (individuales o colectivos) que desde posiciones diferentes “compiten” y se “anclan” por la definición de las identidades, de los valores y de las necesidades, único territorio simbólico donde se puede “unir” lo diverso y soldar precariamente lo disjunto.

A tono con lo anterior, pretendemos ofrecer mediante esta propuesta una vía para explicar y esclarecer cómo funcionan los límites fronterizos que construyen las identidades en tanto *clivajes* que impiden la relación con el otro, así como la manera en que los procesos de ruptura y transición de los mismos tienen lugar para construir una identidad mucho más permeable y contaminada.

**Fronteras internas**  
*e identidades fronterizas*

El concepto de *clivajes* lo tomamos de los trabajos que en este sentido han desarrollado Briones y Siffredi (1989), quienes consideran a la clase, la raza, la etnia, la religión, el sexo, la edad y demás factores estructurales y estructurantes de la identidad, como construcciones sociales que se articulan a partir de una dinámica de agregación y desagregación. Dichas construcciones son manejadas por las autoras como condiciones de materialidad, es decir, objetivas, tangibles, que pueden palpase nítidamente como elementos ejes de las identidades, conformando a partir de ellas el universo de sentido donde se posicionan los territorios de yo, del nosotros y de lo ajeno. Obviamente, son estos mismos anclajes (*clivajes*) los factores que constituyen la experiencia de vida del sujeto y desde los cuales éste proyecta o irradia su ser para sí mismo, pero sobre todo para dar sentido y valor a la relación existente para con los otros, *sus otros* y el mundo que le rodea. Esta consideración se relaciona, precisamente, con el concepto de *habitus*. El *habitus*, comprendido como la cultura incorporada, hecha cuerpo, es así pues el lugar desde donde el sujeto actúa, se comporta y se relaciona con los suyos y con los *otros*.

El sentido y el valor, por tanto, no permanecen operantes exclusivamente para entablar e instituir relaciones de pertenencia e identidad, sino para establecer los límites en que la identidad ES, y en consecuencia, para delinear, delimitar y normar los acercamientos y vínculos con lo diferente. Partimos así de la necesidad de situar el foco de interés en los ámbitos en los que este “alto” o “detención” tiene lugar, ya que consideramos que buscar un grado de vida compartido, antes de preocuparse por los contenidos compartidos, precisa disolver los límites –o al menos reducir su grosor– entre los sujetos o grupos distintos que se disponen a compartir. Sabemos, no obstante, que ningún límite puede invocarse en términos de una identidad inamovible, y esto nos permite pensar en la acción intercultural, tal y como la expresamos al inicio de este trabajo: es decir, la acción intercultural como acción enfocada en la utopía, pero no en la imposibilidad de la construcción del trayecto hacia ella. O sea, hablar de interculturalidad implica necesariamente remitirnos a su carácter pragmático, a su presupuesto interactivo, dialógico y necesariamente dialéctico. Esto es lo que le da su estatuto de acción. De ahí que una acción intercultural esté encaminada hacia una serie de posturas y/o comportamientos donde los “hablantes” estén presentes en y con su diferencia, pero sobre todo en y con la posibilidad y habilidad para “compartir”.

Al respecto, Lotman (1994:118) señala:

el impulso para la interacción no resulta del parecido o del acercamiento (estadial, de sujeto y motivos, genéricos, etc.), sino de la diferencia.

Es decir, la diferencia como motor de la interacción en tanto búsqueda de lo ajeno y como herramienta fundamental del desarrollo cultural (Zhirmunski, citado en Lotman, 1994:118), lo que nos lleva a considerar a la acción intercultural como una acción de competencia comunicativa.

A partir de lo anterior, trabajar con la categoría de límite presente en las identidades fronterizas, es decir, con aquello que definitivamente y significativamente plantea la tensión entre lo que somos y pensamos que somos diferencialmente, y lo que impide desde esta distinción la interrelación con el otro, resulta de vital importancia para este trabajo.

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

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

Es decir, partir de lo subalterno nos permite indagar también en los valores simbólicos que, constituidos desde la hegemonía, forman parte precisamente de la subalternidad, en tanto ésta se define como el *otro* en la cultura dominante. Tal y como lo plantea Lotman (citado en Lozano, 1995), toda cultura crea su propio sistema de “marginales”, de desechados, aquellos que no se inscriben en su interior, de ahí que el *otro*, lo subalterno, no sólo constituya lo que se “excluye” en tanto no forma parte de la descripción sistemática del “mundo habitual”, o sea, del sistema hegemónico, sino su necesario *partenaire*.

Indudablemente, este *otro* no sólo está presente siempre en cualquier realidad cultural, sino que se concibe justamente dentro y a partir de ella, como otro mundo, otro sistema. Es esta relación “irruptora” del *otro*, en tanto actividad necesaria y esencial de la cultura, lo que permite su movilidad. Por ello, los sujetos se asumen simbólicamente desde los lugares que ocupan, desde sus coordenadas de vida, que no son otras que las que se inscriben en la praxis social que habitan. El debate se sitúa, aquí, en el carácter dinámico o inamovible de dicha praxis y por tanto, de la identidad. En términos de Bourdieu (1992), el *habitus*, si bien determina cierta forma de estar y actuar en el mundo, es también susceptible de ser modificado en parte, y por lo tanto, es flexible hasta un cierto punto.

En este sentido no consideramos pertinente sumarnos a las posturas de algunos autores radicales que ven en las lógicas de consumo y circulación el sustituto total y real de la lógica económica. Creemos que la lógica de la producción no puede ser desplazada del todo del ámbito descriptivo y explicativo tanto de las identidades como de las dinámicas de acción que comportan. De ahí que práctica e identidad aparezcan estrechamente unidas, inexplicables la una sin la otra.

Cuando hay que enfocar el ojo en la responsabilidad social, en la construcción, a partir de la acción cívica y de la acción individual y/o colectiva, ciudadana, de una sociedad más justa y armónica, la relación del discurso subalterno con el discurso hegemónico muestra una doble cara: la cara impositiva desde la que la hegemonía teje las redes de poder para generar consenso y pasividad social y, nuevamente con Gramsci (2001), la cara de la connivencia y la reproducción precisamente de las estructuras y dinámicas sociales desde las que el poder se entroniza. Por ello, lo subalterno aparece cuando se localiza la historia y la cultura, las apropiaciones simbólicas de los sujetos, sus prácticas de vida, su proyección hacia el otro y su definición de sí mismo. No se trata solamente de explicar lo subalterno en función de descubrir y/o justificar sus sentidos y valores de vida, sino de explicitar el vínculo que poseen las identidades fronterizas, tanto desde el punto de vista hegemónico como subalterno, con las prácticas sociales y culturales donde actúan y perviven, y a su vez con las redes de poder desde las que se constituyen los escenarios de lucha y/o disfrute, así como las identidades mismas. El concepto de frentes culturales, entonces, resulta de imperiosa necesidad.

### **Los “Frentes culturales”**

*como categoría para pensar las identidades fronterizas*

El término polisémico de “Frentes” se utiliza, según Jorge A. González (1987) –impulsor de esta propuesta en México– con un doble sentido: en primer lugar, como zonas fronterizas entre culturas de clases y grupos socialmente diferentes; y en segundo término, como lugar de batalla, arena de luchas culturales entre contendientes con recursos y contingentes desnivelados.

González considera que los frentes describen haces de relaciones no necesariamente especializadas en las que desde el punto de vista de la construcción cotidiana de los sentidos de la vida y el mundo, se elaboran las formas de lo evidente –la doxa o discurso social de primer orden, dado por descontado, indiscutible–, lo necesario, los valores y las identidades plurales.

No obstante, creemos que estos sentidos de la vida, como ya hemos señalado, están condicionados por las relaciones de poder asimétricas y de conflictividad que parten del legado gramsciano y de los Estudios Culturales, fuentes que el propio González reconoce. Como bien dice este autor: “los efectos de sentido se dan desde el lugar que los interlocutores ocupan en la trama de las relaciones de fuerza que se circunscriben en relación con el dominio de un campo ideológico preciso” (González, 1987:40) (e histórico también), por lo que la posición de un individuo en el entramado de la estructura social, así como las relaciones sociales y las apropiaciones simbólicas que genera y mantiene con los demás, influyen en la interpretación y el sentido tanto de los significados resultantes de la comunicación como de los procesos de comunicación mismos. En este sentido, la comunicación intercultural se ve determinada por la posición de los individuos que participan en la interacción.

En tanto zonas fronterizas, la perspectiva de los frentes culturales nos deja observar zonas simbólicas y prácticas sociales que por efecto de múltiples operaciones (económicas, políticas y especialmente, culturales) se han convertido con el tiempo en obvias, comunes y compartibles entre agentes socialmente muy distintos. Y aunque esta perspectiva nos hace poner el acento contrario a las interpretaciones de la cultura como creación exclusiva de distinciones, nuestra propuesta intenta dar cuenta de ellas en tanto conforman “bisagras” que más allá de la identidad, e incluso más acá de las identidades fronterizas, articulan espacios y ámbitos de integración que aunque son muchas veces vinculados sobre la base de una relación social compleja entre el consenso y la autoridad, dan cuenta no sólo de la operatividad consensuada del mecanismo hegemóni-

co, sino de los elementos comunes sobre los que necesariamente se funda. En este sentido, retomamos las últimas reflexiones de Jorge A. González acerca de los Frentes culturales. El autor los define como:

fronteras culturales, determinadas por las posiciones objetivas de los agentes sociales. Estas fronteras deben ser consideradas como límites de alta porosidad, contruidos en términos que expresan y representan los intereses y las estrategias de varias formaciones y entidades colectivas – naciones, clases, grupos y regiones (González, 2001:19).

Estudiar y entender a la hegemonía sólo a partir de las diferencias no sólo constituye un error conceptual, sino también metodológico que impediría entre otras cosas, describir esas zonas de entrecruzamientos e interpenetraciones, así como los modos y procesos que han hecho posible estos fenómenos. Pretendemos, por tanto, no reducir el análisis a la dimensión de la diferencia, sino que, yendo más allá, se hace necesario identificar las zonas porosas, zonas en las que las diferencias y semejanzas se entremezclan o al menos no se hacen visibles de forma tan explícita. Es en estas “zonas porosas” donde los sujetos interactúan con iguales y diferentes. Y es aquí, también, donde la comunicación intercultural se pone de manifiesto de forma menos directa pero igualmente importante para la construcción de las identidades propias y ajenas. Siguiendo la propuesta de Jorge A. González (2001), cualquier aproximación a los frentes culturales requiere de una mirada estructural, que no pierda de vista las condiciones objetivas en las que se sitúan los sujetos; histórica, que recupere la construcción misma de relaciones de hegemonía en el tiempo; situacional, que se centre en situaciones concretas y correctamente delimitadas en el tiempo y en el espacio; y simbólica, en tanto las aproximaciones a los sujetos en interacción requieren de una mirada enfocada a las significaciones, imaginarios y representaciones que se construyen dichos sujetos.

De esta manera, el concepto de identidades fronterizas como elementos de conflicto u obstáculo para la comunicación intercultural, permitirá descifrar y explicar también aquellos elementos o ámbitos de entrecruzamiento, mismas que pueden ser entendidos como identidades articuladoras ya que perviven dada una identidad social y cultural acotada como acciones y lugares simbólicos de negociación e intercambio.

Lo anterior resulta de especial importancia si se tiene en cuenta que la categoría de frentes culturales nos obliga a hacer observables también las múltiples escaramuzas y combates propiamente simbólicos que se han tenido que librar entre contingentes desiguales en cuanto a poder y recursos, para ser capaces de componer y recomponer los sentidos comparti-

dos de lo “necesario” para vivir, de lo que “vale” en la vida y del “quiénes somos” en este mundo.

### **La cultura**

#### *como concepto aglutinador*

Las cuestiones abordadas en el apartado anterior parten, en primera instancia, del concepto de cultura, como ámbito primario y objetivante. En términos estructurales, son tres las definiciones que citamos; la primera corresponde a la definición dada por Jorge A. González (1987) que concibe a la cultura como el principio organizador de la experiencia humana, es decir, el lugar en el que los individuos y grupos se posicionan, se reconocen, se definen y se relacionan; la segunda, viene dada por los postulados de los Estudios Culturales, cuyos referentes permiten entender la cultura como un terreno efectivo donde se construye la hegemonía, y en la cual diversas corrientes ideológicas recrean distintos puntos de articulación, es decir, la cultura se instaaura en las formas en las que las relaciones históricas de dominación inciden de forma articulada en la concepción de las identidades de los sujetos y grupos sociales involucrados; y la tercera recrea a la cultura, a partir del concepto manejado por Comaroff (1992), como relación dialéctica entre estructura y práctica en las que se reproduce y transforma el carácter del orden social mismo.

Sendos enfoques nos ofrecen la dimensión cognitiva y comunicativa de la cultura, en la que situamos a la interculturalidad. No obstante, creemos pertinente apropiarnos también de otras concepciones diversas de cultura como las propuestas por Freud (1927;1974), Geertz (1987), González (1987), María Jesús Buxó i Rey (1990), García Castaño (1992), Bodlye (1994), Donald y Rattansi (1992), Triandis (1977) y Brislin (1981), con el objetivo de ofrecer un panorama más completo del concepto de cultura, así como de situar los límites y alcances conceptuales de este trabajo.

La idea de cultura que manejamos intenta dar cuenta de los mecanismos de estructuración del mundo, de los modelos que sirven para dar sentido a la realidad. Por ello no podemos soslayar el sentido constructivo de la misma, su carácter mental y comunicativo, su estatuto pragmático y dialéctico, y la dimensión de saber común que permite justamente el mínimo de interacción necesaria para poner en marcha la noción de territorio simbólico, que es el lugar no sólo de las construcciones de los sentidos intersubjetivos, sino el ámbito de apropiación, interpretación y reinterpretación de los mismos.

En consecuencia, y ante tal magnitud polifónica de los conceptos de cultura aquí anunciados, nos limitaremos a describir qué nos interesa tomar de cada uno de ellos y por qué. Comenzaremos con la definición de Bodlye (1994) que plantea que la cultura es algo que se transmite de generación en generación a través del aprendizaje; adquirir una cultura, por lo tanto, no significa nacer con ella, sino aprender los significados compartidos presentes en la misma, lo que permite del alguna manera pertenecer a ella y poseer una identidad. En este sentido, la cultura va estrechamente unida con el proceso de socialización primaria, que tiene lugar por medio de instituciones como la familia, la escuela y la religión, entre otras.

Lo que nos interesa de aquí es la idea de que la cultura se adquiere, se aprende y se comparte y en ese sentido, cuando se habla de identidad cultural no se hace referencia a algo fijo sin más, sino y sobre todas las cosas a lo que compartimos, sea estático o dinámico. Nuestra postura se aleja, por tanto, de las primeras concepciones de la identidad, que la entendían como algo estático, esencial, algo con lo que se nace y se muere, sin posibilidad de cambio alguno. Por ello, la idea de cultura de Bodlye no implica en ningún caso la anulación de las diferencias individuales, sino que apunta a lo que compartimos en tanto nos ayuda a comunicarnos entre sí y genera relaciones de pertenencia más allá de la identidad biológica o histórica con la que contemos. Lo interesante de esta definición es que incorpora el elemento comunicativo en la construcción de la cultura. La cultura, así entonces, necesita de la comunicación no sólo para transmitirse de generación a generación, sino que la propia existencia de la cultura, objetivada en prácticas sociales e interacciones, e incorporada en los sujetos, está mediada por procesos de comunicación.

No obstante, la identidad cultural es concebida por Triandis (1977) como el marco de referencia común que sirve de base para la comprensión del mundo y su funcionamiento, en tanto permite a partir de él interactuar con otras personas y elaborar expectativas y acontecimientos. Este marco de referencia se construye, por una parte a través de las dinámicas sociales y culturales que se articulan con el poder y la ideología, pero por otra, se da y forma parte de las prácticas de uso y las comunidades interpretativas, cuyos significados se pactan, como diría Giddens (1991). Esto nos lleva a prestar atención a la definición que da Brislin (1981) sobre cultura subjetiva que es semejante al de identidad cultural propuesto por Triandis, ya que este concepto nos permite evidenciar aquellas zonas articuladoras de las identidades fronterizas, en tanto la cultura subjetiva se define como la respuesta de la gente a la parte del medio ambiente hecha por el ser humano, o como la forma característica de un grupo de percibir su medio ambiente social. Obviamente, esta definición

tiene muchos puntos de contacto con el concepto de *habitus* de Bourdieu, tratado con anterioridad en este trabajo.

Si entendemos al *habitus* como una forma interiorizada que “dispone” al individuo a actuar de una u otra manera (Bourdieu, 1990) en función de una serie de incorporaciones simbólicas a lo largo de su experiencia de vida, el concepto de respuesta manejado por Triandis encaja conceptual y metodológicamente con el de *habitus* para formar ambos una visión más completa de lo que el propio Triandis define como cultura subjetiva.

Así, a pesar de que la cultura proporcione un marco de referencia desde dónde comprender el mundo y comprenderse como individuo y sujeto social perteneciente a un grupo, la respuesta de los individuos y grupos al medio ambiente construido por el hombre (que no son más que las propias relaciones que se producen entre ellos y las formas de comportamiento y acción que se desprenden de ella), está condicionada por ciertas mediaciones de los sentidos sociales, por las “disposiciones” de los individuos y los grupos a una acción determinada (Bourdieu, 1990).

Esto significa que si partimos de que los sentidos sociales se hallan constituidos en núcleos de mediación o interpretación diferenciales en cuanto a grupos, pero en menor medida en cuanto a individuos, debemos adaptar el concepto de cultura subjetiva al de cultura intersubjetiva, y dar cuenta así de aquellas acciones o conocimientos que funcionan como respuestas al contacto medioambiental, pero que al mismo tiempo no pueden estar desvinculadas del todo de las condiciones estructurales (*clivajes*) de la sociedad donde tienen lugar.

La propuesta fenomenológica de Alfred Schütz (1971; 1979; 1993) nos completa el concepto de intersubjetividad. Este autor no se centra ni en el sistema social ni en las relaciones funcionales que se dan en la vida en sociedad, sino en la interpretación de los significados del mundo (*lebenswelt*) y las acciones e interacciones de los sujetos sociales. Del mundo conocido y de las experiencias intersubjetivas compartidas por los sujetos, se obtienen las señales, las indicaciones para interpretar la diversidad de símbolos.

De la misma manera, lo anterior permite ubicar a la identidad cultural tal y como la plantea María Jesús Buxó i Rey (1990), como una construcción mental, es decir, como una estructura de orden simbólico que, de acuerdo con los postulados del psicoanálisis según Freud (1974:142-143) contiene al mismo tiempo el saber y el poder adquirido por los hombres y las organizaciones necesarias para “fijar” las relaciones entre ellos. Y “organizaciones” en el contexto psicoanalítico constituyen las articulaciones mentales que oscilan entre el ego (lo individual) y el superego (lo

colectivo), por ello la relación individuo-sociedad no puede eliminarse en función de una pretendida “respuesta” al medio ambiente.

En la misma cuerda la conocida definición de cultura como proceso dada por Geertz, permite indagar en las articulaciones mentales de las que hablaba Freud (1974), ya que la idea de cultura de Geertz (1987) como red de significaciones y sentidos que sirve para significar la vida encaja con la noción de que la cultura posee dos dimensiones dialécticas: la dimensión de la tradición, de lo que ya está y nos identifica y la dimensión de la innovación, de lo que se construye en el quehacer cotidiano.

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

De tal manera que el concepto de cultura que aquí se sustenta oscila entre lo que García Castaño (1992) entiende por cultura en tanto “totalidad de creencias aprendidas, herramientas y tradiciones compartidas por un grupo con la finalidad de dar continuidad, orden y significado a sus vidas”. Estas creencias y tradiciones compartidas constan, según García Castaño, de las experiencias y productos acumulados por un grupo, y del hacer que las transforma del que habla Comaroff.

La cultura entendida entonces así, viene a ser en términos básicos lo que plantean Donald y Rattansi (1992): la forma en que las creencias, los rituales y las tradiciones se producen a través de sistemas de significados, estructuras de poder e instituciones en que se repliegan. A esta definición añadiríamos que no sólo dichas tradiciones son “producidas”, sino también re-producidas, re-creadas, entendidas, asumidas, interpretadas, re-interpretadas y re-significadas a través de los sistemas de significados que el poder articula, pero también mediante aquellos significados que entran a jugar en la arena pública de una manera distinta, porque se construyen precisamente desde una zona fronteriza que mezcla e indefine justamente a la cultura como expresión identitaria, para asumirla como una construcción representativa, diferenciada y articuladora.

Resumiendo, la cultura en este trabajo partirá de tres concepciones centrales, mismas que se evidencian en el cuadro de la página siguiente:

**Cuadro II**  
**Concepciones de cultura**

<b>Jorge A. González</b>	<b>Estudios Culturales</b>	<b>John Comaroff</b>
<p>La <i>cultura</i> como <i>frente de batalla</i> donde se lucha, compite y negocia el valor de los significados culturales para cada grupo social, a partir de contingentes desiguales y desnivelados</p>	<p>La <i>cultura</i> como <i>red de relaciones históricas de dominación</i> entre los diferentes grupos sociales</p>	<p>La <i>cultura</i> como <i>relación dialéctica entre estructura y práctica</i> donde se reproduce, pero también se transforma el orden social</p>

Fuente: elaboración propia

### Reflexiones finales

En primer lugar, como proceso interactivo, la comunicación permite llevar a cabo la interculturalidad, la hace manifiesta, objetivable; en segundo término, como principio de contacto, la comunicación contribuye a la interculturalidad en tanto que puede privilegiar –en contextos de negociación o conflicto– el respeto entre sujetos.

Por ello, comprender las relaciones interculturales en una situación práctica supone comprender la cultura de los dos mundos en contacto. Si definimos a la cultura como la malla de significados o sentidos que dan sentido a la vida misma (Weber) en la forma de “programas” computacionales (Geertz) que en la práctica se convierten en sistemas de valores y normas que rigen la acción (Giddens), la comunicación intercultural se realiza donde hay contacto entre dos o más de esos entramados de significados y sentidos, y cuando un grupo comienza a entender, en el sentido de asumir, el significado y el valor de las cosas y objetos para los “otros”.

Así, la comunicación se torna eficaz, logrando un grado de comprensión aceptable para los interlocutores en la medida en que comparten suficientemente las significaciones de lo que dicen. La búsqueda, en consecuencia, de la eficacia intercultural, conduce a crear competencia comunicativa y ésta a establecer pautas asertivas que orientan la experiencia comunicativa hacia una experiencia “compartida”.

Los participantes en un encuentro intercultural interactúan apoyándose en suposiciones culturales propias, que actúan como pantallas perceptuales de los mensajes que intercambian. El marco de referencia cultural en el que cada comunicador interpreta los mensajes puede variar de una mínima hasta una máxima diferencia. En ocasiones, algunas de ellas suelen ser obvias, mientras que otras pueden ser más sutiles. El éxito o fracaso de la interacción dependerá, en gran medida, de la familiaridad de los participantes con los antecedentes de su interlocutor, las percepciones de las diferencias que los separan y la reciprocidad del propósito. Sólo así, la comunicación pasará de ser un acto individual con ejecutantes individuales, a ser la experiencia “compartida” de la que hablábamos anteriormente.

Por todo lo anterior consideramos que el estudio de la frontera simbólica o interna a través del concepto de identidades fronterizas, permitirá el acercamiento a una interpretación de los sentidos de vida de grupos e individuos con el fin de ofrecer, por una parte, una descripción y explicación de las formas culturales donde se insertan y se articulan dichas iden-

tidades y, por la otra, una perspectiva teórica y práctica desde la que se pueda lograr comprensión y proponer la transformación de las prácticas comunicativas al interior de una misma cultura. De la misma manera permitirá dar cuenta también de una problemática de análisis mayor: el estudio de la cultura y el grado de competencia comunicativa al interior de sí misma.

## Notas y referencias bibliográficas

### Bibliografía

- Bodley, John H, 1994. "An Anthropological Perspectives". En *Cultural Anthropology: Tribes, Status and the Global System*. Artículo en línea, disponible en <http://www.wsu.edu:8001/vcwsu/commons/topics/culture/culture-definitions/bodley-text.html> (Fecha de consulta: octubre 2005).
- Bourdieu, Pierre, 1980. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- 1990. *Sociología y cultura*, México, FCE.
- 1999. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Madrid, Anagrama.
- Briones, C. y Siffredi, A., 1989. "Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico", en: *Cuadernos de Antropología*, número 3, Buenos Aires, UNL-Eudeba, pp. 5-24.
- Buxó i Rey, María Jesús, 1990. "Vitrinas, cristales y espejos: Dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres Quiche de Quetzaltenango", en: José Alcina Franch (compilador), *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, Alianza (500 años) 1990, pp. 134.
- Comaroff, John, 1985. *Body of Power; Spirit of Resistance*, Chicago, University of Chicago Press.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean, 1992. "Of Totemism and Etnicity", en: *Ethnography and the Historical Imagination*, Wetview Press, Boulder.
- Donald, J. y Rattansi, A., 1992. *Raza, cultura y diferencia*. Londres, Sage.
- Freud, Sigmund, 1974. "El porvenir de la ilusión", en: *Psicología de masas*. Madrid, Alianza.
- García Castaño, F. J. y Pulido Moyano, R. A., 1992. "Educación Multicultural y Antropología de la Educación", en: *Educación Intercultural: la Europa sin fronteras*. P. Feroso (ed.). Barcelona, Narcea, pp. 35-69.
- González, Jorge A., 1987. "Los frentes culturales: culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida", en: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época I, núm. 3, *Programa Cultura*, Universidad de Colima, pp. 5-44.
- 2001. "Frentes culturales: para una comprensión dialógica de las culturas contemporáneas", en: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, Volumen VII, núm. 14, *Programa Cultura*, Universidad de Colima, pp. 9-45.
- Gramsci, Antonio, 2001. *Cuadernos de la cárcel* (Edición crítica completa a cargo de Valentino Gerratana). México, ERA-UAP.
- Geertz, Clifford, 1987. *La interpretación de la cultura*. México, Gedisa.
- Guiddens, Anthony, 1991. *Sociología*. México, Alianza.

- Lotman, Iuri, 1994. "Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)", en: *Criterios* núm. 32, Cuarta Época, julio-diciembre, pp. 117-130.
- Lozano, Jorge, 1995. "La semiósfera y la teoría de la cultura", en: *Revista Occidente*, núm. 145-146, julio-agosto.
- Schütz, Alfred, 1972. *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Buenos Aires, Paidós.
- 1979. *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- 1993. *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós.