

VI ENCUENTRO PANAMERICANO DE COMUNICACIÓN. ECI. UNC
“Las culturas en el contexto de la mediatización y globalización”

Dra. María Cristina Liendo

Integrante Proyecto de Investigación
Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Facultad de Filosofía y Humanidades.
Universidad Nacional de Córdoba. República Argentina

Discursos, Sujetividad e Interculturalidad

Agradezco la invitación, no tanto a mi persona, sino mejor, a la posibilidad de pensar que alguien que se dedica a la filosofía pueda estar presente en un encuentro específico de comunicadores. Nuestro trabajo como filósofos no es de tipo empírico, es decir, en filosofía no se trabaja con datos medibles, pero tampoco es puramente especulativo. Consideramos al filosofar como una praxis sociocultural que construye interpretaciones significantes de la realidad. Esta práctica se manifiesta en un discurso re-flexivo que ex-pone esos sentidos construidos, es decir, da razones sobre el modo en que un grupo social entra en relación con el mundo. De lo que se trata, entonces y para decirlo con rapidez, es de reflexionar sobre la realidad, teniendo en cuenta las dificultades que entraña ese pensar. A continuación, menciono esas cuestiones de manera muy sucinta:

- consideramos que lo que llamamos “la realidad” no es un objeto, ni mucho menos un objeto transparente al pensamiento humano, es decir, no es directamente aprehensible por el sujeto que lo piensa
- “la realidad” es una construcción del sujeto, es un tejido, es una urdimbre subjetiva. Subrayo esta palabra, escrita así, sin “b”, para diferenciarla de la subjetividad de la conciencia individual. La “sujetividad”, en cambio, hace alusión a la construcción social del sujeto, según los aportes teóricos del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, muy recientemente fallecido.
- es por esto que siempre pensamos la realidad desde una situacionalidad muy compleja, sobre todo, porque es la nuestra, que hace que leamos, interpretemos y signifiquemos lo real desde esta misma situacionalidad.
- la comprensión de este concepto no se reduce a una simple situación de contexto o de coyuntura social; es mucho más compleja. Por situacionalidad debemos entender un completo

horizonte de comprensión, un marco de inserción del pensar, del hacer, del hablar, etc., una superficie de emergencia, un espacio y un tiempo sociales, que transforman al primero en mundos y al segundo en historias. La situacionalidad es el “desde dónde” se van construyendo las interpretaciones significantes que van emergiendo en los discursos.

- esto implica asumir un proceso colectivo de producción discursiva que posee diversidad de direcciones, que está abierto a la multiplicidad, a la heterogeneidad y hasta a la contradicción; una selección de la producción discursiva y de su circulación, incluso hasta la manipulación; un proceso de diferenciación y de elaboración de especificidad, que va conformando una identidad, es decir, vamos siendo aquello que vamos produciendo y en la forma en que lo producimos.

- estas notas de la comprensión del concepto de situacionalidad contribuyen a conformar el aspecto de lo ideológico que está presente en todo discurso, incluido el discurso epistémico de la ciencia y de la filosofía y que lleva a postular la existencia de un discurso político, que está siempre presente en la totalidad de las manifestaciones discursivas.

- en consecuencia, sabemos que la “verdad objetiva” es inexistente en la realidad humana; que nos encontramos inmersos en “realidades” siempre mediadas por subjetividades, porque la objetividad es siempre subjetiva, es decir, está referida a y desde un sujeto social

- este sujeto social nunca es un individuo, es en cambio, un entramado de relaciones donde tejemos esos hilos, aquéllos que nosotros mismos vamos urdiendo en la discursividad

- el tejido de relaciones alude a un Universo Discursivo, un espacio donde pensamos como dados todos los textos posibles y que replica la facticidad de las contradicciones sociales, de manera tal que la organización del Universo Discursivo depende de ésta.

A partir de estas consideraciones, la pregunta filosófica pertinente es la siguiente: ¿para qué miramos y pensamos la realidad de esta manera? La respuesta es de la más absoluta sencillez, puesto que consiste en aquéllo que todos hacemos en nuestra cotidianidad: para interactuar con ella, para intervenir en ella. Como todo conocimiento epistémico, el filosofar necesita fundamentación, necesita elaborar una interpretación argumentativa para sostener justificadamente esa mirada subjetiva que pone a disposición de la comunidad para su discusión, para su debate. fundamento

No podemos olvidar que la herramienta fundamental de la fundamentación, de la interpretación argumentativa y de la intervención, no sólo para los filósofos, sino para todos, es el lenguaje, entendido y señalado como la primera y más importante mediación humana.

Dicho esto, ya entramos en el campo de la comunicación, y es acá, precisamente, donde vuelvo sobre los aportes de Roig, puesto que, considero que en este campo de la comunicación en contextos es muy importante tener en cuenta algunas cuestiones por él ya trabajadas:

- lo más relevante en el acto comunicativo no es el contenido del mensaje sino los sujetos implicados y, fundamentalmente, el sujeto receptor, quien no es un receptáculo vacío, pasivo y maleable que permite ser llenado de informaciones sino, más bien, un sujeto activo en tanto centro de decisiones y de transformaciones. Es decir, lo determinante no es el mensaje a transmitir, sino la totalidad de las las intervenciones del sujeto en ese mensaje.
- todo discurso tiene un aspecto ideológico, que no se encuentra en los contenidos sino en los elementos formales de la enunciación discursiva, esto es: quién es el sujeto con la función de emisor; quién es el sujeto con la función de receptor y cuál es la intencionalidad última de la comunicación; es decir, el cómo y el para qué de la comunicación.
- el lenguaje tiene una estructura sígnica de una muy fuerte ambigüedad, de tal manera que muestra y oculta al mismo tiempo: cuando digo algo, lo que no digo, intencional o no intencionalmente, también comunica.
- si lo más importante en la comunicación es el cómo y el para qué, entonces todo discurso tiene una dimensión política porque en todo discurso queda implicado un aspecto axiológico, queda imbricada una valoración que lleva a una determinada posicionalidad del sujeto en el contexto de que se trate.
- la dimensión política de todo discurso compromete constitutivamente a tener en cuenta el referente antropológico; esto es, los sujetos “hablan” con y desde determinadas intencionalidades.
- son esas intencionalidades las que producen la emergencia de una diferencia respecto de los discursos. Así podemos hablar de “discursos dominantes” para referirnos, no necesariamente aquéllos de mayor circulación, sino mucho mejor, a aquéllos que son estrictamente circulares, es decir, aquéllos donde los códigos comunicativos no pueden ser desestructurados: sólo habla el que tiene permiso para hacerlo y sólo dice lo que tiene que decir y enmudece el que no tiene el consentimiento para hablar.
- la irrupción de un sujeto desestructurante del código, con actitudes decodificadoras de la situación anterior implica la emergencia de un “discurso contrario”, que siempre es liberador en ese sentido, es decir, rompe la circularidad consagrada y va estableciendo otro discurso, otros códigos, otras valoraciones y otras posiciones de sujeto.

Sin embargo, es necesario tener en cuenta que todas estas consideraciones no funcionan en abstracto, por el contrario, todas ellas operan en contextos culturales determinados. Si recordamos que la temática de este panel es, precisamente, el contexto cultural de la mediatización y de la globalización, se vuelve inevitable, entonces, considerar el concepto de Cultura. Según la etimología latina, sabemos que esta palabra se asocia con la acción de cultivar o de practicar algo, lo que implica la idea del cuidado y la dedicación de la siembra. Desde ahí hay muchos lugares desde donde se puede entrar al concepto.

Para la semiótica, por ejemplo, la cultura es una red de signos; un intercambio comunicativo que supone la relación entre emisor y receptor y puede aparecer asociada a los discursos hegemónicos, contrahegemónicos o a ambos simultáneamente, por ejemplo, cultura de elites y cultura popular. En este campo podemos preguntar por qué un signo significa lo que significa, para quiénes lo hace y en qué contexto cultural. En este sentido, podemos hablar de significaciones diseminadas, arraigadas, revisitadas, etc. y es muy difícil pensar en la homogeneidad de una cultura.

Para la antropología cultural, se muestra como diferencia cultural, esto es, un repertorio de creencias y prácticas sociales que crean límites más o menos flexibles a que los sujetos atienden y dentro de los cuales se disputan y se negocian las identidades, las jerarquías, los espacios y las relaciones de poder. Es un ámbito de alta conflictividad, es un espacio agónico. Pero si vamos en esa dirección se vuelve imperioso pensar el concepto en plural y hablar de culturas como construcción de los modos, las formas y maneras en que los diferentes grupos humanos entran en relación con los mundos que integran. A esta agencia Roig le llama “función de objetivación”: “es decir, los modos funcionales en que los grupos humanos producen los bienes y las relaciones y los modos en que los valoran” (Roig, 1993:131). Esos mundos que se construyen con bienes, con relaciones y con valoraciones, son siempre mundos subjetivos, la función de objetivación no enfrenta al sujeto con el mundo como si fuera un objeto a aprehender, un fuera de sí. Por consiguiente, las culturas no son autónomas, no son productos separados de sus productores sobre los que se ejerce la clasificación y la jerarquización. Las culturas no son “un reino de esencias, con una fuerte autonomía respecto tanto del productor de la cultura como de su acto de producción (...) como un universo de bienes espirituales, sustantes en sí mismos” (Roig, 2001: 90). Las relaciones desnudan valoraciones y disputas por el uso de los bienes, entre los que aparece la lengua, como más

estructural, y las hablas, es decir, los usos de la lengua con sus capacidades performativas y sus formidables posibilidades identitarias.

En el contexto de la mediatización y la globalización invito, nuevamente, a trabajar el concepto de cultura en plural, desde la categoría de pluralidad, porque considero que una cuestión muy importante en este contexto es el tema de la interculturalidad, al que es necesario diferenciarlo, muy cuidadosamente, de la multiculturalidad. Esto es así, precisamente, porque en la comprensión de ambos conceptos están presentes, tanto los rasgos de la Pluralidad: existen muchos, la existencia es plural, como los de la Diversidad: esos muchos no son iguales, son diversos, no responden a una unidad.

El concepto de multiculturalidad, es uno de los que intenta describir el hecho fáctico de la diversidad, ya sea en razas, etnias, idiomas, religiones, clases sociales, etc.. Es un concepto fuerte, que crea espacios de significación dominantes, que busca asimilar diferencias, que tiende hacia formas sociales de integracionismo armónico, con una fuerte carga de esencialismo y de reduccionismo identitario, se es aquéllo que se debe ser, sin ninguna fisura. Los problemas aparecen cuando nos percatamos que el término pone en juego las categorías de identidad y de diferencia.

Cuando el multiculturalismo opera con la categoría de identidad establece límites normativos en las prácticas, decide pautas de comportamiento para pertenecer o no a un determinado grupo identitario. Así también opera la diferencia, con su potencialidad de excluir puede terminar estableciendo una inferioridad implícita en el otro, en el diferente. Y lo hace, paradójicamente, mediante el ejercicio del respeto y la tolerancia por las diversas culturas, es decir, reconoce que todas las culturas son valiosas, pero, esa valía se interpreta desde un referente universalista privilegiado que se convierte en el patrón de medida de la “culturalidad” de una cultura.

Interculturalidad, en cambio, refiere a un proceso de situacionalidad que intenta borrar la dicotomía superior / inferior; margen / centro, como una manera de trabajar desde sí, sin considerarse superior / inferior o margen / centro. Interculturalidad es un proceso que se va situando en los entre-lugares, en los intersticios, en los pliegues, en las intersecciones, que borran la memoria de la marginalidad, para pensarse y para actuar desde esos lugares, considerados como más propios.

Transitar en la dirección de lo intercultural no es una tarea fácil, puesto que son muchas las dificultades y los desafíos que presenta, es mucho más complicado que postular una simple “voluntad de comprensión” de lo diferente. El filósofo cubano Raúl Fonet Betancourt elabora una interesante caracterización de la tarea de la interculturalidad a la que define como:

“... por interculturalidad no se comprende una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas, en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas, sino, quiere designar, más bien, aquella disposición por la que el ser humano se capacita para..., se habitúa a vivir sus referencias identitarias en relación con los llamados ‘otros’ (...) es una actitud que impulsa a un proceso de reaprendizaje y reubicación cultural y contextual, una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la ‘propia’ para leer e interpretar el mundo (...) es experiencia de la impropiedad de los nombres propios con que nombramos las cosas, es el reconocimiento de que nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción”. (Fonet Betancourt, 2004:14-15).

Reproduzco esta extensa cita para señalar las dificultades que implica “tener una actitud”, “estar dispuesto a”, o “reaprender y reubicarse”. Se piensa y se dice relativamente fácil, pero ¿cuáles serían las experiencias previas que llevarían a los diversos grupos humanos a tener estas disposiciones de apertura y de reaprendizaje, que llevan a la complejidad implicada en un encuentro o un desencuentro con el otro de sí?, ¿cuáles son dificultades que conlleva la disposición, la actitud de la interculturalidad?

Si bien las dificultades son varias, casi todas derivan de una que es nodal: el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos lo llama “intercambio cultural desigual”. (Santos, 2010:101). Subrayo que la adjetivación “desigual” no está referida al término “cultura” sino a “intercambio”, a la relatividad cultural, que parte de la experiencia de la incompletud y que se manifiesta en que no todas nuestras respuestas nos satisfacen, no todas nos colocan en el campo de las certezas. Otra vez nos vemos en la necesidad de precisar los términos usados, puesto que no estoy refiriéndome al concepto de relativismo cultural, sino al de relatividad

cultural, entendida como diversidad, que quizás tengan efectos parecidos, pero conceptualmente no son lo mismo.

El relativismo cultural es una cuestión de validez; es la actitud de analizar y valorar el mundo de acuerdo con los parámetros propios de cada cultura; defiende la validez y riqueza de toda cultura. Todas las culturas tendrían igual valor, ninguna sería superior a otra pues todos los valores son considerados relativos al grupo cultural que los sostiene. El problema del relativismo es que está emparentado con la inculturación porque tiende a cerrarse en sí mismo y afirmar que lo mío es valioso, lo tuyo también, pero ahí quedamos; somos culturas completas y las respuestas que tenemos son satisfactorias para nosotros y eso nos es suficiente. ¿Qué pasa cuando el encuentro con otra cultura se produce de todas maneras? Los caminos pueden bifurcarse: o se convierte en hegemónica y dominadora o se convierte en subordinada y es dominada.

La relatividad cultural, en cambio, reconoce la diversidad cultural pero parte del hecho de que todas las culturas tienden a considerar como universales aquellos valores que creen fundamentales, pero: “el grado en que este punto de vista se pueda compartir, rechazar, ser apropiado o modificado por otras culturas depende de los diálogos interculturales...”. Es decir, este reconocimiento de universalidad, en cambio, parte de la experiencia de la incompletud porque “las condiciones de la universalidad de una determinada cultura no es en sí misma universal” (...) la pregunta por la universalidad es una pregunta específica, una pregunta cultural occidental” (Santos, 2010:88) Según esta posición teórica, las condiciones son históricas y relativas a cada grupo cultural; esto es, no todas las culturas se preguntan por la universalidad de su cultura y mucho menos intentan imponerla.

Otra de las dificultades fuertes que entraña la interculturalidad en los contextos de globalización y de mediatización es la decisión respecto de en qué lengua y en qué hablas, en qué estructura lingüística y en qué usos de la lengua puede producirse el intercambio. Puestos ante este problema, debemos preguntarnos cómo sortear el obstáculo de la hegemonía de unas hablas sobre otras, es decir, de la carencia de soberanía lingüística que padecen muchos pueblos.

Frente a la diversidad de culturas, es deseable pensar en más alternativas que las ofrecidas por la clausura cultural de protección a la invasión o por la simple conquista, puesto que

ambas nos colocan frente al dilema de la completud: “si una determinada cultura se considera a sí misma completa, no encuentra ningún interés en entablar diálogos interculturales; si, por el contrario, entabla semejante diálogo por razón de su propia incompletud, se vuelve vulnerable y se ofrece a la conquista cultural” (Santos, 2010:103-104)

Hemos llegado a la significación última del Intercambio Cultural Desigual: somos muchos y somos diversos, pero no somos diversos de la misma manera; éste es uno de los desafíos mayores de la interculturalidad: abandonar el multiculturalismo; es decir, superar la polaridad hegemónico / subalterno, no situarse ni en la hegemonía ni en la subalternidad cultural, sino, precisamente, en el quiebre de esa polaridad, capaz de abrirnos a otros mundos.

Bibliografía

- * **Fornet Betancourt, Raúl** (2003) *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Aachen. Alemania.
- * _____ (2004) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta.
- * **Roig, Arturo Andrés** (1993) *Rostro y filosofía de América Latina*. EDIUN. Mendoza. Argentina
- * _____ (2001) *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela.
- * **Santos, Boaventura de Sousa** (2010) *Para descolonizar Occidente*. CLACSO. Prometeo. Buenos Aires. Argentina.

