

LA COMUNICACIÓN Y SU VOCACIÓN INTERCULTURAL

Sarah Corona Berkin

La comunicación intercultural, como término compuesto, data de hace poco tiempo. Su fuente se ubica en los estudios diplomáticos, antropológicos, educativos o lingüísticos —se trata de reflexiones hechas a partir de la segunda mitad del siglo XX—. No obstante, más antigua, sin duda, es la noción de comunicación cuyo su origen se relaciona con el hecho de compartir, hacer común y significar en comunidad con el otro.

Héctor Schmucler precisaba:

La razón tecnocrática, meramente instrumental, encuentra su negación en la versión ontológica-moral de la comunicación, consagrada desde sus orígenes: comunicar es comulgar. Más allá de su connotación religiosa, la acción comunicativa es un hecho ético, es decir político, no instrumental (Schmucler, cit. en Corona, 1989).

De esta manera, no debe sorprender que la comunicación tenga una vocación intercultural que, en otras palabras, significa poner en común los significados para crear comunidad. La investigación en comunicación nos ha mostrado en otras ocasiones que la comunicación intercultural se construye en el espacio público al recrearse a diario nuestras vidas en común (Alfaro, 2006; Castellanos, 2007; Cornejo, 2007; Urteaga, 2007).

Por otro lado, en torno del otro, según Néstor García Canclini las teorías organizan las diversidades:

Estudiar las diferencias y preocuparse por lo que nos homogeneiza ha sido una tendencia distintiva de los antropólogos. Los sociólogos acostumbran

detenerse a observar los movimientos que nos igualan y los que aumentan la disparidad. Los especialistas en comunicación suelen pensar las diferencias y desigualdades en términos de inclusión y exclusión [de las redes globalizadas]. De acuerdo con el énfasis de cada disciplina, los procesos culturales son leídos con claves distintas (García Canlini, 2004: 13).

Aquí propongo estudiar las visualidades con los otros desde la comunicación; pero, a diferencia de los estudios que García Canlini identifica como de la comunicación y que se relacionan exclusivamente con formas tecnológicas de comunicación, yo entiendo que sólo el ser humano cuenta con la facultad del lenguaje para convivir con los otros. De esta manera entiendo la comunicación, como el estudio de los lenguajes y de la política. Por consiguiente, el rasgo que define a la disciplina no es el estudio de las redes y de otras tecnologías, sino el reconocimiento de la diversidad de quienes habitamos el espacio público y sus formas de relación y convivencia política.

Cuando propongo que la comunicación tiene una vocación intercultural tampoco me refiero a una disposición para hacer convivir a los indígenas en los Estados latinoamericanos o a los migrantes en los países receptores. La vocación intercultural se refiere a la comunicación como la herramienta para la convivencia en el espacio público de todos los diferentes, en otras palabras, todos nosotros.

En este lugar asocio el concepto de interculturalidad con política, en tanto se refiere a lo que afecta a la *polis*, al ciudadano, a lo público y se encargaría precisamente de los acuerdos entre todos, habitantes del mismo espacio público. Por interculturalidad entiendo las diferencias culturales, económicas, ideológicas, generacionales, de género y clase social, etc. que en el espacio público luchan por la viabilidad de su mirada del mundo, como campo de lucha por el poder.

Paradójicamente en muchas investigaciones de la comunicación se desvaloriza el aspecto precisamente político de la diversidad de los hablantes. Sus modelos teóricos, con más o menos elaboración, no dejan de mostrar a un hablante solitario y a otro que se imagina como oyente; a este oyente le toca comprender al hablante. Se estudian los “mensajes” y los “medios”, pero se conocen poco las formas de sociabilidad que se construyen a partir de estas formas de comunicación. Se considera innecesario

tomar en cuenta la diversidad más allá de la estratificación social, la edad y el sexo, sólo con el objeto de crear mensajes operativos.

Pero esta forma de parcializar la comunicación no ve la relación entre el “hablante” y el “oyente” o el “emisor” y el “receptor”. El hablante siempre requiere de una respuesta. No espera que su discurso se aloje pasivamente en el cerebro del otro ya que tiene precisamente un objetivo comunicativo. De esta manera, el discurso que emite se formula desde un lenguaje que sabe conocido por el otro y que por lo mismo se prestará a la comunicación con su interlocutor. Aquí radica la importancia del proceso comunicativo: construir un discurso para que el interlocutor lo comprenda significa elaborarlo en un código compartido, recurrir a fragmentos de discursos que ambos conocen, usar y construir lenguajes que descubren las culturas en comunicación (Bajtín, 2003; Echeverría, 1997). De hecho, no sólo los *vencidos* adoptan los lenguajes del otro, los *vencedores* muchas veces han debido *mestizar* sus lenguajes para dominar y las culturas que perduran mejor son las que precisamente han sabido incorporar el lenguaje del otro y hacerlo propio. Identificar el lugar del hablante y del oyente en las relaciones interculturales (políticas) tiene, entonces, menos sentido, ya que ambos participan activamente en la cadena de discursos que se actualizan en cada comunicación.

Si la comunicación es la capacidad primordial del hombre para convivir en el espacio público, preocupa la poca discusión que tienen los investigadores en el campo sobre la diversidad. Comunicar para Hannah Arendt no es la facultad para transmitir información, ya que para ello un lenguaje de signos —básico, gestual— podría ser suficiente. Tampoco es necesario comunicar para alcanzar un fin, como sería producir en la fábrica, que podría lograrse con pocas muecas o “mucho más fácilmente en muda violencia”. Mediante la comunicación en el espacio público los seres humanos muestran quiénes son, definen su identidad y la exponen ante los demás con el objeto de vivir juntos. De esta manera, la comunicación entre los distintos (ya sean culturalmente diferentes, por género, elección ideológica, religiosa, generacional, clase social, etc.) debería interpelar con más interés a los investigadores en comunicación social.

Con el objeto de esclarecer mi propuesta de comunicación entre los *distintos*, discuto algunas perspectivas teóricas en torno a los *otros*. Encuentro cuatro maneras en las que se imagina y se aproxima a los otros desde la política, dependiendo de la forma de concebir la comunicación y la convivencia

social. Me refiero a un otro del respeto, un otro nacional, un otro colonizado y finalmente a un otro mestizo. Posteriormente, resumo los resultados de una experiencia investigativa con fines educativos interculturales, entre indígenas huicholes y mestizos urbanos. La construcción conjunta de una “Biblioteca Entre-voces” (Corona *et al.*, 2007) ofreció la oportunidad de comprender la comunicación desde el conflicto entre los distintos y proponer formas de hacer investigación *horizontal* (Corona y Kaltmeier, 2012). Con este relato argumento que la comunicación es siempre con otro, que parte del conflicto y que, para investigarse, es preciso hacerlo desde métodos dialógicos.

La comunicación con el otro desde perspectivas políticas

El otro del respeto

La imagen de la Torre de Babel nos remite a la representación de la diversidad cultural que existe desde el origen de los tiempos. Sin embargo, hoy, cuando se habla de multiculturalismo en las sociedades occidentales, la discusión es otra: no se plantean las diferencias y sus conflictos, se discuten las políticas que se deben tomar frente a los otros no “normales”, respetando el ideal democrático en el que se fundan estas naciones. La migración diversa que llega a los países ricos, “como río caudaloso”, se ve como un problema y sus políticas multiculturales son las estrategias para resolverlo. La integración a la cultura nacional, la tolerancia, el respeto, la *political correctness* son propuestas que se mantienen y combinan con diferentes modalidades.

Charles Taylor (1993) defiende la opción del reconocimiento de la diferencia cultural, el respeto igualitario y la tolerancia a la diferencia. Esta perspectiva aboga por la “sobrevivencia de todas las culturas” —porque considera que todas son igualmente valiosas— y por el reconocimiento nacional como su garantía. El autor observa que es hoy imposible imponer desde fuera una imagen (generalmente negativa) a los pueblos subalternos, por lo que se ve como opción otorgarles el reconocimiento que, se piensa, éstos exigen. Sin embargo, en esta perspectiva, la otredad se ve como problema cuando sus diferencias no les permiten convivir bajo las mismas leyes.

La relación armónica que imaginan estos multiculturalistas es imposible, ya que en la realidad son relaciones con otros y con conceptos culturales —en el sentido más amplio— que se repelen. Por ello, los rasgos *otros* que estos Estados “visualizan” son sólo los que se consideran positivos en el

contexto hegemónico. El “medio camino” que desea Charles Taylor (1993) se convierte en la exhibición de las culturas diversas; aislados, sin intercambio, sin comunicación, un verdadero zoológico humano. Para Neil Bissoondath (1994), académico canadiense de origen indio, la política multiculturalista en Canadá financia a las comunidades migrantes con el objeto de que preserven su cultura y tradiciones.

De esta manera, los migrantes se mantienen en guetos aislados de oportunidades más amplias y se convierten en estereotipos folclóricos para los observadores externos. En Sudáfrica se usó el mismo concepto en los años sesenta para dominar a los africanos originarios: dejar todo intacto, “respetar” las formas culturales de la pobreza y la marginación para mantener el *statu quo*. El mismo Taylor se cuestiona los límites de la visualización del otro, ya que no considera la posibilidad de disentir sobre el sistema político y social cuando las diferencias de las otras culturas pueden radicar precisamente en estos aspectos. Una política multicultural verdaderamente incluyente poseería vertientes jurídicas, económicas y políticas que tendrían que ser consideradas; en otras palabras, construir una sociedad multicultural sería, como dijeron los zapatistas en voz del subcomandante Marcos, erigir “un mundo donde quepan muchos mundos, donde quepan todos los mundos”. Permutar la exclusión del sistema por el respeto a una otredad folclórica, así como transformar la marginación política en la visibilidad mediática son proyectos hegemónicos que conservan y legitiman el sistema social.

El otro nacional

La crítica principal que los “interculturales nacionales” hacen al modelo anterior —en práctica sobre todo en Estados Unidos y Canadá— es a la confusión entre pluralismo y multiculturalismo. La crítica más apasionada, y no sin cierta tendencia antimigrante, defiende la idea de que pluralismo y multiculturalismo son contradictorios (Sartori, 2001). Así el pluralismo es un sistema político de representación de intereses múltiples en la vida democrática. Sartori encuentra que el multiculturalismo estadounidense atenta contra la virtud más importante del pluralismo, pues, al promover las visibilidades e identidades múltiples, se crean comunidades cerradas, en conflicto unas con otras y se impide llegar a consensos plurales. La acción afirmativa (*affirmative action*) del multiculturalismo le parece contradictoria, ya que su

principio es dar oportunidades a los otros para que alcancen el bienestar de las mayorías y, mientras, por otro lado, se visibilizan y respetan sus diferencias promoviendo una balcanización de la región.

Sin embargo, para los descalificadores del multiculturalismo, como Sartori (2001), el problema finalmente no es cómo manejar el pluralismo y llegar a acuerdos con todos los otros, sino qué tanto se “abre” la sociedad y el Estado nacional a los inmigrantes, pensando en la “utilidad” de los extranjeros-migrantes. Esta perspectiva, de protección nacional, se preocupa porque se debiliten los Estados nacionales y que los sujetos “nacionales” pierdan el vínculo “que se siente” y “une” en torno a una nación.

Se podría entonces preguntar si no es suficiente responder con democracia a los múltiples otros en conflicto. El multiculturalismo nacional tendría sentido si logra combinar la unidad social y la pluralidad cultural en un mismo territorio. Esta situación se vería materializada en una sociedad de culturas diversas, pero siempre y cuando ninguna tenga la pretensión de identificarse como dueña de la modernidad y la universalidad.

Los multiculturalismos del “respeto” surgen precisamente porque la concepción universalista ha prevalecido del lado del Occidente hegemónico, es decir, desde la categoría de hombre blanco alfabetizado. Los multiculturalismos son en principio la protesta contra esta construcción de sociedad que pretende ser pluralista sin serlo.

Según Touraine (2006), la comunicación es posible a partir del diálogo entre identidades culturales si se toma en cuenta que hoy los sujetos no son estrictamente racionales. Touraine abandona la elección racional de la sociología más economicista —que supone que ambos, los medios y los fines, son universales— y observa que la vida del sujeto se ha transformado hacia una racionalidad que ya no está en los fines. En el orden de los fines encuentra la identidad; y en el de los medios, por ejemplo, podemos ver posiciones tanto racionalistas como mágicas del mundo, vinculadas para lograr una identidad particular.

Para Touraine, se deben garantizar las condiciones para la comunicación intercultural, en donde fines y medios se unen, y la ley debe asegurar el derecho del sujeto por encima de la voluntad de la mayoría. La ley debe definir la compatibilidad entre la racionalidad instrumental, los derechos fundamentales y la diversidad de las culturas y de las individualidades. Pero, para garantizar este equilibrio doblemente amenazado —primero por un

universalismo en contra de los particularismos y segundo por un llamado nacionalista a la homogeneidad cultural—, el llamado europeo a la interculturalidad no puede liberarse de una fuerte contraparte occidental nacional con pretensiones universales: “Solamente si existe una cultura de referencia, capaz de asegurar su libertad, y por lo tanto de hacer respetar la laicidad del Estado [...] entonces las culturas minoritarias podrán ser reconocidas y podrán estar en diálogo entre sí y con la cultura de referencia” (Touraine, 2006: 298). El problema, aun para este autor, sigue siendo quién impone “la cultura de referencia”. Y no imagina formas alternativas de convivencia cuyo referente podría no ser la cultura occidental hegemónica ni los principios europeos de nación.

El otro colonizado

Una crítica distinta al multiculturalismo del respeto y a la acción afirmativa se puede observar en los estudios poscoloniales. Me interesan tres de sus planteamientos críticos: el multiculturalismo es el reflejo del poder; la teoría y la política no son excluyentes; existe un “tercer espacio” para construir comunicación intercultural.

Desde esta perspectiva (Bhabha, 2003; 2005), se critica al multiculturalismo por ser vehículo del poder. El multiculturalismo, al partir de supuestos esencialismos de los otros, percibe “choques culturales” y minorías migrantes portadoras de culturas opuestas. Estas políticas sólo ven las diferencias de los “diferentes”, se ven las de los negros, los latinos, judíos, homosexuales, islámicos... pero las de los “normales” son invisibles.

Los países receptores postulan el respeto igualitario pero su idea de igualdad no considera las otras historias. Están de acuerdo en la “igualdad” a partir de “nuestras” reglas y “nuestra” historia. El problema de no ver la historia del otro es que las historias sólo se entienden cabalmente en interrelación. Vivir en comunicación con los otros no es posible si no se expone esta urdimbre. ¿Cómo se entiende la historia de los indígenas si no es entrelazada con la historia de los conquistadores?, ¿y la de los jamaicanos sin relación con la de los ingleses?

Mohantry responde con más preguntas:

¿Cómo negociamos entre mi historia y la tuya?, ¿cómo podríamos recobrar nuestra comunidad, no aquella del mito del humanismo imperial sobre los

atributos humanos compartidos que supuestamente nos distinguen de los animales, sino de forma más significativa a partir de la imbricación de nuestros varios pasados y presentes, la relación ineludible de los sentidos compartidos y los contestados, los valores y los recursos materiales? Es necesario afirmar nuestras particularidades densas, nuestras diferencias vividas e imaginadas; pero ¿podemos dejar de lado sin teorizar nuestras diferencias entrelazadas y ciertamente organizadas jerárquicamente?, ¿podemos, en otras palabras, darnos el lujo de tener historias enteramente diferentes, vernos viviendo —y haber vivido— en espacios discretos y totalmente heterogéneos? (Mohantry, cit en Scott: 8).

Desde los estudios poscoloniales también se busca borrar el “binarismo hegemónico entre la teoría y la práctica, cuya base fundacional es una visión del conocimiento como generalidad totalizante y de la vida cotidiana como experiencia subjetiva o falsa conciencia” (Bhabha, 2005: 51). La oposición, por tanto, no existe, hay teoría en la política y política en la teoría. Desde la teoría poscolonial se admite que los otros sean activos y centrales en el proceso teórico. Esta propuesta implica una negociación entre política y teoría, y se opone a la idea de una teoría que reclama la generalidad. Cuando se hace teoría desde el poder, el otro es sólo la meta a investigar, nunca agente activo de conocimiento y articulación. De esta manera, el otro pierde la capacidad pública de significar, de construir su historia. Por más anti-etnocéntricamente que esté representado por los científicos sociales hegemónicos, su ubicación como pre-teórico lo convierte en un objeto de conocimiento. Y según Bhabha, ésa es la acusación más seria que se le puede hacer a las instituciones académicas.

El otro mestizo

Superar el binarismo emisor-receptor para partir de un “tercer espacio” intermedio, de condiciones demarcadas, puede aclarar nuestro concepto de comunicación intercultural. La experiencia intermedia caracteriza la comunicación entre los otros en varios aspectos. El llamado tercer espacio (Bhabha) o el mestizaje (Echeverría) reflejan lo que la comunicación entre los otros construye. A la comunicación con vocación política no le interesa la cantidad de información que se trasmite de un polo al otro ni siquiera la calidad y efectividad de sus mensajes. La comunicación para el espacio público se pone en juego cuando dos o más culturas arriesgan una parte

de lo suyo y lo transforman con el otro para construir un intercambio dialógico.

Frente a los binarismos necesariamente excluyentes, el concepto de mestizaje nos ofrece un espacio dinámico de comunicación. Las oposiciones hegemónicas nos impiden comprender las negociaciones que toda cultura conlleva. Las palabras huicholas *méripai mieme* y *hiik+ mieme* nos permiten comprender la cultura más allá del binomio occidental de lo tradicional/moderno. *Méripai mieme* significa “cargado del principio, de lo antiguo”; y *hiik+ mieme* significa “lo antiguo como lo vivimos hoy”. En ningún caso se percibe una ruptura o una frontera excluyente, se ven procesos donde en ambos casos habita la modernidad y la tradición. Al articular de forma diferente los componentes hegemónicos, las vivencias *méripai mieme* y *hiik+ mieme* no rechazan lo hegemónico ni son el afuera de lo canónico, son algo diferente: el mestizaje de los códigos.

El mestizaje, dice Bolívar Echeverría, es una “corrupción” de las reglas establecidas y puede verse como una moral alternativa. La comunicación intercultural como la posibilidad de mestizaje opone resistencia a las culturas que se presentan como universales. La comunicación intercultural puede convertirse en la acción alternativa en el espacio público cuando se produce un nuevo fragmento cultural mestizo.

Pero el concepto de mestizaje merece unas palabras, ya que puede ser malentendido y confundido con una propuesta nacional homogeneizadora de las diferencias. “¿El indio mexicano es mexicano?”, se pregunta Alfonso Caso en los años del indigenismo mexicano, lamentándose que no se ha incorporado a la cultura mestiza y a los beneficios de ésta (Caso, 1958). En este sentido se abren preguntas que muestran la crítica al respecto. “¿Son los mestizos, híbridos?”, se cuestiona Marisol de la Cadena (2006) desde Perú en relación con los sentimientos raciales sobre el blanqueamiento. “La raza es signo”, responde Rita Segato (2007) posicionándose en contra de la “discriminación positiva” por ser precisamente el significado de raza y su “pureza” el más poderoso instrumento de dominación.

Desde mi posición, el mestizaje, o “tercer espacio”, como lugar de la comunicación, adquiere fuerza en dos sentidos: primero, al compartir un lenguaje se hace posible la comunicación con el otro; y segundo, el nuevo producto es fuente de resistencia e impugnación de la cultura que se presenta originalmente como superior.

La cultura funciona como un lenguaje, un código que se pone en acción frente a otro. Se vuelve productiva cuando las distintas culturas se transforman para expresar y para comprender. La cultura propia existe, entonces, poniéndose en crisis frente a la otra para comprender la ajena, perdiendo y ganando atributos a la vez. El mestizaje cultural, que Echeverría llama “codigofagia”, se refiere al hecho de dejarse transformar por otra cultura. Por lo tanto puede decirse que “la historia de ‘muchas humanidades’ ha sido la historia de un mestizaje permanente” (Echeverría, 1997). Al “devorar” la cultura del otro, la propia y la del otro se transforman radicalmente para absorber adecuadamente la sustancia devorada. Aun la cultura de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia al apropiarse la de los vencidos.

Éste no es el lugar para desarrollar el amplísimo tema del mestizaje, sólo deseo aclarar que retomo el aspecto más productivo del concepto y en todo caso lo aplico a la comunicación entre los otros. Me interesa el sentido de la “codigofagia” para construir la comunicación intercultural. Comparto con Bolívar Echeverría (2006: 256) la necesidad de más mestizaje discursivo por parte de los mestizos hegemónicos, pues los indígenas ya se conciben culturalmente como mestizos-indios, pertenecientes al mundo que los expulsa. El concepto huichol de “negociación” —*kiekari yeyari tuiyá*— se traduce como “la cultura del pueblo en las redes del mercado”. Ellos esperan que los mestizos culturalmente blancos se transformen y se asuman como lo que empezaron a ser con la Conquista: mestizos-blancos. Y con el líder aymara Mallku, también aplico a la comunicación intercultural lo que él propuso como “pedagogía al revés”: “indianizar a los q’ara [los blancos]” (Sanjinés, 2005: 200). La vocación de la comunicación se vislumbra como una empresa de comunicación horizontal y de construcción de diálogo en su aspecto más fértil: el mestizaje.

En resumen, hablar de un otro que merece *respeto* se refiere exclusivamente a los límites del reconocimiento y la visibilidad que desde la hegemonía se imponen; el otro se reconoce como *nacional* si acepta la voluntad de las mayorías y las leyes nacionales; el otro *colonizado* se refiere a las relaciones de poder que definen cuándo se es “normal” y quiénes son los “diferentes”. Con estos conceptos de *otro* vemos los constreñimientos para ejercer plenamente la comunicación en un espacio público donde se ejerza la política y se negocie la convivencia. El otro considerado en su *mestizaje*, tiene que ver con el diálogo y promueve la comunicación intercultural y política.

Biblioteca *Entre-voces*: tipología de encuentros interculturales

En este lugar relato mi experiencia en la construcción de una tipología de encuentros con el otro. En mi paso por la escuela huichola (Salvador y Corona, 2002), pude observar la necesidad de material escrito para que los jóvenes puedan practicar la lectura en español y en su propia lengua.¹ Mi compromiso previo con la comunidad para enseñar la lectura y escritura, y “el correcto acomodo de las palabras” en los textos políticos, me dejó ver la importancia de construir libros distintos. Para que pudieran ser leídos por los jóvenes huicholes tendrían que contener los puntos de vista de su comunidad y de la sociedad mayoritaria mestiza. Estos libros debían ser leídos por los jóvenes mestizos también. Que los libros bosquejen dos miradas puede flexibilizar las posiciones de los lectores frente a las verdades únicas, la hegemonía de los saberes occidentales y el enfoque educativo nacional.

Por eso propuse crear una colección de libros sobre los temas que son de interés educativo para los adultos de la comunidad, temas que se discutieron con los jóvenes receptores. Propuse que la colección fuera escrita por un grupo de educadores huicholes y mestizos. Participaron maestros de la secundaria y madres de familia huicholes, así como editores y especialistas mestizos occidentales en los temas. Se propuso crear una biblioteca para la educación política de jóvenes indígenas y mestizos. Resultaron textos distintos de otros ya existentes, no sólo bilingües (como varios que se han publicado a partir del modelo oficial para afrontar la interculturalidad), sino también creados a partir del diálogo entre educadores de las culturas involucradas: la huichola-indígena y la mestiza-occidental.

En nuestra experiencia, donde más que comprender *al otro* buscamos producir *con el otro*, en lugar de dejarlo hablar o rescatar su voz nos propusimos crear textos mestizos con planteamientos que interpelaran ambas voces y se negociaran nuevas formas de educación para la convivencia.² En

1 Los libros para huicholes pertenecen al género editorial educativo: cartillas para alfabetizar, libros de texto, guías de salud y catecismos religiosos. Se encontraron solo 55 títulos para huicholes publicados entre 1906 y el 2012 y casi la totalidad pertenecen a este género. Véase Corona (2012).

2 Durante el seminario para crear la biblioteca, los participantes mestizos y huicholes discutieron los mismos temas, y titularon sus textos de forma diferente de acuerdo con su lengua

el proceso de creación, llamado el seminario, cada uno se expresó frente al otro; y si bien se reconocieron como cada quién deseaba y se construyó un entorno de igualdad discursiva, el resultado fue una tipología de encuentros que muestra sobre todo que es el conflicto, y no la tolerancia y el respeto, el punto de partida para una comunicación intercultural.

Las dinámicas en la construcción de los textos variaron según el tema, tipo de planteamiento y expectativas de ambos autores: el huichol y el mestizo. Y se concretaron en cuatro estrategias distintas o tipologías de encuentro.³

1. *Texto monológico a partir de la imposición de una voz.* Uno de los participantes del diálogo impuso su discurso en el texto a crear, convirtiéndolo en otra versión del texto monológico y hegemónico. Según los casos, la imposición de una sola voz se dio desde los indígenas o desde los especialistas urbanos.
2. *Doble texto modificado por la presencia del otro.* La creación de dos textos, cada uno hecho desde los referentes culturales de cada autor, con pequeños guiños entre uno y otro. Estos vínculos surgieron a partir de encontrar puntos de diálogo. Sin embargo, no bastaron para sostener un tercer texto, apenas permitieron compartir ciertos puntos de interés.
3. *Un sólo texto de tipo dialógico* que remite a otros dos a través de intertextos. Es decir, la creación de un texto dialógico que hace referencia a los dos: el huichol y el mestizo.
4. *Dos textos monológicos sin intento de diálogo*, es decir, dos textos sin interconexión alguna. Varios siguieron esta dinámica, se discutió a partir de dos textos totalmente distintos y sin referentes dialógicos. Sólo la traducción de ellos a la otra lengua, y no el contenido, sería el ejercicio intercultural.

Como se puede observar, estas cuatro dinámicas-estrategias de encuentro con el otro imponen cuatro formas de dialogicidad distinta. Destaca el conflicto y no la armonía o el acuerdo mecánico. Para empezar, se

y forma de nombrar en sus respectivas culturas: "El trabajos" / "¿En qué puedo trabajar?", "El poder de la bellezas", / "Sentir la bellezas"; "La justicias" / "¿Cómo vivir juntos?", "La historia de México" / "¿Qué es México?".

3 La tipología de encuentros y los textos de la biblioteca se encuentran en Corona (2007).

nota el elemento de la disputa entre las voces que hablan a través de él. Las voces culturales y no las voces individuales de los autores muestran el poder de cada cultura en juego. Como se observa, no basta conocerse, ser tolerantes, correctos ni empáticos como lo proponen las perspectivas políticas frente al otro, mencionadas más arriba. La comunicación intercultural parte del conflicto e implica confrontar y resolver.

Aclaro que la *biblioteca* en ningún caso pretendió conformarse con la propuesta multicultural donde se sugiere hacer libros para visibilizar al otro. Esta propuesta —lamentablemente replicada por muchos de los libros que circulan hoy en México y en el mundo— se resume cuando Wolf señala con emoción que es

importante que los niños afroamericanos, asiáticoamericanos y otros pueden encontrar [...] libros que expresan e ilustran las tradiciones y leyendas con las que están más íntimamente relacionados, así como libros en que el aspecto de los personajes y el modo en que hablan es semejante al suyo y al de sus padres y abuelos (Wolf, cit. en Taylor, 1993: 117).

Para los indígenas en México también se hacen libros “interculturales” que, en esta línea, los describen como folclóricos y premodernos; contienen leyendas y textos míticos con los que ellos no se identifican, pero la población mayoritaria así los etiqueta y reconoce. Los propios indígenas refutan: “no es conocer cómo hacían nuestros abuelos las trampas para cazar nutrias lo que nos interesa, es saber cómo funciona la ciudad [...] los conocimientos que se necesitan para llegar a la universidad”.⁴ O en palabras del líder huichol Samuel Salvador: “en 300 años de escuelas de misioneros en la Sierra, no tenemos un solo médico, arquitecto o abogado”.⁵ La producción de textos desde la voz propia y frente a un otro busca superar las formas hegemónicas de reconocimiento y la tipología de encuentros entre los distintos.

4 Intervención de Horacio Gómez Lara frente a la propuesta oficial durante el Encuentro Pueblos y Fronteras, en San Cristóbal de las Casas (26-27 de mayo 2011).

5 Intervención de Salvador durante la visita del secretario de Educación Pública a la Sierra Huichola en 2007, para anunciar el permiso que se otorgaría a los franciscanos para abrir una nueva escuela indígena. Los huicholes habían expulsado de su territorio las escuelas franciscanas desde 1995 y no estaban dispuestos a aceptarlas de nuevo.

Horizontalidad y la comunicación intercultural

Construir entre voces o ver con los otros desde una perspectiva de comunicación intercultural-dialógica nos aleja de las formas tradicionales de concebir al otro. En nuestra experiencia, esta condición del trabajo de investigación también generó pautas teórico metodológicas. Para abordar este pequeño modelo de interculturalidad explico cuatro principios que lo distinguen de la investigación intercultural hegemónica. He ido construyendo algunos términos, entre ellos: el *conflicto fundador*, la *autonomía de la propia mirada*, la *igualdad discursiva*, y la *autoría entre voces*.⁶

En otras palabras, todo nuevo contacto social implica un *conflicto fundador*. Pero éste, me queda claro, puede estar al servicio del proyecto civilizatorio; o bien a partir de *métodos horizontales* llegar a la autonomía de la propia mirada. Más aún, el *conflicto fundador* es una condición para crear el lazo de reciprocidad indispensable para construir nuevo conocimiento en comunicación.

La intervención como *conflicto fundador* es política y tiene que ver con no ocultar o anular las formas y saberes propios en el diálogo con el otro, para ejercitar la igualdad a pesar de la diferencia, para poner a prueba el vínculo horizontal y permitir que se expresen las propias necesidades y las ajenas, se enfrenten los conflictos y se encuentren formas nuevas y negociadas de vivir juntos.

Con *autonomía de la propia mirada* me refiero a la facultad de expresar el “propio nombre” desde lugares y formas diversas. Nombrarse a sí mismo se refiere a la creación de un discurso —en palabras o imágenes— que otorgue una identidad propia frente a la etiqueta dominante impuesta históricamente. Uso el concepto “propio nombre” para referirme a la construcción que los otros desean hacer de sí mismos frente al nombre impuesto en el espacio público. Estos últimos, los “nombres correctos” construidos unilateralmente desde el poder, marcan jerarquía y valor. Con *autonomía de la propia mirada* busco, en la investigación, los nombres que los otros construyen como propios en un proceso. Queda claro que los “propios nombres” no se construyen sólo en oposición a las etiquetas hegemónicas, sino que están en diálogo con éstas.

6 Los métodos horizontales se desarrollan en Corona y Kaltmeier (2012).

La *autonomía de la propia mirada* está relacionada con el hecho dialógico que se produce entre el investigador y el investigado, donde el oyente y el hablante toman turnos y traducen lo propio y lo ajeno para construir conocimiento propio y sobre el otro. En este sentido, nadie entra a la investigación con una autonomía anterior, esencial, originaria, sino que investigador e investigado se embarcan en un proceso para encontrar conocimiento a partir de un juego de espejos, donde cada uno se reconoce por la mirada que el otro, en una situación horizontal, le devuelve. La *autonomía de la propia mirada* implica que, al mostrarse, ambos se dicen quiénes son a diferencia del “yo digo quién eres tú” del investigador hegemónico.

Ahora bien, la *igualdad discursiva* es asunto central para imaginar métodos horizontales. En la propuesta metodológica que planteo, desde un vínculo creado a partir de la exposición explícita de mis objetivos y de las necesidades del otro, aparece la posibilidad de que mi intervención tenga como efecto la *autonomía de las propias miradas*. Con transparencia y de forma directa, ambos expresamos nuestras metas, inquietudes, problemas y necesidades. Al girar la investigación hacia la *autonomía de las propias miradas*, el antes nombrado “objeto de estudio” se transforma y mi situación de investigadora también. Pero, en este proceso, no todo es totalmente imprevisible, sino que ambas partes negocian el resultado.

Este “otro” sentido de la igualdad es el que nos interesa. Corresponde con lo político como espacio donde dos procesos distintos se conjugan: el de las políticas públicas y el de los procesos de emancipación (Rançière, 1995). Frente a los “nombres correctos”, producto de las políticas públicas (económicas, educativas, científicas, etc.) que otorgan jerarquía social, se generan los “nombres propios”, resultados de un proceso emancipatorio. Lo político será entonces el terreno del encuentro entre ambos cuando la igualdad sufre un daño. Con esta perspectiva, lo único universal político es la igualdad discursiva de cualquier hablante frente a otro hablante.

En otras palabras, estos espacios de igualdad no están allí para rescatarlos; si se buscan, no se encuentran. De esta manera resulta ineludible ejercer e instaurar la igualdad necesaria para el diálogo. La igualdad discursiva, como la entiendo, no es un término antropológico ni jurídico, sino político y se debe ejercitar por voluntad. Como investigadora me presento en posición de instaurar un orden de igualdad discursiva para producir conocimiento conjunto.

Este modelo de investigación también implica otra manera de exponer los “resultados”. El momento de la “autoría” es clave para comprender la producción de conocimientos *con* los otros. No sólo la autoría del objeto de estudio, los métodos y los resultados son conjuntos, también la presentación de los informes. ¿Quién, entonces, firma?, ¿el autor occidental habla por el otro?, ¿lo traduce?

Frente a esta práctica, la *autoría entre voces* supone horizontalidad desde la construcción del propósito del estudio. Conceptos y técnicas se desprenden de allí. Como primer momento, el *conflicto generador* provoca el diálogo que produce una investigación conjunta. En el encuentro, al aproximarse al mundo del otro, al mismo tiempo que los otros se inscriben en la esfera de sentido del investigador, se construye la comunicación entre ambos. La autoría de la investigación empieza a realizarse a partir de varias voces. Los objetivos, las metas y las técnicas se negocian.

En segundo lugar, los resultados se producen entre los participantes. En este punto enfrentamos un problema generado por la lengua misma. Si bien el diálogo es el motor de la investigación horizontal, la lengua no posee formas sintácticas para dar cuenta de ese diálogo. Para expresar las voces que participan en el diálogo de la investigación, sólo es posible hacerlo mediante el recurso del discurso referido (DR) aunado al autor que refiere (CR) (Voloshinov, 1976). Entonces, ¿dónde y cómo hacer que aparezcan las múltiples voces de los investigadores, cada uno desde su propia voz? Según Voloshinov, de dos maneras pueden aparecer las voces de los otros:

- a) El DR mantiene su integridad y se forjan límites rígidos entre el DR y el CR y por lo tanto se aprecia un estilo lineal. Propio de él son por ejemplo los discursos jurídicos y los de la prensa que intentan mostrarse libres de la subjetividad del CR. También observamos este estilo en los anexos de los trabajos de investigación donde se transcribe el discurso del investigado.
- b) Cuando se infiltra la interpretación y la réplica del autor se borran los límites y se produce un estilo donde puede ser más dominante el DR o el CR. En estos casos la voz del otro pierde su valor referencial para volverse más o menos decorativo o bien el CR y su subjetividad aparecen más activos en el texto. La literatura y las etnografías comparten este estilo.

De esta manera los géneros discursivos marcan lo decible, en la forma y en el contenido. Este aprendizaje expresivo es temprano y viene del entorno de los hablantes. Durante una investigación sobre efectos mediáticos se pidió a un grupo de niños escribir una historia sobre niños pobres y niños ricos.⁷ También se les entrevistó sobre el mismo tema. Los resultados fueron distintos: el mismo niño narraba en la entrevista un saber sobre las nociones económicas desde su cotidianidad; en cambio, en su expresión poética, en su cuento, reproducía la estructura y los conceptos económicos que le ofrecían las caricaturas televisivas, contradictorios con su versión de la entrevista. Esto hace pensar que los niños de la investigación conocían por lo menos dos géneros expresivos distintos que podían construir contenidos aparentemente contradictorios.

Desde nuestra perspectiva, entonces, ¿qué significa ser autor?, ¿qué significa “hablar a alguien”? ¿cómo se nombra al autor desde diferentes voces?

En la cultura occidental, el autor se posiciona como dueño de la obra, gana dinero, prestigio o reconocimiento como creador. En el contexto huichol se comprende esta paradoja y se la cuestiona, se opone por lo tanto a la autoría individual. En el caso de *Entre voces... Fragmentos de educación entre-cultural*, resultado del Seminario de la Biblioteca, se discutió con los participantes y la autoría se expresó de la siguiente manera: los profesores huicholes, conocedores de su cultura, firmaron “voz wixáritari de Tatutsi Maxakwaxi”.⁸ El conocimiento se construye a partir de lo que su comunidad les ha transmitido y ese conocimiento será avalado por la misma comunidad: ésta determinará si lo expresado en la obra es o no verdadero. El autor narra lo que sabe, lo que ha oído, lo que conoce. No da fechas ni hace referencias, ni cita otras fuentes escritas. La comunidad le ha permitido hablar en su nombre, eso asegura su relevancia y su autoridad.

Los profesores universitarios, autores especialistas en su tema, firmaron con su nombre cada capítulo. Para el autor occidental, lo que escribe es

7 Yadira Robles Irazoqui, *Mensajes televisivos y discurso infantil sobre desigualdades sociales en dos grupos sociales de la zona metropolitana de Guadalajara* (2003).

8 La voz wixárika consiste en el conjunto de los 10 maestros de la Secundaria Tatutsi Maxakwaxi: 'Awiekame (Feliciano Díaz Sotero), Haiyira (Agustín Salvador Martínez), Hakaima (Viviana Ortiz Enrique), Matsiwima (Graciela Ortiz Sotero), Muwieritemai (Eduardo Madera de la Cruz), Turiniwe (Everardo de la Cruz Ramírez), 'Utsiekame (Carlos Salvador Díaz), Wamatsika (Fermín Santibáñez Madera), Itiama (Apolonia de la Cruz Ramírez), Iiriyiwi (Ceferino Carrillo Díaz).

suyo siempre y cuando lo valide frente a una comunidad académica. Para ello existen reglas: debe probar conocimiento y autonomía. Citar, dar crédito a quienes lo anteceden, señalar la bibliografía utilizada, ubicarse en el estado de la cuestión, en el conocimiento del género discursivo, etc. En el caso de faltar a estas reglas, el autor será señalado como plagario. El autor occidental es aval del texto, de la veracidad de lo que dice y de las fuentes que lo determinan; demuestra que sabe “construir” una obra. De esta forma se resolvió el problema de la honestidad de los autores en cada uno de sus ámbitos culturales y discursivos.

En *Entre voces...* se exponen todas las voces posibles en la forma que se producen siempre frente a otro. Consideramos que si no se encuentra explícita esa otra voz, conocemos sólo parcialmente lo que ellas hablan. Lo que se dice siempre es frente a un “tú” y por ello planteamos que deben escucharse las voces en interlocución.

Escribir “interculturalmente” se confronta con las dificultades propias del lenguaje y la escritura. Este género no existe como tal, sin embargo, sin estar completamente resuelto, lo vamos formulando entre los textos múltiples que se producen en el proceso de la investigación y el diálogo con otros materiales como las fotografías, los mapas, los dibujos, las cartas, los videos y el diseño editorial. La forma, el contenido y las características horizontales del proceso determinan lo que el producto final dice.

La propuesta autoral *Entre voces...* se resume de la siguiente manera:

- En *Entre voces...* no sólo se expresa la voz propia de un autor colectivo indígena, también se expresa la voz propia de un autor colectivo occidental. Sobre los mismos temas se “escuchan” ambas voces en relación y conflicto. Ambas autorías se reconocen, expresadas desde su propio lugar y frente al otro. Es accidental que aquí hablemos de voces indígenas y voces occidentales, la autoría entre voces propone poner en juego las sabidurías, las historias y creencias de los otros todos, en acción, frente al otro.
- En las distintas propuestas *Entre voces...* busca que las múltiples voces aparezcan, que no se oculte ninguna; que sea visible la voz hegemónica porque cuando se pasa el micrófono, se presta la cámara o el teclado y se hace como si no existiera el “facilitador”, no se comprende precisamente la relación entre los distintos, las distintas voces en conflicto.

- Cuando todas las voces están presentes en un contexto de horizontalidad enunciativa, como interlocutores que definen el discurso y son definidos por el discurso del otro, nos acercamos al objetivo político de entre voces: la convivencia en el espacio público.

La comunicación intercultural y su investigación

Para los hombres la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos, porque lo que aparece a todos, lo llamamos ser [...] y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad

Hanna Arendt, 222.

Sin ser una propuesta acabada, investigar la comunicación desde su condición intercultural (o igual si es intermoral, intergeneracional, interideológica, interclases, intergénero, etc.) permite:

- a) Mostrar los procesos y el proyecto de investigación que se forma en movimiento. Partir de los procesos de la investigación significa una posición distinta frente a la investigación: no se busca producir indagación y prueba, ni observar para autenticar “la verdad”. El interés migra hacia las formas en que ellos, los muchos otros que todos somos, buscan la verdad sobre sí mismos. Frente a los “nombres” que atribuyen lugares sociales, el otro —el indígena, los homosexuales, los proletarios, los jóvenes— también forja un ideal propio con el que quiere ser conocido en el espacio público.
- b) Constatar que la identidad es dinámica. Poco sabemos del proceso identitario de los otros. Sin embargo podemos distinguir procedimientos propios. Observamos que a diferencia del “nombre” impuesto, que es abstracto y descontextualizado, el indígena se nombra a sí mismo en el acto concreto, en un momento dado. Así, en el caso de nuestra investigación, ser indígena o, como ellos señalan, llevar la cultura, apunta a una manera de ser; a una historia continua, con origen en sus antepasados y un presente que se actualiza. De esta manera los corpus son heterogéneos porque se busca la autonomía de la propia mirada como desplazamiento del nombre impuesto con el que se les ha jerarquizado socialmente.

- c) Al poner en contacto elementos disímiles —nosotros y los otros—, ver con más claridad lo propio y al otro. Al proponer la mirada indígena sobre sí mismos y a través de ella mirarnos, aprovechamos la condición de toda existencia, un otro que delimita el nosotros. En la interacción, salvo si se oblitera el conflicto, siempre está presente el otro. La cuestión decisiva no es llegar al perfecto consenso de un nosotros sin exclusión, sino establecer la diferencia entre ellos y nosotros sin negarla como constitutiva necesaria de la vida en común.
- d) Advertir que el mestizaje está presente en todos y que el fin social —la convivencia en el espacio público— es el reconocimiento mutuo a partir del nombre con el que cada quien desea ser nombrado en el espacio público.

La investigación en comunicación podría orientarse hacia lo que nos identifica y nos une. Maffesoli (2010) lo hace cuando propone que hoy el ser humano construye lazos estéticos que lo identifican y así se crea la sociabilidad actual. ¿Pero con esta perspectiva, qué lugar ocupan aquellos cuya estética no es la hegemónica y cuyos lenguajes “nombran” el mundo y la convivencia misma de otra forma?, ¿qué hay de esos otros que no participan de las mismas posturas legales, económicas, religiosas, emocionales, ideológicas, aunque usen las mismas tecnologías?, ¿adónde se relega el conflicto entre los muchos otros, o la negociación y la creación de nuevas formas de comunicación y política? Es tarea de la investigación en comunicación partir del conflicto dentro del espacio público para generar conocimiento no sólo de la estética del “espíritu del tiempo posmoderno”, sino de las otras formas de estar juntos que se hallan en conflicto con las hegemónicas. La comunicación tiene esa vocación, será cuestión de ejercerla.

FUENTES

ALFARO, R. M.

2006 *Otra brújula. Innovaciones en comunicación y desarrollo*. Lima: Calandria.

ARENDT, H.

1993 *La condición humana*. España: Paidós.

BAJTÍN, M.M.

2003 *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI [1982].

BARTHES, R.

1997 *S/Z*. México: Siglo XXI.

BHABHA, H.

2005 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

2003 “El entre-medio de la cultura”, en S. Hall y P. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

BISSOONDATH, N.

1994 *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. EUA: Penguin Books.

CASO, A.

1958 *Indigenismo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

CASTELLANOS, V.

2007 “Nuevos medios, nuevas conceptualizaciones de lo audiovisual”, en *Semio07 Culturas de lo Visible*. Istanbul: Kültür Üniversitesi.

CORNEJO PORTUGAL, I.

2007 *El lugar de los encuentros. Comunicación y cultura en un centro comercial*. México: UIA.

CORONA, S.

1989 *Televisión y juego infantil. Un encuentro cercano*. México: UAM-Xochimilco.

CORONA BERKIN, S. ET AL.

2007 *Entre voces... Fragmentos de educación 'entre-cultural*. México: Universidad de Guadalajara.

CORONA BERKIN, S. Y O. KALTMEIER

2012 *En diálogo. Métodos horizontales para las Ciencias Sociales y Culturales*. México: Gedisa.

DE LA CADENA, M.

2006 “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, *Universitas Humanística*, núm. 61 (enero-junio): 51-84.

ECHVERRÍA, B.

2006 *Vuelta de siglo*. México: Era.

1997 “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM / El Equilibrista.

GARCÍA CANCLINI, N.

2004 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Gedisa.

MAFFESOLI, M.

2007 *En el crisol de las apariencias*. México: Siglo XXI.

MARTÍN-BARBERO, J.

1993 “La comunicación en las transformaciones del campo cultural”, *Alteridades* año 3, núm. 5, México: UAM-Iztapalapa.

MOUFFE, C.

1999 *El retorno de lo político*. España: Paidós.

RANCIÈRE, J.

1995 “Politics, Identification and Subjectivization”, en John Rajchman, ed., *The Identity in Question*. Nueva York: Routledge.

SALVADOR, A., y S. CORONA

2002 *Nuestro libro de la memoria y la escritura*. México: Universidad de Guadalajara.

SANJINÉS, J.

2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFES / Embajada de Francia / Investigación Estratégica en Bolivia.

SARTORI, G.

2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

SEGATO, R.

2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

TAYLOR, C.

1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

TOURAINÉ, A.

2006 “Las condiciones de la comunicación intercultural”, en D. Gutiérrez Martínez, coord., *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. México: UNAM / Siglo XXI / Colmex.

URTEAGA, M.

2007 *Usos y apropiaciones del zócalo por jóvenes*. México: BUAP / CONACYT / UAM-Iztapalapa.

VILLORO, L.

2006 *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós / UNAM.

VOLOSHINOV, V. N.

1976 *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.